مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة

في اثني عشر جزءاً

الجزء الأول

من التراث إلى الثورة

حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي

الدكتور طيب تيزيني

دار دمشق
دمشق

دار الجيل
بيروت

الدكتور طيب تيزيني

من التراث الى الثورة

حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي



مُقَدِّمَة الطبعَة الثَالِثَة

في الحقيقة ، كان علي ان اكتب مثل هذه المقدمة للطبعة الثانية من «من التراث الى الثورة» . ولكن ذلك لم يحدث . فظل خافياً ما كان يجب الكشف والافصاح عنه .

المسالة تبدا قبيل اندلاع الأحداث في لبنان عام ١٩٧٥ . ففي تلك الفترة كان «من التراث الى الثورة» ناجزاً في حدوده العامة ، ومهيا ، من ثم ، لأن يدفع به الى المطبعة في بيروت باتفاق مع ادارة «دار ابن خلدون» . ولكن ما ان «حدث الأمر» ، حتى اضطرت دار النشر المذكورة الى ايقاف الطبع . بيد ان الفترات السلمية النسبية التي كان يمر بها لبنان ، كانت تسمح بطبع هذه الملزمة أو تلك من الكتاب . والأمر استمر على هذا النحو حتى عام ١٩٧٨ ، حيث صدر فيه الكتاب ، وهو يحمل «وشم الحرب» .

لقد صدر الكتاب فعلاً ، ولكنه حمل في ثناياه امرين سلبيين . اولهما انه اتسم بميسم العجلة الى حد اللهاث ، أو البطء الى حد الارجاء ، بحيث ان ذلك أثر بوضوح على تبويبه واتساقه الداخلي . بل ان هذه الوضعية تجلّت ، ضمن احتمالات متعددة ، في نشوء حالة من التداخل والاختلاط سيطرت على بعض مواضع الكتاب . والحق ، إن المسؤولية تقع على طبيعة المرحلة التاريخية التي طبع فيها الكتاب .

أما الأمر السلبي الآخر فيكمن في أن جملة من الصياغات التي طرحت في الكتاب رافقتها بعض المصاعب ، التي انبعث من لهاث المطبعة وراء الكاتب ، وذلك في ظروف متقطعة الانفاس ، قصيرتها .

هذا ما حدث في الطبعة الاولى من الكتاب ، وكان عليه ان يتجاوز ، بصورة ما ، في الطبعة الثانية منه . ولكن سرعة السوق ولهاثه وراء الكتاب حالا ، مرة اخرى ، دون ذلك . ونضيف الى هذا ان المطبعة لم تلتزم الا لماماً بالتصحيح الذي قدم اليها ـ وكان جزء منه هاماً .

والآن ، اذا اخذنا تلك الأوجه من المسالة بعين الاعتبار ، واضفنا اليها الواقعة التالية ، وهي ان قضايا الثورة والتراث نفسها قد خضعت ، في المرحلة

الممتدة من وقت صدور الكتاب وحتى لحظتنـــا هذه ، الى وضعية من البحث العلمي ذات آفــاق خصبــة واعــدة ، فاننــا لابــد واجــدون انفسنا امــام مهمة جديدة . تلك هي ضرورة اعادة بناء « من التراث الى الثورة » على نحـو يجسد فيه قانون العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع .

ومن هنا ، تولدت المسوغات الداخلية العميقة لتقديم « من التراث الى الثورة » في صيغته الراهنة هذه . ولعلي استطيع القول ان هذه الطبعة الثالثة من المؤلف العتيد تكاد تكون كتابا جديداً . بيد ان هذه الجدّة نفسها لاتفهم الا في سياق الصيغة الأولى منه . اي انها (الجدة) تمثل مسالة تاريخية تراثية . وهذا مايجعل «من التراث الىالثورة» ــ ضمن الملابسات والظروف المآتي عليها ــ برهاناً تاريخياً تراثياً على النظرية المنهجية التي تحتويها دفتاه .

وخليق بي هنا ان اشير ، بل ان اوكد على اني ، في هذه الطبعة من الكتاب ، تعلمت الكثير من الآخرين في صيغة الحوارات او الابحاث او النقود التي انطلقت او كتبت حوله ، وحول قضية التراث والثورة عامة .

لقد تعلمت الكثير من الذين استقبلوا الكتاب بحماسة فكرية وسياسية ايديولوجية دافقة ، ولكن ربما اكثر من الخصوم الفكريين . كان علي ان اتمثل كل ما كتب وقيل حول « من التراث الى الثورة » ــ وهو كثير ــ ، وان اضعه في موقعة الذي يستحق . فاشرت الى بعض ذلك اسماً ، وابقيت البعض الاخر يعلن عن نفسه في سياق القضية .

واني وان كنت قــد وسعت في الكتاب عمقياً وافقياً ، فانما لأني ادرك ان قضية الثورة والتراث ، او اذا شئت ، قضية التراث والثورة ، هي المسالة التي تمثل مفتاح الولوج الى الاشكالية الثقافية النظرية في الوضعية العربيــة الراهنــة . ولا اشك اني سافعل لاحقاً ما فعلته الآن في هذا الكتاب . واقصد بذلك الطبعــة من هــذا الاخير التي ستصدر في اعقــاب الاجــزاء المتبقية مــن « مشروع الرؤية الجديدة » . ذلك لان المسالة ، بحكم كونها مسالة تراثية ، توضع امام آفاق مسدودة ، حالما نعتبرها ناجزة نهائيه .

هكذا ، اذن ، يقدم « من التراث الى الثورة » نفسه سلاحاً فكرياً اكثر رهافة ودقة في وطن يراد له من قبل « الآخرين » ان يحتضر .

اخيراً لابد لي من ان اشكر ثلة من الاصدقاء والزملاء والطلبة، الذين اسهموا في الاطلاع على بعض فصول الكتاب ، او ساعدوا في نسخ معظم فصوله لتقديمه الى المطبعــة .

دمشق في ١٩٧٩/١٠/٣٠ المؤلــف

القسم الأول

«مشروع الرؤية الجديدة» أمام إشكالية البنية الداخلية النظرية والمصطلحية للبحث التاريخي والتراثي

الإشكالية مجملة

آ ــ يثير في المرحلة العربية الراهنة جمع من المفكرين والباحثين والمثقفين ، وكذلك بعض السياسيين والعاملين في حقل التخطيط الثقافي ــ السياسة الثقافية ــ ، قضية « التراث » عموماً و « التراث العربي » على نحو خاص مكثف . وهم يفعلون ذلك بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، **ولكن** في معظم الأحيان والأحوال بقليل من الخصب والعمق في البحث العلمي ، وبضحالة أو برجعية في الاستبصار والمسؤولية التاريخية والتراثية والاجتماعية الراهنة .

أما العوامل الكامنة وراء ذلك ، فمتعددة أولاً ، ومتشابكة فيما بينها ثانياً . وهي ، على تعددها ، تبرز في ثلاثة رئيسية ، يشكل إهمالها أو تهميشها أو التنكر لها نكوصاً عن قواعد البحث العلمي الإجتماعي (السوسيولوجي) والتاريخي والتراثي ، ويقود ، من ثم ، الى تعمية الظاهرة التي يراد لها أن تكون موضوع البحث العلمي .

هاهنا يهمنا أن نقدم تلك العوامل في صيغتها العامة الأولية :

العامل الأول يكمن في اتجاه التغيير النسبي ، الذي أخذ يلحق بالقاعدة الاجتماعية الاقتصادية وبالبنى السياسية والإيديولوجية في مجموعة من الأقطار العربية . وهذا ما أثار ، بدوره وفي سياقه وعلى الصعيد النظري **المنهجي** ، قضية العلاقة بين التشكيلات الاجتماعية الآخذة في الانحسار والأخرى التي في طور التعضي والتمظهر والصعود ، أي بين « القديم » و « الجديد » .

أما العامل الثاني ــ ويمثل امتداداً منطقياً للأول ــ فينهض على أن القوى الإجتماعية المستنفدة تاريخياً شرعت تتوجه ــ بوتائر أكثر كثافة واتساعاً ومن

موقـع سياسي إيديولوجي احيـانا وقومي او طائفوي أحيـانا اخرى وطبقي اقتصادي في معظم الأحوال ــ صوب « الماضي القـومي او الديني » ، توجهٌ المستغيث القلق . وهي إذ تفعـل ذلك ، فإنما تفعله بآفاق وصيغ ينم بعضهـا ــ وهو قليل ــ عن القنوط والإخفاق وفقدان التوازن ، وبعضها الآخر ــ وهـو كثير ــ عن التفاؤل والتصميم على امتشاق السلاح ضد « الجديد » .

اخـيراً ، نواجه العامل الثالث مجسداً بهجوم محكم وشامل وذي أفـق استراتيجي بعيد ، تشنه الرأسمالية الامبريالية العالميـة وامتدادها الصهيوني الاستيطاني ضد الوجود العربي ، في بواكيره التقدمية الناهضة .

والجدير بالملاحظة أن هـذا العامل الأخير لا ينفصل ، في تأثيراته المدمّرة ، عن العاملين الأولين . بل ربما صح القول بأنه يمثل قوة تصعيد وإثارة واستفزاز لهما . ولا بدّ ، هنا ، من الاشارة الى دور بعض المستشرقين والباحثين الغربيين في قضايا العرب في هذه العملية ، وإن كان ذلك يتم تحت إسـم البحث العلمي التاريخي أو التراثي أو الأنتروبولوجي الخ . . .

تلك عوامل حاسمة تكمن وراء تحول قضية « التراث العربي » الى إحدى المسائل الرئيسية الملحـة في المنظومات الايديولوجية والثقافية العـامة للقـوى الاجتماعية المتعددة في المجتمع العربي، بما في ذلك منظماتها وأحزابها السياسية.

ويمكننا أن نضيف الى ذلك عاملا آخر ، تتحدد أبعـاده واتجاهاته وآفاقه العـامة بحدود واتجاهات وآفاق العوامل الثلاثة المذكورة . ذلك هـو اتساع دائرة الإهتمامات بمسائل التراث القومي والعالمي . والمقصود بهذا ، في حقيقـة الأمر ، المطالب « العصرية » المتنامية في حركة الواقع المحلي والخارجي ، تلـك التي تطـرح نفسها على الشخصية الإنسانية حافزاً ومحرضاً على امتلاك زمـام المبادرة الإجتماعية ، بما تقتضيه من تمثل خلاق لحصيلة الثقافة البشرية كلها ، ماضياً وحاضراً وآفـاق مستقبلية .

بصيغة أخرى نقول ، ذلك العامل الأخير يبرز ــ ضمن علاقة وثيقة مـع بروز وتعاظم ظاهرة « عالمية الثقـافة » جنباً الى جنب مع الثقافات المحلية ــ

بصورة مطالب يمليها ويستوجبها العصر الراهن بتكوين شخصية كونية مبدعة ، دون أن يكون تحقيق ذلك ممكناً **فصلاً** الا في نطـاق علاقات إجتماعية ، سنأتي على تحديدها في مكان لاحـق .

إذا كان الأمر كذلك ، فإننا نواجه ، في حقل « القضية التراثية » ، اخطر وأدق مسالة في الواقع العـربي الراهن . تلك هي مسالة **الخيارات** الإقتصادية والاجتماعية (الطبقية) والقومية والسياسية والفكرية ، وكذلك التراثية : من موقع أي نظام اجتماعي تتقدم على تناول تلك القضية ؟ هـذا ، أولاً ، على صعيد البعد **الايديولوجي** . ومن موقع اية نظرية نعالج الأوجـه النظرية المنهجية لتلك القضية ؟ هـذا ، ثانياً ، على صعيد البعد **النظري المعرفي** .

ونحن وإن ميّزنا بين ذينك البعدين ، فإننـا سنجد انفسنا ، لاحقاً وفي حـالة محددة ، مدعوين الى النظر اليهما على انهما وجهان لموقف واحد ولمسالة واحـدة .

تلك المعطيات ، جميعاً ، جعلت قضية التراث تبرز بروزاً شديداً مثيراً ، وعلى نحوٍ تحولت فيه ، بدرجة أو بأخرى ، الى وجه من أوجه « التكتيكات » أو « الاستراتيجيات » أو كليهما معـاً لكثـير من القوى الاجتماعية ومنظماتها السياسية المتعـددة .

كمـا ألقمت تلك المعطيات القائلين بأن القضية المشار اليهـا مصطنعة او سابقة لأوانها ، حجراً . فهؤلاء بموقفهم هـذا انطلاقاً من موقع إقتصادي ـ إن كانوا ذوي توجه سياسي يميل كثيراً أو قليلاً الى الاشتراكية عموماً والماركسية خصوصاً ـ ، أو انطلاقـاً من موقع عصروي عدمي ـ في حـال كونهم من ذوي العيون المنبهرة بالغرب عموماً ـ ، أو انطلاقاً من موقع اقتصادوي عصروي عدمي معـاً ـ في حـال تمثيلهم موقفـاً تلفيقوياً يجمـع بين الماركسية والليبراليـة البرجوازية ، ان هـؤلاء جميعاً قـد دُحضت مواقفهم تلك من قبـل الممارسة **الاجتماعية والسياسية** التي برزت في الفترة الأخيرة في بعض بلدان ما ندعـوه خطـأ بـ « العـالم الثالث » .

إن النظر الى « قضية التراث العربي » على أنها مسألة مصطنعة ، ووضعها من ثم بين قوسين ، تعبيراً عن تعليقها وفسادها المنطقي والواقعي ، قد أصبح في العالم العربي ، على الأقل منذ هذا العقد الأخير من السنين ، غير متوافق مع معطيات الواقع المستجدة (١) .

هذا أمر. وأمر آخر على صعيد القضية يطرح نفسه بوضوح، وهو ان مواجهة ذلك الوضع التراثي المتميز مواجهة منهجية نظرية وميدانية تطبيقية ، لم تحقق نمواً **حاسماً** متمثلاً بأبحاث ودراسات تغطيه في حدود ضرورية وشاملة ، على نحو من الأنحاء .

والأمر هذا لا يسود ، في واقع الحال ، ضمن واحد من البلدان العربية وفي اطار واحد من الاتجاهات والمواقف الفكرية هنا دون الأخرى ، وإنما يشمل كل تلك الأقطار ، مشكّلاً ، من حيث الأساس ، قاسماً مشتركاً بين هذه الاتجاهات والمواقف ، بغض النظر عن أن ذلك يتم بمستويات ووتائر غير متماثلة وبآفاق غير متجانسة ، وكذلك باستثناء بعض الأبحاث والدراسات التي كتبت واصدرت في السنوات القليلة الماضية ، والتي تنطوي على أبعاد وآفاق علمية تراثية يمكن أن تكون خطيرة الدلالة .

---

(١) برزت قضية التراث العربي تلك على أيدي مجموعة من الباحثين والمثقفين ، الذين تصدى قسم منهم لها من داخلها بوصفها مسألة نظرية منهجية مستقلة كثيراً أو قليلا عن غيرها من القضايا ، كما تصدى قسم آخر منهم لها باعتبارها مشكلة ثقافية واجتماعية وقومية عامة . وقد علقت صحيفة النداء (بيروت في ٢٣ نيسان عام ١٩٧٨) على محاضرة ألقيتها في مركز اتحاد الكتاب اللبنانيين وبدعوة منه في بيروت وبتاريخ ١٩٧٨/٤/١٣ ، كما يلي : « بينت محاضرة الدكتور طيب تيزيني وما أثارته من تعقيبات وأسئلة من الحاضرين ، خلال ندوة الكتاب اللبنانيين عن التراث ... ، بينت كم أن قضية التراث أساسية في بنية الحياة الفكرية العربية المعاصرة ، والى الحد الذي تترتب فيه نتائج خطيرة على الخط السياسي والممارسة السياسية لهذه الفئة أو تلك ، لهذا الفصيل أو ذاك من فصائل حركة التحرر الوطني العربية » .

ويكتب حسام الخطيب في مقالة « حول قضية احياء التراث ـ مجلة صوت المعلمين ، دمشق بتاريخ شباط ١٩٧٥ » ، مشيراً الى ان « قضية التراث ليست مشكلة مصطنعة ، بل هي قضية أساسية واردة في معركتنا الراهنة من اجل اثبات الوجود والاسهام في حضارة العصر » . (ص ٦) .

بل نعتقد اننا محقون في القول بأن هذه القضية ، قضية « التراث العربي » في اوجهه المتعددة ، قد عوملت من كثير من المفكرين والمؤرخين والمثقفين العرب عموماً ، وطوال فترات تاريخية مديدة تنتهي بالمرحلة الراهنة (وسنتصدى لإشكاليتها بحدود الآلة العلمية التي بحوزتنا) ، كما تعامل الخالة زوجة الأب ، الغيورة السيئة ، اطفاله : بكثير من العسف ومن الرغبة في إخضاعه ، سلباً او إيجاباً وعلى نحو **مباشر مبتذل** ، لمصالح وحاجات سياسية عملية أو ايديولوجية نظرية ، أو غير ذلك من هذا القبيل . وعلينا ان نبادر الى القول بأن وجه الاعتراض على هذا النمط من التعامل مع قضية التراث العربي لا يقوم على رفض النظر اليه ، سلباً او إيجاباً ، من خلال تلك المصالح والحاجات ، وإنما ينطلق من رفض النظر اليه **فقط** في ضوء هذه الأخيرة ، بغية تسويغها وتكريسها على نحو نفعوي . فهنا ، في إطار هذه الرؤية للأمور ، يضحّى بالعنصر **المعرفي** من الحقيقة التراثية في سبيل إبراز وتضخيم عنصرها النفعي (البراغماتي) . وبصيغة أكثر تقنيناً يمكن القول ، إن تلك الرؤية تنطلق ، واعيةً أو غير واعية ، من المبدأ الفلسفي الذرائعي (البراغماتي) : إن أمراً ما هو حقيقي ، لأنه نافع ، وان أمراً ما آخر غير حقيقي ، لأنه غير نافع .

ولا شك أن الإساءة ، على ذلك النحو ، الى الوحدة الجدلية للحقيقة التراثية بعنصريها المعرفي والنفعي ، تؤدي الى تعليق حركتها الذاتية ، اي الى الاطاحة بها . وهذا الموقف هو ، في الأحوال العامة ، إيديولوجي ، يبرز خصوصاً حينما ينشأ في مرحلة اجتماعية معينة تعارض ايديولوجي (١) بين القوى الطبقية التي يمثلها أولئك المفكرون والمؤرخون والمثقفون من طرف ، وبين آفاق التقدم الاجتماعي (والتراثي) من طرف آخر .

---

(١) هنا نغض النظر عن الموقف الايديولوجي الآخر ، التقدمي تاريخيا وتراثيا ، ذلك الذي يبرز في مراحل صعود الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الطبقية عموماً ، وفي مرحلة دخول احد هذه الأخيرة رحاب العلاقات الاشتراكية خصوصاً . نقول « خصوصاً » ، لأن الايديولوجيا (انظر ما نعنيه تحت هذا المصطلح المعرب في الفقرة الواردة في القسم الثاني بعنوان : الايديولوجيا والوعي الاجتماعي) تأخذ ، مع تكوّن هذه المرحلة ، بالتلاحم العميق وفي الاساس ، غير الطارىء ، مع العلم بمختلف حقوله .

إننـــا في الحين الذي نرى فيه أن التراث العربي ينبغي أن يبحث في ضـــوء منهجية تراثية ناجعة علمياً وذات افـــق اجتماعي تقدمي في الحدود القصوى من العصر الراهـــن ، فاننا نلح ، من طرف آخر ، إلحاحاً مبدئياً مشـدداً على أن هذه المنهجية لا يسعها ، اذا توخت المحافظة على علميتهـــا وتقدميتها ، الا ان تأخـــذ بعين الاعتبار العميق الحركة الذاتية (الداخلية) للتراث العربي في سياقها التراثي الحقيقي ، بعيداً عن مواقف القسر والإعتمال والإقحام .

وبتعبير آخر اكثر وضوحاً وتكثيفاً نقول ، إن الحقيقة في البحث التراثي ، كما في البحث العلمي عموماً ، هي كذلك ، اي حقيقة ، ليس لأنهـــا نافعـــة ، وإنما هي ، على العكس من ذلك ، نافعة ، لأنهـــا حقيقة . وهذا الأمر يتعارض ، عـــلى نحو كامل ، مع ما تطرحه الفلسفة الذرائعية (البراغماتية) على هذا الصعيد . انطلاقـــاً من هـــذه الرؤية للأمور ، يتكشف أمامنا ، ايضاً ، خطـــل وقصور تلك المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي الفكري ، التي يحدوها الأمـــل في العثور أولاً وأخيراً ، أو على الأقل بالدرجة الأولى ، على مواقف واتجـــاهات وآراء هنا وهناك في ذلك التراث عموماً وفي مراحله الاسلامية القروسطية عـــلى نحـــو خاص ، « يوظفها » أصحاب تلك المحاولات في خدمة القضايا والاشكالات الفكريـــة والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ ... المتحدرة من الواقـــع العربي الحديث والمعاصر .

إن ذلـــك يراد له أن يتم بهـــدف « اكتشـــاف » اجـــوبة وحلول في التاريخ والتراث القوميين الخاصين لهذه القضايا والإشكالات في تلك المواقف والإتجاهات والآراء ، ولكن أجوبةٍ وحلول من ذلك الطراز الذي يتماثل أو يتشابه مع ما تقدمه الإشتراكيـــة العلميـــة (الماركسية) من اجـــوبة وحـــلول للمشكلات الإنسانيـــة المعـــاصرة (١) .

---

(١) سوف نتبين لاحقاً أن هـــذه المحاولات ، التي تطرح نفسهـــا ، زعماً ، باسم منهج الجدلية المـــادية التاريخية ، تلتقي ، في منحـــاها الجوهري ، بـ « السلفوية » ، التي تقـــوم ، كذلك ، على اخضـــاع « التراث » لمصالح معينة على نحـــو نفعوي تعسفي ومبتذل .

بالاضافة الى تلك المحاولات الحديثة، نسبياً، تجابهنا محاولات أخرى متعددة قديمة وحديثة ومعاصرة ، تنهض على ذلك النمط (النفعوي المبتذل) من التعامل مع التراث العربي وقضاياه النظرية المنهجية وبأوجهه المتعددة ، سالكة في ذلك مواقف وطرائق أخرى متباينة وواضحة كثيراً أو قليلاً (وسوف يكون لزاماً علينا أن نتعرض لها في مواضع أخرى من هذا الكتاب) .

ومن هنا ، فإنه لم يعد من مدعاة للشك في أنه من الخطأ والسذاجة أن نتقصى مصادر تلك الوضعية النموذجية المهيمنة ، وضعية البؤس والضحالة والهجانة ، التي لا تفتقر الى وجود بعض اطياف مضيئة فيها ، في انعدام أو في ضآلة رغبة أولئك وهؤلاء في التصدي لقضية التراث المعني ، أو التعرض له بهذه الطريقة او بتلك . اذ ان مثل هذه « الرغبة » كانت متوافرة في فترات زمنية متعددة من التاريخ العربي الوسيط والحديث ، وهي ما زالت كذلك حتى الآن . بل ربما اكتسبت في الفترة المعاصرة وتائر اكثر تسارعاً وشمولاً .

وقد برزت حصيلة تلك الرغبة في مجموعة ضخمة من الأبحاث والدراسات والمقالات ، علينا أن نتعرض للمعالم الرئيسية لما نراه فيها هاماً ونموذجياً وممثلا للوضعية العامة ، وذلك في نطاق هذه « المقدمة » ، اي الجزء الأول من « مشروع الرؤية الجديدة » .

إن تطبيق تلك المواقف والطرائق ، المشتركة في ما نسميه منطلقاً « لا تاريخياً لا تراثياً » على التراث العربي ، افقده عناصر اساسية من بنيته ، كما جعل منه ، على ايدي المفكرين والمثقفين المومى اليهم سابقاً ، خليطاً من العناصر التي يعوزها ناظم منهجي علمي متماسك ، او نسيجاً واحداً يخلو من كل تمايز أو تناقض من النمط الخصب والحافز على الابداع . إن رؤية الغابة تنفي رؤية الاشجار المنفردة المتمايزة ، ورؤية هذه الأخيرة تحجب النظر اليها في وحدتها المجسدة بالغابة . ومن ثم ، فإن الأمر ينهض على مقابلة ومعارضة الأجزاء بالكل ، والكل بالأجزاء .

ب ــ ولقد عملنا في هــذه « المقــدمة » ، ضمن ما عملناه ، على بحث تلك المواقف والطرائق ، وعلى تقديم نقد مبدئي لها ، مركزين ، في سياق ذلك ، عــلى قاعها التاريخي والاجتماعي والسياسي، وعلى بنيتها الداخلية النظرية الأساسية.

ولم نتوقف ، في تقصي هــذا الأمر ، ضمن تلــك الحدود ، بل عالجناه ، كذلك ، في علائقه المعقدة بقضايا الاستشراق والمستشرقين والباحثين الأجانب ، الذين تصدوا لمسائل التراث العربي الفكري . فهــؤلاء ــ مثلهم في ذلك مثــل زملائهم من الباحثين العرب ــ لا يتحدرون من مواقع اجتماعية طبقية واحــدة ، ولا يمثلون بنى ومواقف ايديولوجية متماثلة ومتجانسة. اذ ان حركة الإستشراق والبحث في التراث العربي من قبــل باحثين اجانب ، تلك التي برزت في أحــد امتداداتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بصفتها ، من حيث الأساس والصورة الاجمالية ، احد اشكال التمهيد والمرافقة والتسويغ لعملية الغــزو الاستعماري والامبريالي الحديث للوطن العربي ، ليست هي كل شيء في الحركة الاستشراقية . فهي تتباين ، بل تتناقض ، في خلفيتها ومطامحها الايديولوجية ، بشكل جوهري مع حركة الاستشراق والبحث في التراث العربي، تلك التي أخذت بالتعضي والتبلور والتطور في ظل نشوء وانتشار الفكر الماركسي ، بأساسه المادي الجدلي والتاريخي ، انطلاقاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر .

ان طريقة تصدي ممثلي تلك الحركة الاستشراقية الأخــيرة لقضايا التراث والتاريخ العربي سوف تضعنا امــام مهمة البحث في الدور الحقيقي ، الــذي مارسوه في إماطة اللثام عــن « التواطؤ التاريخي » الذي عقدت أواصره وحيكت خيوطه ، في حدود التوجه التاريخي **الموضــوعي** ، بين الاستشراق الــذي نشــأ وتبلور وانطلق في ظلال الترسانة والمطامع الامبريالية في القرن التاسع عشر ومــا تلاه من جهة ، وبين السلفوية ، بقاعها الإجتماعي في الوطــن العربي ، من جهــة اخــرى . نقول ذلك ، ونحن مقرّون بالفروق القائمة ، بطبيعة الحــال ، بين الحركتين . ولكننا إذ نقر بوجودها ، فانه لا يغيب عن ذهننا أنها لم تمس ، مــن حيث الاساس ، القاسم المشترك الذي يوحد بينهما .

ومن الخطورة بمكان ان نبسّط علاقة التواطؤ تلك ، زاعمين انها ذات وجه واحد . فليس من شك في أنها تتضمن الكثير من عناصر التعقيد والطرافة ، التي تطرح امام عالم الاجتماع والمؤرخ والباحث التراثي ، معاً ، ابواباً وآفاق جديدة في نطاق نشاطهم العلمي .

وفي معرض البحث في حركة الاستشراق ، سوف يغدو لزاماً علينا ، كذلك ، أن نتوصل الى الكشف عن نقاط التمايز بين الاستشراق الذي تصلب عوده في ظلال الترسانة والمطامح الامبريالية ، وبين الاستشراق الذي نحا ، في نطاق الفكر الليبرالي البورجوازي ، نحواً إنسياً مستنيراً ، لا عنصرياً . وخليق بنا ان ننوه هنا بأن الاستشراق الاشتراكي الحديث والمعاصر يمثل الوريث الشرعي الطبيعي لمثيله ذاك الليبرالي البورجوازي . ولكن بصفته تلك، بالضبط ، ينطوي على الواقعة التاريخية التراثية التالية ، وهي أنه يجسد حلقة نوعية متقدمة ، في أساس الأمر ، بالقياس الى سلفه .

لقد كان تعرضنا ، في الفصول التالية ، لأولئك المفكرين والباحثين والمثقفين العرب المتحدرين ، إجمالاً ، من العصور القروسطية والحديثة ومن المرحلة الراهنة ، ولهؤلاء المستشرقين والباحثين الأجانب ، أمراً ذا دلالة مبدئية بالنسبة الى هذه « المقدمة المنهجية » ، التي بين أيدينا .

فلقد اتيح لنا ، عبر ذلك ، أن نصيب هدفين :

١ ــ ان نكتشف حلقات الاتصال واللااتصال بين جملة الأفكار المطروحة في اطار هذه « النظرية المقترحة » من جهة ، وبين مثيلاتها لدى أولئك من عرب واجانب من جهة اخرى . ذلك لأن « المقدمة » التي بين أيدينا تمثل ، ضمن ما تمثله ، عملاً **تراثياً** ، من شأنه المطالبة باكتشاف موقعه هو نفسه من السياق التراثي العربي والعالمي .

وهذا يعني انه من المفارقة بمكان ان نكتب في قضايا تراثية ، بل وأن نتصدى لاقتراح نظرية في قضية التراث العربي الفكري ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية حول هذا التراث المتحدرة **من داخله ومن خارجه** ، اي السالفة والمعاصرة **اولاً** ، ودون أن نحيط بها على نحو عميق **من خلال** تلك النظرية

التراثية ثانياً ، ودون ان نقوم بذلك كلـه عبر تمثل عيني دقيق للتراث العـربي الفكري نفسه باوجهـه واتجاهاته واشكالاته وآفـاقه ثالثـاً ، اي لذلك الذي تدور المسألة ، بالأصل ، حـوله .

٢ ـ من طرف آخر ، توافرت لنا ، على ذلك الطريق ، إمكانات الكشف عن الحدود التراثية لوجهات النظر تلك ، اي إمكانات تحديد وضبط آفاق تجاوزها المعاصرة والمستقبلية .

وقـد تم لنا ذلك ، في صيغته المبدئية العامة وكمـا سيظهر لاحقاً ، عبر إحاطتنا بالمسألة العقدية التالية ، وهي اننا ، في طرحنا لـ « النظرية المقترحـة » هنا ، انطلقنا من الاحتياجات الموضوعية والذاتية الحيوية للواقـع العربي الراهن اولاً ، ومن ان هـذا الأخـير يشكل احدى حلقات الواقـع الانساني العـالمي ثانيـاً .

بصيغة اخرى نقول ، لقد انطلقنا ، في ذلك ، من تحديد جدلي مادي تاريخي للعـلاقة بين الواقعين ، منبثق من كونها علاقة بين « خاص » و « عام » . ولكـن تجدر الاشارة الى أن ذلك « الخاص » يظل يحتفظ بخصوصيات نسبية لا يمكن ادراجها في دائرة هذا « العـام » . أما سبب ذلك فينهض على أن الخاص هـو ، من حيث الاساس العيني ، أغنى واثرى من العام ، وإن ظهر هـذا الأخـير ، في سياق محـدد ،اكثر جوهرية من ذاك .



٢

خطوتان باتجاه النظرية المقترحة : النقد السلبي والنقد البنائي

هكذا تتكشف امامنا قضية ـ مشكلة التراث العربي ، بوجهه الفكري الذي سيشكل محور البحث في « مشروع الرؤية الجديدة » ، من حيث هي مركب من مسائل تتصل بالابعاد الكونية الثلاثة ، الماضي والراهن والمستقبل . وهي ، بذلك ، تحرض الباحث العالم على التصدي لها من موقع موضوعية دقيقة ، بعيداً عن عوامل التقديس والتبجيل أو التحقير او المهادنة (علماً أن تحقيق هذا المطلب كاملاً يظل بدرجة او بأخرى طموحاً ، نظراً لما يحيط البحث العلمي من صعوبات إجتماعية ، أو سياسية ، أو علمية ، تنشأ من إشكالية التطور على صعيد أداة البحث العلمي نفسها) .

فالكتاب والمؤرخون والمثقفون العرب ، بأغلبيتهم في المرحلة الراهنة ، يقرون ـ على الرغم من منحدراتهم الطبقية وتوجهاتهم وآفاقهم الايديولوجية المتمايزة كثيراً أو قليلاً ـ بأن اهمية طرح « التراث » القومي ليست ذات طبيعة تراثية منبثقة من مقتضيات وشرائط البحث العلمي والاخلاص للحقيقة العلمية وحسب ، انهم ينظرون اليها ، بهذه الدرجة أو بتلك ، في إطار علاقة مع الواقع السياسي والإجتماعي والاقتصادي والثقافي في الوطن العربي ، يمكن تحديدها وضبط معالمها وآفاقها .

ونحن اذ نعلن ذلك ، فإنما نفعله بغض النظر عن أنه حتى أولئك الذين يعتقدون منهم أن نشاطهم العلمي التراثي الاكاديمي بعيد كل البعد عن ذلك الواقع ، ينجزونه عبر تأثر ضمني بالواقع المشار اليه وفي دائرة من الحوار الفاعل معه او المنفعل به .

لقد اكتسبت قضية « التراث العربي » في الآونة الأخيرة ـ خصوصاً منذ السنين العشر الأخيرة ـ اهمية استثنائية متميزة من حيث بروز وسطوع علاقتها المستترة أو المفصح عنها بذلك الواقع العربي وبالوضع العالمي المعاصر .

إننا نكتفي هنا بتقرير اهمية هذه المسألة وبالتشديد عليها ، على أن نقدم ، في حدود الأداة العلمية التي بأيدينا ، تبياناً مفصلاً لها عبر تصدينا للمسائل الأخرى المكونة لهذا الجزء الأول من « المشروع » خصوصاً ، وفي إطار مواجهتنا الميدانية المباشرة للفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي في الأجزاء الأخرى اللاحقة من ذلك المشروع ، على وجه العموم .

ولا نشك بأن اعادة النظر في التاريخ والتراث العربيين الفكريين وفيما كتب حولهما ، اي البحث في الحياة الفكرية العربية في سياقيها التاريخي والتراثي منذ بداياتها الاولى الباكرة وحتى المرحلة الراهنة ، في ضوء نظرية منهجية نحن في سبيل تقديم صيغة مقترحة لها في هذا الكتاب ، تشكل مشروعاً مطولاً ينطوي في أثنائه على مجموعة ضخمة من الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير والاحراجات .

بل نحن نرى أن الأمر اكثر من ذلك . فتوقع نشوء مثل تلك الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير والاحراجات شأن ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار المبدئي ، حالما يوطد الباحث عزمه على التصدي لهذه المهمة الشائكة الشائقة ، وذات الخطورة الفائقة في المرحلة العربية الراهنة ببناها الايديولوجية والثقافية والنفسية ، وركائزها الاجتماعية والاقتصادية .

اما في نطاق هذا البحث الذي بين ايدينا ، فاننا سوف ننهض بأعباء نقد اولي شامل لما ادرجناه تحت اطار « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » ، نقد منطلق من النظرية المنهجية المقترحة في هذا الكتاب . ذلك لأن هذه الأخيرة مدعوة الى إثبات جدارتها العلمية ليس انطلاقاً من مبادئها ، بصفتها مسائل نظرية منهجية فحسب ، وإنما كذلك عبر تصديها الشامل او الجزئي لظاهرات متعددة على الصعيدين التاريخي والتراثي .

اما ذلك النقد فيتسم بانه مركب من خطوتين متداخلتين ، الى جانب كون كل واحدة من هاتين مستقلة عن الاخرى، من حيث الوظيفة المنوطة بها والأهداف التي تضعها نصب اعينها : **إنهما متداخلتان** ، باعتبار أن الثانية تكتسب شخصيتها الحقيقية الواضحة حينما تتمثل وتفهم الأولى فهماً دقيقاً معمقاً أولاً ، وباعتبار انها ، اي الخطوة الثانية ، تمثل الوريث الشرعي لكل ما تحقق من عناصر ايجابية في اطار تلك الخطوة الأولى ثانياً . وهما **مستقلتان** ، بمعنى أن الخطوة الثانية تجسد نوعية جديدة نعمل على أن تكون حائزة على كل مقومات الشرعية التاريخية والتراثية وكل شرائط التماسك المنطقي المعرفي .

الخطوة الاولى في ذلك النقد المبدئي المركب تقوم على وضع ذلك الفكر اللاتاريخي واللاتراثي في موقعه من البنية الاجتماعية الاقتصادية التي نشأ وتبلور فيها (بالعلاقة مع مؤثرات أخرى خارجية) من جهة ، ومن سياق التطور المعرفي الذي مارس فيه دور الكابح المعوّق أو دور الحافز المحرض من جهة أخرى . وهذا ما ندعوه بالخطوة **النقدية السلبية** ، خطوة النقد التقويمي والنفي السلبي .

اما الخطوة الثانية ــ وتتصل بالأولى **تراثياً** ــ فهي ذات طابع **ايجابي** تركيبي ، يتمثل في ضرورة انشاء وتطوير **نظرية منهجية تراثية** ، تقدم منطلقاً علمياً لتقصي وتحديد واستشراف القضايا النظرية والمنهجية العامة للتراث **عموماً** ، أولا ، تلك التي سنأتي على ذكرها لاحقاً (مثل تحديد مصطلح التراث ، وعلاقة التراث بالتاريخ ، والاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي ، والبعد التراثي للحدث الاجتماعي ، ومن ثم طريقة البحث التراثي الخ . . .) . كما تقدم ذلك المنطلق للبحث على ضوئه في التراث العربي من داخله ، اي بحثاً ميدانياً عينياً يحمل عبء اكتشاف خصوصية هذا التراث ، ثانيا .

ونحن نعلن أننا انجزنا ، في هذا الكتاب ، تلك المهمة في شقها الأول وفي حدودها الأولية الضرورية العامة . واذا كنا نرى ذلك ، فاننا نعني أنه في الوقت الذي اخضعنا فيه النزعات « اللاتاريخية اللاتراثية » ، المهيمنة حتى الآن في

البحث التراثي العربي والتي سيدور الحديث عنهـا في فصول لاحقة من هـذا البحث ، لذلك النقد المبدئي المركب ، فإننا وضعنا في حسابنا مسألة على غـاية الاهمية في هذا الاطار من المشكلة . تلك هي ان النظرية التراثية المقترحة والمقدمة هنا لم يكن طرح معالمها وابعادها والوصول بها الى نتائجها المنطقية الحازمة ممكناً إلاّ عبر استقصاء اولي للمسائل والإشكالات الخاصة بالتراث العربي **نفسه** .

بتعبير آخر نقول ، إن ذلك يقتضي دراسة التاريخ الفكري العالمي والعربي في افقه التراثي **اولاً** ، وعبر معالجة النزعات التي اشرنا اليها **ثانياً** إنما نفعل ذلك على نحوٍ يأخذ بعين الاعتبار انها نفسها تمثل ظاهرة تاريخية ذات أفق (امتداد) تراثي ، وبحيث يتم طرحها من مواقع نظرية التطور المعرفي العلمي .



٣

« مشروع الرؤية الجـديدة » في حلقـاته الرئيسية

آ ــ لقد انجزنا هذا الجزء الأول من « مشروع الرؤية الجديدة » ضمـن اعتبارنا إياه مقدمة نظرية منهجية **في قضية التراث عمومـاً** ، وبصفته ، من ثم ، تمهيداً ومدخلاً الى دراسة شاملة للفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية .

ولقد كنا اصدرنا كتابنا المعنون بـ « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » في عـام ١٩٧١ ، واعتبرناه « المرحـلة الاولى » من مشروع يضم ، بالاضافة الى هذه الاخيرة ، مرحلة ثانية تشمل الحقبة التاريخية الممتدة ، فكرياً ، من النصف الثاني للقرن الخامس عشر (وكان المقريزي ، الذي عـاش حتى نهـاية النصف الاول من هـذا القرن ، المفكر الأخـير الذي طـرح نفسه بوضوح وحـزم تلميذاً كبيراً لابن خلدون المتحدر من القـرن الرابع عشر) الى أواخـر القـرن الثامن عشر ، حيث تشرع ارهاصات أولى لوضـع اجتماعي بورجوازي حديث في طـرح نفسها ، بكثـير مـن القلـق والتردد ، والغموض والمعوقات وعوامل القهـر .

وهكذا اذن ، وضعنا خطة « المشروع » على أساس انجاز تينك الخطوتين . بيد أننا توصلنا ، في سياق تعاظم واتساع دائرة الاهتمام اليقظ بالتراث العربي وبقضاياه النظرية المنهجية اهتماما منطلقاً مـن مواقـع وحوافز ايديولوجية ، وعلميـة اكاديمية ، الى اقتنـاع مبدئي بأن انجـاز مثل هذا المشروع يقتضي ، بل يشترط أن يمهّـد له بمقدمة تبحث في القضايا النظرية المنهجية الاساسية المتعلقة بدراسة التراث والتاريخ البشري عموماً ، والتراث والتاريخ العـربي على نحـو خـاص .

ونحن إذ نشير هنا الى الأهمية المبدئية الفائقة لضرورة إنجاز مثل هـذه المقدمة النظرية المنهجية ، فاننا ، رغم ذلك ، نرى أن ما يعلنه محمود اسماعيل من أن « أزمة الفكر العربي المعاصر هي بالدرجة الاولى أزمة منهج » (١) ، يغطي ، في الحدود القصوى ، واحداً من الأوجه النظرية الذاتية الأساسية لتلك الأزمة . ذلك ان قضية المنهج نفسها تتحول الى وهم أو احجية ، إذا لم تقدم إجابة دقيقة عن السؤال التالي : من هو الذي يتصدى لأزمة الفكر العربي تلك ؟

يكفي القول ، في هذا الاطار ، بأن تحديد الاجابة لا يسعه الا أن يأخذ بالحسبان الملابسات والاشكالات السياسية والايديولوجية النظرية التي احاطت بالقوى الطبقية في الوطن العربي في سياق إجهاض الثورة البورجوازية الديمقراطية العربية منذ أوائل القرن العشرين .

ليس في هذا الراي ما يقلل من اهمية دور المنهج في بحث الفكر العربي ، وانما فيه مايدعو للتعرف على **موقعه من** اشكالية الواقع العربي المعاصر أولاً ، ولتفحص المنحى الرئيسي العام الذي ينطلق منه حل ازمة الفكر العربي المعاصر ، وضمن ذلك ازمة المنهج المشار إليها ، ثانياً .

تأسيساً على ذلك وانطلاقاً منه ، يتضح لنا ان إنجاز مقدمة نظرية منهجية من ذلك الطراز الذي حددناه فوق ــ والكتاب الذي بين أيدينا يطمح الى أن يكون في اساسه تحقيقاً وتجسيداً عميقين لها ــ يمثل مفتاح الولوج الى عالم الفكر العربي الرحيب في صيغتيه التاريخية والتراثية . وهذا بدوره يكشف عن إحدى السمات الرئيسية لتلك « المقدمة » ، الا وهي تبيين وضبط الوحدة بين التاريخ والتراث ، وبين علم التأريخ ونظرية (علم) التراث ، معلنةً بذلك عن نشوء علم جديد أو نسق علمي حديث ، هو ذلك الأخير ، أي علم التراث .

والأمر الثاني ، الذي ادركنا ضرورة إدخاله تعديلا على « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ، هو توسيع رقعة أو « موضوع »

(١) محمود اسماعيل : قضايا في التاريخ الاسلامي ، بيروت والقاهرة ١٩٧٤ ، ص ٥ .

البحث ، بحيث يشمل هـذا الأخير مراحل الفكر العربي الرئيسية الممتدة من بداياته القريبة المنال حتى المرحلة الراهنة. ونقصد بها تلك التي باستطاعة الباحث أن يُعمل اداته العلمية فيها دونما كثير من الارتياب والاضطراب ، نظـراً لتوافر « المادة التاريخية والتراثية » اللازمة ، بحدودها العامة . اذ أن طرحنا للنظرية المقترحة هنا جعلنا ملزمين بالسير في « مشروعنا » حتى النهاية المنطقية الحازمة لعملية تواصل الفكر العربي . وهـذه الأخيرة نفسها سنجدها بنية فكرية مركبة معقدة تعبر ، على نحوٍ طريف ، عن التركيب الاجتماعي الاقتصادي والسياسي للمجتمع العـربي الراهن .

وفي الوقت الذي اخـذنا فيه على عاتقنا مهمـة التصدي لتلك القضيـة الخطيرة من موقع المنطلق ، الذي حددناه بصورة أولية ، فاننا نغـدو مدعوّين الى طرح **مستقبل** التراث الفكري العـربي والقضايا النظرية والمنهجية المترتبة على دراسته بصفته وبصفتها أحـد أوجه البنيان الفكري والثقافي ، الذي سيتم رفعـه في سياق عملية تجاوز البنية القائمة في ذلـك المجتمع تجاوزاً تقدميـاً . واهمية وتعقيد ذلك يتحدران من أن إقامة هذا البنيان الثقافي الجديد تمثل ، في آن واحـد ، الاطار الذاتي لتلك العملية وحصيلتها الذاتية . وهـذه الأخـيرة ستكون قادرة على انجـاز وظيفتها ، بقـدر ما ستكون حافزاً للتحول الى فعـل مـادي مثـور .

ب ـ هكذا ، اذن ، نكون قـد حـددنا المعـالم النظرية المنهجية العـامة لـ « مشروع الرؤية الجديدة » ، في صيغته المعدّلة ، تحديداً أولياً . ويبقى أن نقول أننا فرعناه الى أجزاء سنعالج كلا منها على حدة وبصورة مستقلة ، انطلاقاً من انها جميعاً تشكل وحدة منطقية جدلية وتاريخية تراثية .

تلك الأجزاء تندرج تحت الترتيب التالي ، الذي يكتسب سياقه المنطقي في سياق النمو التاريخي والتراثي للفكر العربي :

١ ـ مقدمة في نظرية منهجية مقترحة حول قضية التراث الفكري العـربي (وهي هـذه التي نقرأ فيها) . وقد أوردنا لهـا أن تكون **شـرطاً نظـرياً منهجياً** للدخول الى عـالم الفكر العربي الرحيب في سياقيه التاريخي والتراثي . فعملنا على إنجازهـا بتشديد مكثف على دلالتها وآفاقهـا المتحدرة من كونها ، بأحـد المعـاني التي تحملها ، إسهاماً جـدياً في تكوين الفكر النقدي العلمي ـ التاريخي التراثـي ـ .

٢ ـ إسهام أولي في طرح قضية العصر « الجاهلي » ـ ونقصد به التاريخ العـربي منـذ بداياته الأولى وحتى نشوء الاسلام ـ . في هـذا الجزء الثـاني سنعالج مسألتين تشكلان وجهين لأمر واحـد يتمثل بالسؤال التالي : ضمن أية تشكيلة اقتصادية اجتماعية يدخل « العصر الجاهلي » ؟ فأول الوجهين المشـار اليهما يكمن في دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية لـ «العصر الجاهلي» ، ولكن بعـد أن نكون قـد تفحصنا هـذا المصطلح تفحصاً نقدياً . أما الوجه الآخـر فيتحدد بمعالجة البنية الفكرية لـ « العصر الجاهلي » .

والحقيقة ، في هـذا الجزء من المشروع سنتصدى للفكر العربي في المراحل السابقة على الاسـلام في ضوء العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ،

التي أحاطت بـه وعملت على تكوينه وبلورته . ولا بـد من الاشارة الضرورية هنا الى اننا لكي لا نكون لاحقـاً عرضة للمفاجآت أو خيبات الأمل ، نقول منـذ الآن أن هـذا الجـزء من « المشروع » لن يرى مهمته في اقتحام الثغرات الكامنة في موضوع البحث ، بغية سدّها كيفما اتفق ، على نحـو وهمي تأملي تعسفي ، وذلـك باسم مطلب الكمال والشمول في البحث العـلمي ، التاريخي والتراثي وغيرهما . إن مثل تلك الثغرات سوف يشار اليهـا بالبنان ، إن كانت موجودة ، بهـدف التحريض على معالجتها في ضوء ما يمكن أن يجـدّ على صعيد الكشوف التاريخية .

٣ ــ دراسة المرحـلة العربية الاسلامية ــ الأولى (القرن السابع) . في سبيل انجاز ذلك سوف نعمل على التصدي لأمرين : آ) التحول الاجتماعي والاقتصادي الذي تميزت به هذه المرحلة ، من حيث الأساس ، ومن ثم تحديد الشروط الاجتماعية والاقتصادية لنشوء الاسلام وآفـاقه على هـذا الصعيد . ب) الاسلام وبنيته الايديولوجية (اللاهوتية الدينية) الملتمسة في القرآن والسنة المحمدية ، وفي فهـم الخلفـاء الراشدين والمحـدّثين الأوائل لهـذين المصدرين الاسلاميين . كمـا سنبحث في العوامل الأساسية الداخليـة والخارجية التي اسهمت في صياغة تلك البنية المركبة .

٤ ــ المرحلة العربية الاسلامية ــ الثانية (من القرن الثامن حتى نهـاية القرن العاشر) . وفيها تركزت السلطة السياسية في أيدي الأمويين ، والعباسيين من بعدهم . أما من طرفنا ، فاننا سنكرس لهـا الجزء الرابع من « المشروع » .

في هـذا الجـزء سنبحث في أهم المسائل المتصلة بنشوء وتبلور الدولـة المركزية. فهذه مثلت آنذاك حقلاً خصباً لنشوء وتبلور علاقات اجتماعية مركبة، اقطاعية واخرى ذات توجه بورجوازي تجاري مبكر ، ولنشوء واحتـدام صراع متشابك طريف بينهما ، بالاضافة الى وجود علاقات رقيقية ومشاعية قروية في اطار محدد . وتلك العلاقات سوف نعمل على دراستها في ضوء ما يطلق عليـه « اسـلوب الانتـاج الآسيوي » . وإتماماً لهذا البحث الاقتصادي والاجتماعي

والسياسي ، سنتعرض لعمليــة انحسار العلاقات ذات التوجــه البورجوازي لصالح العلاقات الاخرى ، الاقطــاعية .

في إطــار التوجه العام للنتائج والمعطيات التي سنصل اليها من دراســة البنية الاجتماعية والاقتصادية والبعد السياسي لتلك المرحلة الثانية ، سنعمل ، في أجزاء تالية ، على استقصاء الأوجه الرئيسية من الحياة الفكرية لهذه الأخيرة . وفي سياق ذلك سوف يكون علينا أن نأخــذ بعين الاعتبار حقيقة أن هذه الحياة نفسها تلقي ، بدورها ، ضوءاً على تلــك البنية ، موضحةً بدلالاتها أوجهــاً من هذه الأخيرة . كما أننا ، من طرف آخر ، سننطلق من أن تلك الحياة تحوز على استقلالية نسبية تجــاه البنية المشار اليهــا ، وأن لهــا ، في ضوء فهم هــذه الاستقلالية ، امتدادات تصل الى القرن الثاني عشر والقرن الرابع عشر .

أما من أجــل إنجاز هذه الدراسة الموسعة للحياة الفكرية المحددة أعــلاه ، فإنه سيتعين علينا أن نفرد لهــا حيزاً كبيراً مستقلاً من « مشروعنا » ، وبصورة خاصة في الأجزاء الأربعة التالية ، الخامس والسادس والسابع والثامن .

٥ ـــ في هــذا الجزء الخامس سنواجه مركبين من المسائل : آ) المذاهب الفقهية الاسلامية الرئيسية (الأربعة) ، وما حولها من مواقف ذات أهمية كبيرة أو صغيرة بالنسبة للبحث التأريخي والتراثي . ب) الفــرق الفكرية الرئيسية (المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية ، والشيعة ، والزنادقة) ، وما حولهــا من مواقف ذات أهمية كبيرة أو صغيرة بالنسبة للبحث التأريخي والتراثي .

٦ ـــ الفكر الفلسفي ، في توجهه المثالي والمادي . وسندرسه هنا في نطــاق استقصاء وتحــديد المواقف والتيارات الفكــرية المنطلقة من توجــه ديالكتيكي (جــدلي) ، ومن توجــه ثبوتي (ميتافيزيقي) ، أو مما يدور حــول هــذين الاثنين ويتداخل فيهما .

٧ ـــ الفكــر الاجتماعي (السوسيولوجي) .

٨ ـــ أما في هــذا الأخير من الأجزاء ، التي عليها أن تغطي المرحــلة العربية

الاسلامية ـ الثانية ، فاننا سندرس الموضوعين الكبيرين التاليين : آ) التصوف العربي ـ الاسلامي في صيغته الاولى ، البسيطة العملية « صيغة الزهد » ، ب) التصوف ـ الاسلامي في صيغته الثانية ، النظرية المتطورة ، « صيغة التفلسف » .

٩ ـ في هذا الجزء التاسع سنتناول المرحلة العربية الاسلامية ـ الثالثة .

وهذه تمتد ، أولاً من القرن الحادي عشر الى أوائل القرن السادس عشر ، حيث تمكن الاقطاع من الهيمنة بشكل شامل على الحياة الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية . كما تمتد ، ثانياً ، من أوائل القرن السادس عشر الى أواخر القرن الثامن عشر ، حيث تشرع الارهاصات الأولى للنهضة العربية (البورجوازية) في الإعلان عن نفسها .

وفي هذا الجزء سنركز جهدنا باتجاه سبر اغوار الحدين الكبيرين من هذه المرحلة أما هذان فهما آ) البنية الاجتماعية والاقتصادية واطارها السياسي . ب) الهيمنة الايديولوجية لتيارات ومواقف ايمانية دينية ، وصوفية طقوسية ، وفلسفية متالية موضوعية ، هي ، في التحليل الأخير ، تكثيف ايديولوجي لاحتياجات الواقع الاقطاعي السائد .

والحقيقة ، ان معالجة هذه الأمور ، المنضوية تحت إطار المرحلة العربية الاسلامية ـ الثالثة ، تضع نصب عينيها ، بالاضافة الى ذلك ، تسليط الأضواء على الحقبة التي ساد فيها العثمانيون في معظم الاقطار العربية منذ عام ١٥١٦ وحتى عام ١٩١٦ . إذ أن تلك المرحلة وهذه الحقبة تشكلان ، في أساس المسألة ، نسيجاً متجانساً في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية (الاقطاعية) .

ويبقى ضروريا أن نشير الى انه في أواخر الحقبة العثمانية كانت آفاق تحول اجتماعي بورجوازي ، ملفع بنضالات قومية ذات توجه انفصالي (عن الامبراطورية الاقطاعية العجوز) ، قد أخذت تعلن عن نفسها وتبحث عن مشروعية لها في ادغال عالم يحتضر .

وبناء على ذلك ، فنحن ننظر الى فترة أواخر القرن الثامن عشر (وقد

رو فقت بالغزو الفرنسي لمصر بأوجهه الاقتصادية والسياسية والثقافية والقيميّة المتحدرة من الثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى ، وبالارهاصات البورجوازية الجديدة في أقطار عربية متعددة ، مثل سوريا ولبنان) ، على أنها بدايات النهضة العربية الحديثة (البورجوازية) .

١٠ ــ مرحلة النهضة العربية الحديثة (البورجوازية) . وهــذه تبــدأ من أواخر القرن الثامن عشر ، وتنتهي في السنوات الاولى من فترة ما بعــد الحرب العالمية الثانية . إن هذه المرحلة هامة وذات دلالة كبيرة بالنسبة الى التطورات اللاحقة في الوطن العــربي .

ففيها تولدت بدايات النهضة التي أشرنا اليها . وفيها ، كذلك ، استنفدت هذه الأخيرة قدراتها وآفاقها تحت قبضة التواطؤ التاريخي الامبريالي الغــربي من جهة ، والاقطاعي الزراعي والعقاري في الداخل من جهة أخرى .

ومع تحقيق الاستقلال السياسي لأقطار عربية متعددة ومتباينة الى هــذه الدرجــة أو تلك في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ما قبــل الراسمالية وفي أساليب الحــكم السياسية ، كمــا في مستوى الوعي الاجتماعي ، تنتهي هــذه المرحلة في نطــاق الجزء العاشر .

أما معالجة تلك الأخيرة فانها سوف تضع أمامنا مهمة التصدي لقضيتين رئيسيتين :

آ) البنيــة الاجتماعية والاقتصادية ودور التواطــؤ التاريخي ، الــذي أشرنا اليــه ، في صياغة وضبط معــالم هذه البنية ، تلك التي سنجدها قاصرة واصلاحية وهجينــة .

ب) الحياة الفكرية التي تكونت وتبلورت ، في جذورها وأبعادها ومواقفها ، كذلــك قاصرة واصلاحية وهجينة .

١١ ــ المرحلة المعاصرة . وسوف ننطلق في دراستها من السنوات التــي مهدت لها ، ونقصد بذلك السنوات الأولى من فترة مابعد الحرب العالمية الثانية ، وحصول معظم الأقطار العربية على استقلالها السياسي .

في غضون دراسة هـذه المرحـلة سوف نركز مبضعنا ، على نحو خاص ، باتجـاه شعبتين :

آ) في الأولى منهما نعالج التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حدثت في مجموعة من الاقطار العربية ، مشيرين خـلال ذلك الى الحلقات النوعية الجديدة ، التي اسهمت في تكوين وبلورة وتحديد آفاق ما أصبح معروفاً تحت اسم « حركة التحرر الوطني والقومي » في الوطن العربي .

ب) أما الشعبة الثانية فتكمن في تقصي وتحديد « الاتجاهات » والمواقف الفكرية ، التي تكونت في تلك الأقطـار ، أو وفدت إليها تحت تأثير جمـلة مـن العوامل الداخلية والخارجية .

١٢ ـ يبقى الجزء الأخير ، الثاني عشر ، من « مشروع الرؤية الجـديدة ». في هذا الجزء سوف يتعين علينا أن نبحث في قضايا « الثورة الثقافية » في الوطن العربي وسنفعل ذلك من موقع علاقتها الضرورية بقضايا الثورة الاجتماعية ، تلك التي تتحدر ، كما سنبين لاحقـاً ، من مقتضيات واقع الحال في هذا الوطن ، والتي نعتبرها المضمون الطبقي الاجتماعي لوحدة عربية .

ومعالجتنا هـذه سوف تجد نفسها مدعوة الى التصدي لمهمة ذات أبعـاد نوعيـة ثـلاثـة :

آ) بعد متعلق بتقصي ورصد مقوما تالوعي الاجتماعي في أشكاله المهيمنة والثانوية في الوطن العـربي .

ب) وبعد خاص باستنطاق وتحليل هذه المقومات في علائقها مـع التراث الفكري العربي ، التي تشكل هي نفسها ، بأحـد المعاني ، امتداداً له ومظهراً من مظاهره التراثية . والاشارة الى ضرورة رؤية المسألة في علائقها تلك ، لا تتوقف عند فهم هـذه الأخـيرة بسياقها الايجابي ، بل تتضمن كذلك الإحاطة بسياقها السلبي . إذ أن المهم في ذلك هو اكتشاف عناصر الوحـدة والتناقض والصراع القائمة بين مقومات ذلك الوعي الاجتماعي من طرف ، وبين الفكر العربي في حلقاته السابقة على ذلك الأخـير من طرف آخر .

ج) أما البعد الثالث لمعالجتنا ، فيتحدد باستبار واستشراف **الآفاق المستقبلية** الايجابية (بمعنى الثورية) للحياة الفكرية في الوطن العربي . وذلك ضمن علاقة تساوق جدلي مع ممارسة « اختيار تاريخي تراثي » منطلق من احتياجات ومقتضيات الواقع العربي الراهن وآفاق تثويره الممكنة (وسوف نتكلم لاحقاً بمزيد من التحديد والتفصيل على مصطلح « الاختيار التاريخي التراثي » الذي نستخدمه هنا والذي يمثل أحد ركائز النظرية المقترحة في هذا البحث) .

والحقيقة ، ان ذلك البعد يشكل معلماً أساسياً من معالم هذا الجزء الأخير من « مشروع الرؤية » .

ويمكننا القول أن هذا الجزء الثاني عشر مضمَّن ، من حيث الأساس العام ، في هذا الكتاب (المقدمة) الماثل بين أيدينا . ومن هنا ، اي من موقع ذلك المنطلق الخاص والعام ، بمقدورنا ان نعتبر هذه **المقدمة** في الوقت نفسه **المحصلة** النظرية المنهجية لمجموع الأجزاء المندرجة تحت إطار « مشروع الرؤية » .

وفي سبيل مزيد من الافصاح عن مقاصدنا من الجزء الأخير من« المشروع »، نود التنويه بأمرين اثنين .أولهما يكمن في أننا، في تصدينا للقضايا النظرية المنهجية للتراث عموماً وللتراث العربي على وجه الخصوص ، انطلقنا من موقف تنهيجي تنظيري فحسب . ولكن ذلك تم في ضوء وفي سياق مزاوجة جدلية بين معطيات ومقتضيات البحث العلمي التأريخي والتراثي المعاصرة وبين اللحظة المحسوسة العينية ، التي نستنبطها من التاريخ والتراث العربيين والعالميين .

وحيث يكون الأمر كذلك ، فان الواحد من الطرفين يغني الآخر . وهذا يتم بصيغة الانتقال من المحسوس الى المجرد ، ومن الجزئي الى العام ، ومن المظهر إلى الجوهر القانوني ، ثم العودة من المجرد الى المحسوس الخ . . . واذا تحقق ذلك ، فاننا نكون قد تمثلنا عناصر التاريخ والتراث من موقع القانوني ، اي العام والضروري المشترك ، الذي يوحد بينها . كما نكون قد غطينا عملية هذا العام والضروري والمشترك من مواقع تلك العناصر .

أما الأمر الثاني الذي رغبنا التنويه به ، فهو أن ذلك الجـزء الثاني عشر سوف لن يكون صيغة ثانية مكررة لـ « المقـدمة » ، أي للجـزء الأول الذي نقرأ فيه . نعلن هذا على الرغم من أنه سيمثل المحصلة النظرية المنهجية والتطبيقية تلك ولكل الأجزاء التالية (من الثاني الى الحادي عشر) .

فنحن سوف نتعرض فيه لمسائل أخرى جديدة ، وذلك بالعلاقة الجدليـة التاريخية التراثية مـع القضايا المطروحة هنـا ومع الناتج التاريخي التراثي ، الذي سنكوّنه على طريق ما دعوناه بـ « الاختيار التاريخي التراثي » .

بعض تلـك المسائل الجـديدة يتصل بنقـد مبـدئي لنظـريات فلسفية سوسيولوجية بورجوازية وبورجوازية امبرياليـة ، تشغل ، بشـكل أو بآخـر وبدرجة أو بأخرى ، حيزاً من دائرة الوعي الاجتماعي العربي الراهن .

أما التصدي لتلك المسائل فانه سيجد في دراسة الخصوصيات التي يتسم بهـا الواقع العربي ، والعموميات التي توحـد بينه وبين أقطار أخرى من العالم المعاصر ، منطلقه الموضوعي الخصب، ولكن دونما انزلاق في مهاوي« التجريبوية » الضحلة . كما سيجد في المنهجية الجدلية التاريخية والمادية اداة البحث العلمي النافذة ، وهنا أيضاً دونما ارتداد الى « التأملوية » القاصرة .

وعلينا لاحقـاً أن نخضع تينك النزعتين لنقـد دقيق مركز انطلاقاً مـن قانون العلاقة بين الواقـع والفكر اذ أن هـذا القانون يشكل حجـر الزاوية في استيعاب تلك المنهجية لقضية تجاوز النزعتين المشار إليهما .

هذا يعني اننا ، في الجزء الأخير من « مشروع الرؤية » ، سنطرح قضيـة استنباط واكتشاف ضرورات الأخذ بتلك المنهجية في اطار الواقع العربي المعاصر وانطلاقاً منه نفسه أولاً ، وفي ضوء ما يقدمه لنا الفكر العربي التقدمي في سياقه التاريخي والآخر التراثي من مسوغات وحجج ثانياً . ونقصد بهذه الأخيرة تلك التي يمكن ان تدخل في نطاق ماسنسميه لاحقاً « الاستلهام التراثي » أو « التبني التاريخي » (وهذان كلاهما يندرجان تحت إطار « الاختيار التاريخي التراثي »).

وقد يكون مناسباً أن نبرز ، في هذا السياق، ما جاء ضمناً في الفكـرة

الأخيرة . ذلك هو أننا ، في هـذا الكتاب ، لا نميز الا تمييزاً نسبياً بين الجدلية المادية والتاريخية من جهة ، والجدلية التاريخية التراثية ، التي نعلنها نظرية منهجية مقترحة في قضية التراث عموماً والتراث العربي خصوصاً ، من جهة أخرى . ذلك أن موقع الثانية من الاولى هو بمثابة الفرع الى الأصل . وهذا اتضح ، كما سيتضح لاحقاً بمزيد من التفصيل ، من خلال التشابك الضروري بينهما . وقد قلنا ، في موضع سابق من هـذا الكتاب ، أن الجدلية التاريخية التراثية ليست أكثر من تخصيص تراثي للمادية التاريخية والجدلية .

وهكذا تبرز الفكرة المحورية في الجزء الثاني عشر من « المشروع » : انها تقصي ضرورات وابعاد وآفاق ثورة ثقافية في الوطن العربي الراهن في سياق ثورة اجتماعية اشتراكية وعلى ضوئها ، ثورة تنقل ذلك الوطن الى صيغة من الوحدة والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعلمي تتيح له الدخول الى رحاب القرن العشرين (والتهيؤ للقرن الواحد والعشرين) بآفاقه الانسانية الرحيبة اولاً ، ومن موقع تعميق علائقها مع الفكر العربي والعالمي التقدمي ماضياً وراهناً ومستقبلاً ثانياً (١) .

---

(١) في كتابنا (حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » ـ الوطن العربي نموذجاً ، دمشق ١٩٧٤ الطبعة الثانية ، نجد طرحاً أولياً لتلك الضرورات والابعاد والآفاق قدم من خلال مس" رفيق ، لم يكتسب طابع الشمول والتفصيل ، لقضايا التاريخ والتراث الفكري العربي .

٤

مستويان في استخدام المصطلحات

آ ــ لقد أبنّا ، في فقرة سابقة وعلى نحوٍ مجمل معمّم ، نمط تعامل القسم الأعظم من الكتاب والباحثين (الاكاديميين) والمثقفين العرب مع الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي : نمط تعامل الخالة زوجة الأب ، السيئة الشريرة ، مع أطفاله . أما الفارق بين أولئك وبين « الخالة » ، فيكمن في أن هذه الأخيرة تخطط بلؤم لكي توقع بين زوجها وأطفاله . بينما أولئك يعتقدون أنهم ، بنشاطهم الفكري ، يخدمون ذلك الفكر خدمة جلّى ، حين يتصدون له بطرائق مختلفة ومن منظورات فكرية متعددة متباينة . أما هذه الطرائق والمنظورات **فتشترك** ، بالرغم من تعددها وتباينها أو بفضله ، في أنها ، على هذا النحو أو ذاك ، مجانبة للفهم العلمي لمسألتي التاريخ والتراث عموماً ، وللفهم التاريخي والتراثي الجدلي على وجه الخصوص . وهذا الفهم علينا أن نبسط القول فيه في فصول لاحقة من هذه « المقدمة » .

إن طرائقهم ومنظوراتهم تلك تمثل ، كما سيتاح لنا التعرف على ذلك ، جوانب من ايديولوجية تسويغية مزيفة معرفياً ومزيّفة للواقع العيني المتسلطة عليه .

ونحن إذ نتصدى هنا لمهمة استقصاء وتكوين وصياغة نظرية منهجية في قضية التراث العربي ، فاننا نجد أنفسنا أمام مسألتين كبيرتين تلحّان للوصول الى إجابة دقيقة . الأولى منهما تكمن في ضرورة وشرعية القيام بنقد شامل لتلك الطرائق والمنظورات الفكرية ، وبالتالي للايديولوجية التي تشكل قاعها . وبعد ان يتاح لنا انجاز ذلك ، بصورة مبدئية ، نكون قد وضعنا

انفسنا وجهاً لوجه أمام المسألة الثانية ، الا وهي التصدي لعبء تكوين وبلورة نظرية منهجية تطمح ان تقدم ، في شخصها ، البديل العلمي لتلك الطرائق والمنظورات ، التي أثبتت ليس عجزها وقصورها المعرفي فحسب ، **وإنما كذلك** ، وبشكل يثير الانتباه ، خطورتها الإجتماعية والسياسية .

لقد تشكلت وتبلورت معظم تلك الطرائق والمنظورات ــ وسندرجها جميعاً تحت إطار « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » ــ في الوطن العربي ، بينما القسم الآخر يتحدر من مصادر خارجية . إلا أنها تبقى ، بهذه الصورة أو بتلك ، مشتركة في نقطة اساسية ، هي ملامستها قضية التاريخ والتراث الفكري العربي ضمن توجه لاتاريخي لاتراثي . وهي ، بصفتها هذه ، تمثل ضمن ما تمثله أحد الكوابح والمعوقات الأساسية على طريق الوصول الى موقف علمي متماسك من تلك القضية .

وفي سبيل ضبط العمل في نطاق هذه « المقدمة » الماثلة أمامنا ، نرى ضرورة تحديد تلك الطرائق والمنظورات الفكرية ، اللاتاريخية اللاتراثية ، تحديداً إصطلاحياً ، وذلك من أفق نظري منهجي يشرف على هذه الأخيرة وعلى البديل الذي نقترحه عنها ، أي الجدلية التاريخية التراثية . وعلى ذلك ، فإننا ندرجها ، من حيث الأساس ، تحت التسميات العامة التالية : ١) السلفوية ، ٢) العصروية ، ٣) التلفيقوية ، ٤) المركزوية الأوربية ، ٥) التحييدوية .

ولا بد من القول هنا بأن قضية بناء المصطلح العلمي او القريب الى العلمية ، تمثل وجهاً هاماً ومعقداً من اوجه المسألة المطروحة . فمن أجل ضبط صيغ الفكر الذي سيكون موضوع نقدنا ، وصيغ الفكر الذي سنطرحه بديلاً عن ذاك في هذا الكتاب ، كان لا مندوحة لنا من ان نمنح قضية ذلك البناء المصطلحي أهمية مبدئية خاصة . وقد حددنا في بداية هذا الكتاب موقفنا العام من هذه القضية ، حيث ابنا دواعي استخدامنا للمصطلحات الواردة هنا .

ولا سبيل الى التغاضي عن ان إشكالية المصطلح ، التي تهيمن على الفكر العربي الحديث والمعاصر ، تتحدر من واقعين . الأول منهما طارىء محكوم بالوضعية

الهجينة والإصلاحية والقاصرة ضمن هذا الفكر ، والآخر يكمن في طبيعة المسألة نفسها ، أي في تبـاين **دلالـة** المصطلح الفكري بالنسبة الى هـذا المفكر أو ذاك ، كما هو الحال مثلاً فيما يتصل بمصطلح « الوعي » أو « المادة » أو « الانتقائية » أو « الثـورة » الخ . . .

ولكـن ذلـك التباين في الدلالـة لا يعني غيـاب الدلالـة العلمية الدقيقة لهذا المصطلح أو ذاك ، بقدر ما ينطوي على تحذير للباحث من الانصياع الى **ما قد** يلصق بالمصطلح من دلالات خاطئة زائفة ، تمثل موقفاً ايديولوجياً خاطئاً زائفاً .

ونحن قد واجهنا في عملنا هـذا مثل ذلك الموقف الايديولوجي الخـاطيء الزائف لـدى من تصدى لقضية المصطلح الفكري العـربي من موقـع الفكـر اللاتاريخي اللاتراثي ، فأخضعناه لمبضع البحث النقدي .

ب ـ والآن ، في سبيل تحقيق مزيـد مـن الوضوح حـول استخدامنا للمصطلحات التي أدرجناها تحت إطار « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » ، ولمصطلح « الجـدلية التاريخية التراثية » ، لا بـدّ من التعرض لبعض النقاط المنهجية إذ أن هـذه التي ستنتصب امامنـا مجـدداً في موضـع لاحـق من هذا الكتاب (في القسم الثالث منه) ، وذلك عبر إثارة أوجه أخرى منها .

لقد انطلقنا في تصنيفنا للمواقف والنزعات ، التي تصدت للتراث العـربي وقضاياه المنهجية ، من الإقرار بوجود مستويين لهذا التصنيف :

اولاً ـ **مستوى ايديولوجي** نعمل على تحديده من موقع التأكيد على وجود موقفين اثنين من مشكلات العـالم المعاصر عموماً ، والوطن العربي على وجـه التحـديد :

آ ـ موقف يلتزم بمصالح الطبقـات الكادحة ، والطبقة العاملة الناهضة منهـا خصوصاً . وذلك على نحـوٍ يفضي من حيث الأساس والتوجه الممكن ، الى الالتزام بالاشتراكية نظاماً اجتماعيا واقتصادياً وعلمياً وسياسياً قادراً على انجـاز مهمات التقـدم الاجتماعي والوحدة الوطنية والوحدة القومية .

ب ـ اما الموقف الآخر فيلتزم بمصالح الطبقات المضطهدة والمناهضة ، في تركيبها وتوجهها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، للتقدم في الوطن العربي . وذلك على نحوٍ يفضي ، في حصيلة الأمر ، الى العداء للاشتراكية بمهماتها المشار اليها فوق ، ومناهضة انصارها ودعاتهـا .

الموقف الأول اقترن بنشوء وتبلور « اليسار العـربي » بـدءاً من فترة ما بعـد الحرب العالمية الأولى ، متجسداً عـلى صعيد البحث التراثي العـربي بأربع مراحل سنأتي عليها في القسم الثالث من هـذا البحث ، وتمثل الرابعـة

منها وضع النضج والجدّية . في هــذا الموقف الايديولوجي العام نتبين خطــاً مشتركاً بين تلك المراحل ــ نعني بين الثلاثة الأولى منها من طرف وبين الرابعــة الأخــيرة من طرف آخــر ــ .

اما هذه المرحلة الرابعة فتطمح النظرية المقترحة هنا تحت إسم « الجدلية التاريخية التراثية » ، مع مجموعة من الدراسات والتوجهات التي ظهــرت في السنوات الأخيرة ، الى ان تمثلها . ضمن هــذا السياق تُعتبر المراحل الثلاث الأولى تمهيداً ايديولوجياً (ونظرياً معرفياً بدرجةٍ ما) لهــذه « الجــدلية » . كما يمكن القول ، ضمن السياق نفسه ، بأن تداخلاً ما قائم بينها ، وخصوصاً بين الثلاثة الأولى ، مــع حيازة كل واحــدة منها على استقلالية نسبية تلقــاء الأخــريين .

اما الموقف الثاني على المستوى الايديولوجي لتصنيف الاتجاهات والنزعات التراثية ، فيتجــلى ، بوتائر وأشــكال وصيــغ مختلفــة ، في « السلفوية » في صيغتها الوثوقية وبمنحاها الإجتماعي المحــافظ عمومــاً ، و « العصروية » العدمية ، و « التلفيقوية » ، و « التحييدوية » بمنحاها البورجوازي الليبرالي الهجين عــامة ، و « المركزوية الأوربية » بدوافعها العرقية والامبريالية .

هاهنا على صعيد هذا الموقف ، يفصل تلك النزعات عن المراحل الأربــع (اليسارية) خط عريض عميق ، من حيث الأساس . ولكن في إطار هذه النزعات نفسها ، لا نجــد خطاً هرمياً متصاعداً متنقلاً من الواحدة الى الأخرى ، وإنمــا نتبين تداخــلاً وتشابكاً فيما بينها ، دون أن يُفضي ذلك الى إفقاد كل منهــا إستقلاليتها النسبية تجــاه الأخريات .

ثانيــاً ــ اما المستوى الثاني لتصنيفنا للمواقف والنزعات التراثية ، فهو ذو طبيعة **نظرية معرفية** . على هذا الصعيد من المسألة نواجه ، ايضاً ، موقفين متميزين تميزاً دقيقاً ، ولكن على نحــوٍ أكثر تشابكاً وتعقيداً :

آ ــ الموقف الأول ندرجه تحت إطــار « الفــكر اللاتاريخي اللاتراثي » .

ويتمثل بمجمل النزعات الخمس التي سميناها فوق ، إضافة ــ وهنا وجه المفارقة والطرافة ــ الى المراحل الثلاث التي مر بها اليسار العربي .

والحقيقة ، لا يمكن هاهنا سحب خط فاصل قطعياً بين الموقفين المومى اليهما . ذلك لأنه ، أيضاً على هذا المستوى النظري المعرفي ، تقوم بعض جسور بين « الجدلية التاريخية التراثية » وتلك المراحل الثلاث أولاً ، وبينها وبين بعض النقاط في النزعات الخمس اللاتاريخية اللاتراثية ثانياً .

هكذا وعلى نحوٍ يخدم سير البحث في الفصول التالية المكوّنة للقسم الثاني من هذا الكتاب ، تتضح أبعاد وآفاق ومسوغات المصطلحات التي استخدمناها في هذه « المقدمة » . ولكننا سوف نأتي ثانية على هذه المسألة . حينما نتعرض لـ « الجدلية التاريخية التراثية » . ولكننا آنئذ سنأخذ بعين الاعتبار أوجهاً أخرى لها ، مثل العلاقة بين الايديولوجيا والعلم ، بين النافع والحقيقي ، بين الفلسفة الذرائعية (البراغماتية) والجدلية التاريخية التراثية .

٥

« الإصطلاحية » في سياقهـا التطبيقي

آ ــ تبقى أمامنا مسألة المسوغات **النظرية المنهجية والمنطقية** لاستخدامنا تلك المصطلحات على النحو الذي سنقدمه لاحقـاً .

إننـا ننطلق في استخدامنا تلك المصطلحات من المستوى **الراهـن** ، الذي بلغته على صعيد التطور الفلسفي والمنطقي . هـذا يتضمن القول بأن شـروح وتفسيرات تلك المصطلحات، التي نواجهها في مجموعة من المعاجم العربية والأجنبية والتي لا تأخـذ ذلك المستوى بعين الاعتبار ، لا تلتقفها مثالاً على ما نفهمه هنـا تحتهـا (أي المصطلحات) (١) .

إن استخدامنا للمصطلحات المكونة لـ « الفـكر اللاتاريخي اللاتراثي » ، الذي نخضعه هنا للبحث النقـدي ، أي « السلفوية » ونظائرها « العصروية » و « التلفيقوية » و « التحييدوية » و « المركزوية الأوربية » ، إن استخدامنا ذاك في الحين الذي ننطلق فيه من موقع فلسفي منطقي ، فإننا نتبين أوجهـاً أخرى منه (ولا سيما الوجـه الايديولوجي) لا يمكـن إلا أن **تضمّن** في ذلك الفهـم . بصيغة أخرى نقـول ، لاستقصاء الدلالات الواقعية لتلك النزعات ، لا بـدّ من التمييز بين وجهين لهـا ، واحد نظري معرفي وآخر ايديولوجي . وقـد قمنـا بتطبيق هـذا الموقف المنهجي على دراستنا للنزعات المشار اليهـا . ونحـن إذ

---

(١) من تلك الشروح والتفسيرات ما جـاء ، مثلا ، في مقـالة لمحمد أحمد فـرج السنهوري « حول التلفيق بين أحكام المذاهب (الفقهية) » ففيه يرى أن المعنى اللغوي لكلمة تلفيق..هو « ضم الاشياء والملاءمة بينهـا لتكـون شيئاً واحـداً أو لتسير عـلى وتيرة واحـدة » . (ضمـن مجلـة الأزهر ــ عـدد خاص ، القاهرة ، ابريل ١٩٦٤ ، ص ٩٥٥) .

نميز بين ذينك الوجهين ، فإنما نفعل ذلك بغية استقصاء واكتشاف ما يمكن ان تنطوي عليه تلك النزعات من عناصر معرفية صحيحة مغيَّبة في لجة مواقعها اللاتاريخية اللاتراثية ، ووضعها في سياقها من الوجه الايديولوجي الذي يمنحها مشروعيتها التاريخية والتراثية . كما نفعل ذلك للتأكيد على الوحدة الجدلية الوثيقة بين ذينك الجانبين في شخص « الجدلية التاريخية التراثية » .

هذا أولاً . من طرف آخر وعلى صعيد التحديد المصطلحي لتلك الدلالات ، اي على صعيد التعبير المنطقي الاصطلاحي عنها ، فان المسألة تكمن في صوغ او اختيار الموقف المنهجي الذي يُنطلق منه لانجاز هذه المهمة . هاهنا نقول ، ان « المنطق ينبغي أن يُرى ويمارَس في تاريخه (وتراثه) ، وأن هذين الأخيرين ينبغي أن يُريا ويمارسا في منطقهما ... فاللحظة المنطقية الجدلية في مفهوم ما يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية ، حين تُبحث في وحدتها العميقة مع تاريخها (وتراثها) ، أي مع تاريخ (وتراث) المفهوم نفسه » (١) .

وحيث نأخذ بذلك الموقف ، فإنه لا تغيب عنا الإشارة الى أن التاريخ والتراث ، بصفتهما واقعين موضوعيين ، يحوزان على الأولوية الوجودية (الأنطولوجية) إزاء المفهومات (المصطلحات) التي تعبر عنها منطقياً (٢) .

إن مصطلحات تلك النزعات التي سميناها ، تخضع ، بما هي مصطلحات منطقية ، لذلك الموقف المنهجي ، الجدلي التاريخي التراثي . و « منطقيتها » تعني هنا ، ضمن ما تعنيه ، أن بنيتها الداخلية ، بما تنطوي عليه من تجريد وتعميم ، تجسّد وجوداً نظرياً منطقياً حاسماً ، بمعنى رئيسي ، **متحدراً من** الوجود الواقعي الموضوعي لما تمثله تلك النزعات ، **وموازياً له** ، في آن . أما كونه متحدراً من هذا الأخير ، فاشارة الى **أصوله** التاريخية التراثية . وأما كونه موازياً له ، فتعبير عن **استقلاليته النسبية** تجاه تلك الأصول .

---

(١) طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص ٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

وحيث يكون طرح المسألة على هــذا المنوال ، فإن إحدى المهمات الرئيسية للباحث في « الإصطلاحية Terminology » تكمن في تقصي المطابقة الضرورية بين « لغــة الاختصاص » المستخدمة في هــذا العــلم او ذاك وبين دلالاتها الواقعية الموضوعية. وهذا يعني أن ذلك الباحث يدرس« اللغة »، التي يستخدمها العلم ، بصفتها أحــد جوانب واوجه المنهجية العامة المطبّقة في هذه الدراسة .

من موقــع تلك الرؤية الاصطلاحية المنهجية ، اقمنـــا الأساس المصطلحي للنزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، وللبديل المقترح. وقد أخذنا ، في نفس الوقت ، بعين الاعتبار انــه من أجــل تشييد وتدعيم ذلــك الأساس نفسه ليس مــن الضروري الإحاطة بكل ما قد انجز على هذا الصعيد المصطلحي .

ذلك خليق بنا أن ننتبه إليه إنطلاقاً من أن هذه المسألة نفسها تخضع للمنطق التاريخي والتراثي ، منطق التجاوز الجدلي (نفي النفي) . إذ أن هذا الآخــير يضعنا امــام مهمة الحفاظ على العناصر الحية الايجابية من الماضي ــ بعــد أن نكون قد قمنا باستقصائها على النحو الذي سنفصل فيه لاحقاً ــ ، وذلك بــأن نرفعها الى صيغة متقدمة عبر صهرها بموقف جديد . أما الوجه الآخر لتلــك المهمة فيكمن في نفي ما قــد فقد تلك الحيوية الإيجابية ، أو كان بالأصل غــير حــائز عليهــا .

ب ــ والآن ، تبرز على صعيد « الاصطلاحية » مسألة الصيغة اللغـوية لجملة من المصطلحات التي استخدمناها في هــذا الكتاب . والمسألة هذه تتصل بـ « النسبة » الدالـة على **مذهبية منهجية** ما ، فلسفية ، أو دينية الـخ . . ، اي تتصل بما يقـابل تلك النسبة في اللغـات الغربية ، وهو اللاحقة (ism) .

فقد استخدمنا فيما سبق ، على سبيل المثال ، المصطلح « قومـوي » ، وانطلقنا ، في ذلك ، مما يلي : نقول (قوميــة) ، ونفهم تحتها وجهاً من أوجــه الانتماء الاجتماعي البشري ، ومن ثم ظـاهرة إجتماعية ذات سمات وخصائص محددة . ونقول (قومي) ، ونفهم تحتــه صفة أو إسماً لمن ينطبق عليه انتمـاء قومي ، دون أن نكون قــد أعلنا بذلك اتجـاهاً مذهبياً ما . ولكننا حين نقـول (قوموية) ، فإننا نفهم تحتهــا المذهب (وربما أيضاً التمذهب) الذي يأخـذ بـ « القومية » منطلقاً ومعياراً شاملين للنظر في مجموع ظاهرات المجتمع البشري. وبهــذا يغدو مصطلح (قوموي) تعبيراً سوسيولوجياً عمّن يتبنى ذلك المنهــج بصيغة أو بأخرى **وضمنــاً او صراحــة** ، اي تعبيراً عــن موقف سوسيولوجي مذهبي . ولكن مع الاشارة الى أن هــذا الأخير ، حيثما يستخدم ، فانه يمثـل تحديداً **وصفيــاً** موضوعياً ، قبل أن يدل على لحظة تقويمية تنطوي ، بدورها ، على لحظــة معيارية قدحية أو إطرائية .

وهــذا الــذي تواضعنا عليه اصطلاحاً ينطبــق على ما استخدمنا ومــا سنستخدمه من مصطلحات أخرى في هذا الكتاب ، مثل طائفوي ، وشيعوي ، وسلفوي ، وعصروي ، وتلفيقوي ، وتحييدوي ، ومركزوي أوربي الــخ . . . بحيث تدخـل « الواو » هنا بمثابتها « يــاء النسبة الــى » المذهب المعني . (وسوف نشير الى هــذه المسألة ثانية في سياق التصدي لمظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي في البحث التراثي) .

وبهذا نكون أمـــام مصدر صناعي نطمح أن نحـــل من خلاله مشكلة هامة من مشكلات القياس اللغوي . نقول ذلك ونحن نعـــلم أن هذا قد يثير اعتراض بعض الباحثين اللغويين . بيد أن مقتضيات القنونة اللغوية الدقيقة للمصطلحات المستخدمة لا مندوحة لنا عن أخذها بعين الاعتبار المنهجي المبدئي ، اذا أردنـــا للغـــة العربية الا تشكل عائقاً أمـــام البحث العلمي .

وخليق بنـــا هنـــا أن ننوه بأن استحداث مثل ذلـــك التدقيق المصطلحي أو ما يقاربه أو يتحرك في نسقه قد أخـــذ يطـــرح نفسه على أيـــدي رهط من الكتاب والمترجمين العرب منذ بضع من السنين وعلى نحـــو مبعثر . أما نحـــن فنأخذ به هنا نهجاً مبدئياً وشاملاً في حقـــله .

وقـــد حفزنا على ذلك أيضاً ما كتبه اللغوي الشهير الشيخ عبد الله العلايلي حـــول مثل هذه المسائل . ففي كتابه « أين الخطـــأ : تصحيح مفاهيم ونظـــرة تجديد (١) ، وفي حوار أجري معه في مجـــلة « الفكر العـــربي » (٢) ، يستخدم للتعبير عن اللفظ الاجنبي idéologie مصطلحين . الأول هو « فِكارة » ، دالاً برأيه ، على عـــلم الفكر . والثاني هو « فكروية » ، للتدليل على « المذهبية التي يؤديها (isme) » (٣) . ويشير بخصوص ذلك الى أن « زيـــادة الياء والتاء تجعلها مصدراً صناعياً » ، وان صاحب « لسان العرب » كان قـــد أثبت هـــذه اللفظة نسبة لـ « فكرى » كـ « ذكرى » (٤) .

---

(١) صـــدر في بـــيروت ١٩٧٨ .

(٢) بيروت ، عـــدد ٨ ـــ ٩ من عـــام ١٩٧٩ .

(٣) المصـــدر السابق ، ص ١١٥ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ونود أن نضيف الى ذلـــك ، أننا قبـــل أن نحسم الراي في المسألة المطروحة ، اجرينا حولها مناقشات مع جمـــع من الاساتذة . من هـــؤلاء الاستاذ الدكتور عبـــد الكريم اليـــافي . فلقـــد وافقني في حـــوار جرى بيننا بتـــاريخ ١٩٧٩/١٠/١٨ على مسألة محـــددة يتمحور الموضوع حولهـــا . تلك هي أنـــه بالرغم من أن مثل ذلك التدقيق المصطلحي غـــير مألوف في معاجم ومصنفات اللغة العربية ، فان سياق ومنطـــق هـــذه اللغـــة التاريخيين التراثيين لا يمنعان ، في أساس الأمر ، مـــن الاجتهـــاد

تلك الأمور كلها وما ينحدر عنها وما يترتب عليها من أوجه ونتائج ، سوف نواجهها في سياقها **العيني التطبيقي** . كما سيتاح لنا إدراك أهميتها الاصطلاحية المنهجية في حال التصدي لبعض ما يكتب حولها في المرحلة العربية الراهنة بأقلام مجموعة من المثقفين ، الذين وإن مثلوا ظاهرة مشروعة في ظروف **عامة** من العقم والضحالة ، فإن التصدي لهم وتعرية « عقمهم وضحالتهم » عبر تناول تلك الظروف وتعريتها أمر يدخل ، **كذلك** ، في نطاق البحث العلمي التاريخي التراثي .

و « الابتداع » على ذلك الصعيد . إذ أن مثل هذا السبيل يكوّن احدى صيغ المحافظة على تلك اللغة في جدليتها الخصبة مع التطور النظري المعرفي والاجتماعي . كما يكبح تحويلها الى فزّاعة ميتافيزيقية في أيدي الجهلة والمتزمتين ، يوجهونها ضد التطور عامة وضد تطورها هي نفسها بصورة خاصة .

القسم الثاني

التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر اللاتاريخي اللاتراثي

مدخل

الانطلاق من النزعات الخمس التي أتينا على ذكرها والتي تكوّن قسم منها في التاريخ العربي والوسيط ، والتوقف عندها ، ومن بعد ذلك الدخول مباشرة في عالم النظرية المنهجية البديل ، ان ذلك كله يحجب عن اعيننا امرين فائقي الأهمية . الأول منهما يتمثل بتلك الإرهاصات العميقة ، التي تحققت على أيدي مجموعة من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين العرب الاسلاميين على طريق تكوين تصور علمي دقيق حول مسألة التاريخ والتراث عموماً .

ولو فعلنا هذا ، أي لو بقينا معصوبي الأعين تجاه ذلك الأمر ، فإننا نكون قد وقعنا في مفارقة صاخبة . تلك هي أننا في الحين الذي نعلن فيه عن ولادة نظرية منهجية في قضية التراث عموماً والعربي خصوصاً ، نرفض أن ندرس المظاهر القابعة هنا وهناك في الماضي العربي والتي تتصل بتلك القضية ، اي نرفض التقيد بالموقف التراثي التاريخي الجدلي ، الذي ارتضيناه ، بالاصل، منطلقاً نظرياً لكل مشروعنا هذا .

اما الأمر الثاني فيحدد بالفكرة التالية ، وهي اننا بحجبنا تلك الارهاصات عن رؤيتنا نكون قد الغينا المقولة المبدئية التي تضيء مشروعنا في « الرؤية الجديدة » عموماً ، وفي الجزء الأول منه خصوصاً ، مقولة ان ذلك « المشروع » يريد لنفسه أن يكون الوريث الشرعي للارهاصات التنهيجية التنظيرية التاريخية والتراثية (العربية) المشار اليها ، ولكل ما يماثلها او يشابهها في التاريخ والتراث العالمي .

وحيث أن الأمر كذلك ، فإن التصدي لحركة التاريخ والتنظير التراثي العربية يغدو قضية لا مندوحة عنها . هذا يصبح ضرورياً على نحو خاص

اذا أخذنا بعين الاعتبار أن « السلفوية » في صيغتها الدينية ، التي سنتحدث عنها فيما بعــد ، كانت وما تزال تزعم أن الماضي العربي الاسلامي ، وخصوصاً المرحــلة الاسلامية الأولى منــه ، ذو توجــه احادي الجانب ، اي ذو أفــق سلفوي وثوقي وحيد (اعتقاد التجانس والانسجام) .

ولكننا إذ نرفض ذلك الزعم ، فإننا لا نقــع في واحد آخر مقابل يلح عــلى القـول ، من موقع تاريخي تراثي جدلي مزعوم ، بتوجه أحادي الجانب لذلــك الماضي العربي الاسلامي . اننا نسترشد بالماضي ذاك ، بآفاقه المستنيرة الخلاقة خصوصاً . ولكننا لا نتوقف عنده على نحو ماضوي ، كما سنبين ذلك لاحقــاً .

إن تلك الأوجــه ، بمجموعها ، تري ، إذن ، كم هــو ذو شــأن أن تسبق دراستنا للسلفوية ، في صيغتها المبينة فوق ، بتقصينا لحركة التأريخ والتنظــير التراثي العربية العامة ، الوسيطة والحديثة والمعاصرة (١). ولكن عبر استرشادنا بها في حوارنا النقدي ، التاريخي التراثي الجدلي ، مع ذلك الماضي ومع الحاضر ، وكذلك مع المستقبل الذي نعمل على رسم معالمه الأساسية ، بما ينطوي عليــه ذلك الفعل من صعوبات وإشكالات والتواءات .

---

(١) لم نشر هنــا الى المرحلة العربية « القــديمة » ، نظــراً لغياب حركة تأريخ وتنظير تراثي فيهــا بالمعنى المنهجي والتنهيجي لهــذه الأخيرة . وما نلقــاه فيها على هــذا الصعيد ، لا يخــرج من كونــه مواقف انسانية تمتزج فيهــا الاسطورة بالدين والفــن ، والهرطقة الساذجة في احيــان أخرى . ومــع ذلك سنشير في سياق البحث الى هــذا أو ذاك من تلك المواقف .

الفصل الأول

حول حركة التأريخ والتنظير التراثي العربية القروسطية

١
امتزاج واقع التاريخ والتراث العربي والفكري بحركة تاريخه وتنظيره تراثياً

لقد تكونت وتطورت حركة التأريخ والتنظير التراثي العربية الوسيطة بفعل اسهام كبير قدمه مجموعة من المفكرين والمؤرخين في إطار المجتمع العربي الوسيط ، ذلك الذي احتوى وضعاً طريفاً معقداً ، قائماً على وجود منظومة متعددة الأطراف من الشعوب .

وكانت تلك الحركة آنذاك نشطة وواسعة . واولئك المفكرون والمؤرخون ، الذين أسهموا في بنائها ، تميزوا من بعضهم بعضاً على صعيد تحدرهم الاجتماعي الطبقي والقومي . ولكنهم ، من طرف آخر ، انصهروا نسبياً في تضاعيف الأطر الحضارية العامة لذلك المجتمع (١) . أما ما نقصده بهذا الأخير فهو البناء الاجتماعي الذي شرع في التكون والتبلور في سياق عملية تراجع العلاقات البطريركية (الأبوية) ، من حيث الأساس ، منذ القرنين الخامس والسادس في الأجزاء الشمالية والوسطى من شبه الجزيرة العربية . كما تلاشى في صيغته العامة ، في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر ، حيث سقطت غرناطة عام ١٤٩٢ . فتكرست ، بذلك ، الهيمنة الشاملة

(١) زكي الارسوزي ، اللذي سننظر اليه في أحد المواضع اللاحقة من هذا الكتاب باعتباره ممثلا لـ « السلفوية » في صيغتها القومية ، ينطلق في فهمه للمجتمع العربي الوسيط من موقع النقاء بالدم والثقافة (انظر : زكي الارسوزي ـ المؤلفات الكاملة ، المجلد الأول ، دمشق ١٩٧٢ ، ص ٨١) . وهو اذ يفعل ذلك ، يجد نفسه مدعوا الى اعتبار ابن المقفع ، والفارابي ، وابن سينا ،والغزالي من « المستعربين » ، الذين كان لهم « تأثير سيء على الفكر العربي وعلى أسلوب بيانه » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٩) .

لعلاقات إقطاعية (منزلية) باطار سياسي هرمي منطلق ، ايديولوجياً ، من مصادرة الحق الالهي ، بعد ان كان القرن الحادي عشر قد فتح الطريق واسعة ممهدة أمام نشوء هذه الهيمنة (١) .

ولا شك أن تقصي ما كتبه أولئك المفكرون والمؤرخون في نطاق التأريخ والتنظير التراثي ، يشير ضمناً الى أننا ، كذلك ، مدعوون الى الكتابة عن **تاريخ التأريخ والتنظير** ذاك . وهذه المسألة تستبين أمامنا ، في معالمها المعقدة والزاخرة بالمحاذير والمواقف غير المتوقعة ، حالما نأخذ في اعتبارنا أن قطاعاً كبيراً من واقع التاريخ والتراث العربي الفكري الوسيط والحديث قد **امتزج** ، الى حدٍ طاغ ومثير ، بحركة تأريخه وتنظيره تراثياً على ايدي أولئك وغيرهم من مؤرخي ومفكري المرحلة التالية الحديثة .

وهذا يجعل من اللازب المبدئي ان يعمل الباحث على الكشف عن الواقع التاريخي الموضوعي ، أي عما يسمى ب « المادة التاريخية » ، مميزاً إياه بدقة من تفسيره وتقويمه اللذين يقدمهما المفكرون والمؤرخون . وذلك على الرغم من الصعوبات والاشكالات والمفارقات التي يمكن أن تنشأ في أثناء ذلك .

ذلك الأمر يتضح بمزيد من العمق ، حينما نستعيد في أذهاننا حقيقة ان بداية متماسكة لكتابة التاريخ العربي اقترنت بتوطيد اركان الدولة العباسية ، التي أتاحت لمؤرخيها الكثير من الامكانات لكتابة التاريخ السابق . وقد فعلت ذلك ومكّنت له على نحو يؤكد ويكرس ــ من بين أمور متعددة ــ مشروعية وجودها الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والايديولوجي ، اي بصورة تراثية تجعل من الماضي مطية لها (لحاضرها) . وقد تم ذلك بعد أن كان تاريخ الإسلام الأول قد أنجز تدوينه ، من حيث الأساس ، في أعقاب استلام اليمين ، إبان مرحلة عثمان ، زمام السلطة .

---

(١) انظر حول ذلك مثلا :

Weltgeschichte bis Zur Herausbildung des Feudalismus-Berlin 1977,5. 623.

كذلك : أ ي . ب . بتروشيفسكي : تكوين الدولة العربية الاسلامية ، مجلة « الثقافة الجديدة » ، عدن ١٩٧٦ ، ص ٨ .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحقب التاريخية اللاحقة كا نعليها أن تحصد الحصيلة : ركام من كتب ووثائق ومخطوطات « تاريخية » ، يقدم معظمها صورة تاريخية لموقف أولئك المؤرخين العباسين من الحقب التي ارخوا لها ولرغباتهم واحتياجاتهم الموضوعية والذاتية منها ، قبل أن تكون كتباً ووثائق ومخطوطات منطلقة من واقع الحال الوثائقي الذي خلفه السابقون الأسلاف .

وهي ، اذن بهذا المعنى ، **ايضاً** كتب ووثائق ومخطوطات « تراثية » . وهذا التعبير الأخير يستبدل عادة من قبل الكثير من الباحثين في مناهج البحث التأريخي بتعبير آخر ، هو « التزييف أو التشويه التاريخي » . بيد أنه وان كان يمثل تزييفاً ، فانه ، في نطاق الطرح المقدم هنا لقضية «التراث»، يجسد العلاقة الشائكة بين « الحدث التاريخي وتمظهره » أو « امتداده التراثي » .

ذلك الوضع يمنحنا شرعية القول بأننا نستطيع ، عبر النتائج التي يصل اليها مفكرون ومؤرخون في نطاق بحثهم لحقبة من حقب التاريخ الفكري العربي (والعالمي) وتقويمها تراثياً ، تخمين واستشفاف واستقصاء الملامح والآفاق البعيدة وغير المباشرة ، بل والمباشرة أحياناً ، للحقبة التاريخية التي عاش فيها أولئك . فكأنهم أرّخوا ، بذلك ، لمرحلتهم هذه . ولكنهم ، **في حقيقة الأمر** ، نظروا الى الحقبة الطامحين الى التأريخ لها على ضوء احتياجات مرحلتهم هم . ومع تأكيدنا على اهمية ذلك الأمر ، نبقى مدعوين الى الاقرار بوجود الحوافز العلمية الاكاديمية لدى من تصدوا له ، تلك التي تبرز أحياناً بصفتها مستقلة عن تينك الاحتياجات ، دون أن تخرج ، بطبيعة الحال ، عن كون هذه الاستقلالية نسبية .

ولا شك ان ذلك الموقف هو موقف تراثي بجذوره الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية . ودون التوقف كثيراً عند هذه المسألة (فلها موضع آخر من هذا الكتاب) ، نرغب في الإشارة الى أن أخذها بعين الاعتبار العميق ، سيشكل أحد مفاتيح الولوج الى فهم الفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، على النحو الذي سنعرضه في هذه « المقدمة » لـ « مشروع الرؤية الجديدة » .

إن الباحث المؤرخ الذي يكتب من وقـائع حدثت في حقبة منصرمة ، يفعل ذلك في ضـوء امكانات عصره هو . ويبقى مع ذلك ، أي من حيث هـو مؤرخ ، مطالباً بتقديمها من خـلال عصرها هي . ولكن هـذا التقديم يظـل ، في التحليل الاخير ، مشروطاً بمستوى اداة البحث العلمي التي بين يديه ، أولاً ، وبتوجهه الإيديولوجي ، ثانياً . وهذا ما يجعل الوصول الى النتيجة التالية أمراً ضرورياً ومشروعاً ، وهي أن ذينك العنصرين يمثلان ، على نحـو متوسّط ، الحصيلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث .

إن هـذه الإمكانية ، إمكانية تدخل عصر المؤرخ بعصر « المـادة التاريخية » المؤرَّخ لهـا ، تزداد اتساعاً وقوة لدى قيام الباحث بتقويم تراثي لتلك الأخيرة . بل إن مهمة الباحث التراثي تصبح هنا ، في الأساس ، قائمة على ضرورة تقـديم « المـادة التاريخية » **كما يقتضي** عصره هـو ، بالضبط .

والفكر العـربي ، الذي قدم إلينا طوال قرون عديدة في أوجـه ومظـاهر متعددة منـه وفي مجلدات ضخمة بصفتها ابحـاثاً في تاريخه يصعب حصرها ، **أُفقِـد** ، على هـذا الطريق حركته ومضمونه التاريخي الحقيقي . وذلك حيث قـاد هذا الوضع الى إبراز وتعميق النتيجة الوهمية التالية في أوساط كثـيرة من المؤرخين والباحثين في قضايا مناهج البحث في العلوم الإنسانية ، إن كان في الأقطـار العربية أو في مجموعة كبيرة من البلدان الأوربية (الراسمالية) . تلك هي أن الإقرار بوجود « عـلم » للتأريخ حائز على ما تحـوز عليه العلوم الانسانية الأخرى من مقومات ، أمر لا ينهض على أساس علمي ، بـل ينطلق من مصـالح ومواقف سياسية وايديولوجية خاصة بالآخذين بهـذا الإقرار .

ان تلك النتيجة المتصلة بالمؤرخ وبعـلم التأريخ ، يمكـن التوصل إليهـا ، فعـلاً ، **حـين لا نميز تمييزاً دقيقـاً بين مستويين من المسالة** ، مستوى التأريخ ومستوى التقـويم التراثي . وذلك على صعيد تنظيم ومنهجة البحث التاريخي والتراثي ، وصعيـد التصدي التطبيقي لظاهـرة فكـرية في سياقيها التاريخي والتراثـي .

٢

جـدلية الواقع والفكر العربي التاريخي والتنظيري التراثي

بغض النظر عن المرحـلة « الجاهلية » (١) ، التي يسود الاعتقاد حتى الآن بأنه لم ينشأ فيها فكر تأريخي وتنظيري تراثي (٢) ـ مع الاشارة الى وجود تقويم تراثي بهذه الصورة أو بتلك ـ نجد أن المراحل اللاحقة الممتدة من نشوء الاسلام حتى القرن الرابع عشر ، هي نفسها أيضاً لم تكن قادرة على انجاز خطوة نوعية عميقة على صعيد الفكـر التأريخي خصوصاً ، الا على نحـو جـزئي تمهيدي . نثبت هذا القول ، بالرغم من أنـه قـد تكوّن ، طوال تلك المراحل ، جيل واسع مـن الباحثين المؤرخين .

وقد يبدو أن في ذلك القول إشارة الى الإقرار بوجود مفارقة او تناقض بين الواقع العربي العيني ، الذيسجل نهوضاً حضاريا مرموقاً في الفترة الواقعة

---

(١) في الجزء الثاني من هـذا « المشروع » نعود لدراسة ما يمثله هذا المصطلح على الصعيدين الاجتماعي الاقتصادي والفكري ، وذلك في سياق توجيه نقـد له بوصفه « مصطلحاً » .

(٢) انظـر حول ذلك مثلا : تاريخ العرب قبل الاسلام ـ جواد علي ، اجـزء الأول (القسم السياسي) ، بغداد ١٩٥١ ، الفصل الأول (الجاهلية ومصادر التاريخ الجاهلي) . نشأة التدوين التاريخي عنـد العـرب ـ حسين نصار ، القاهرة ص ٥ ـ ٧ . تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ـ كلود كاهـن ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٣٤ ، حيث يتحدث المؤلف عن عـدم التأريخ عنـد العـرب ، دون أن يشير الى وجـوده في المرحـلة السابقة على المرحلة العربية الاسلامية . واخيراً : الصورة التاريخية لدى المؤرخين العرب في العصر الوسيط لـ G. Richter ، ليبنغن ١٩٣٣ . وقـد ترجم هـذا البحث الى العربية بعنوان : الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العـرب القـدامى ، (راجـع : مجـلة الفكر العـربي ، بيروت عدد ـ ٣ ـ ١٩٧٨ ، ص ١٨٣) ، وكأن تعبـير « العـرب القـدامى » مماثل أو مقابل لتعبير « العرب في العصر الوسيط » !

مابين القرن الثامن والقرن العاشر، من جهة ، وبين الصورة التأريخية والتنظيرية التراثية لهذا الواقع ، المتخلفة عنه نسبياً ، من جهة أخرى .

والحق ، إن هذا « التناقض » ليس أكثر من مشهد ظاهري . إذ أن تجاوزه يغدو وارداً حالما تمثل امام الباحث في هذه المسائل طبيعة العلاقة بين الواقع والفكر عموماً ، إضافة الى خصائص الفكر التأريخي والتنظيري التراثي . فهذه العلاقة ليست بسيطة مباشرة أو اشتقاقية (ميكانيكية) ، وبالتالي فهي لا تتم على نمط الصورة المرآتية . انها ، على العكس من ذلك ، معقدة ، حلزونية ومتوسِّطة . وتقتضي من الباحث ، لكي يحيط بأبعادها وآفاقها ، تيقظاً جدلياً عميقاً . وكذا الأمر فيما يتصل بخصائص الفكر التأريخي والتنظيري التراثي ، الذي يتسم ، ضمن ما يتسم به ، بمنطق داخلي خاص مستقل استقلالاً نسبياً عن المنطق الداخلي للواقع المادي .

على هذا النحو من النظر الى الأمور ، لم يعد وارداً ومشروعاً أن نرى في المعطى التالي لغزاً بعيد المنال ، وهو أن بعض الشخصيات الفكرية الرئيسية ، التي أسهمت في طبع المرحلة العربية الوسيطة بميسمها الفكري الخصب ، قد عاشت في الفترات الأخيرة من هذه المرحلة ، تلك الفترات التي كانت ، بحق ، ايذانا بانهيار وانحسار البنيان العربي الحضاري الوسيط .

فلقد جسدت تلك الشخصيات ، في نشاطها الفكري الفلسفي والعلمي الاجتماعي (السوسيولوجي) والطبيعي ، في نسق جدلي ، معالم جوهرية من التجربة الحضارية العالمية السابقة ، ومن تلك التي ازدهرت في نطاق المجتمع العربي آنذاك . وهذا يقود الى القول بأنهم جسدوا الحصيلة الأكثر تماسكاً والاكثر عمقاً وعمومية في التعبير عن تلك التجربة .

ان ظهور تلك الشخصيات (١) في مرحلة متأخرة زمانياً عن مرحلة الازدهار

---

(١) في طليعة هؤلاء يبرز ، على سبيل المثال لا الحصر ، جابر بن حيان (القرن العاشر) والبيروني وابن سينا (من القرن الحادي عشر) ، وابن رشد (من القرن الثاني عشر) ، وابن عربي(من القرن الثالث عشر) ، وابن خلدون (من القرن الرابع عشر) .

الحضاري العظمى في القرنين التاسع والعاشر ، لا يعني بحال أنها وُجدت ومارست أدوارها بدافع قواها النظرية الذاتية ، مستقلةً عن سياقها الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والايديولوجي . إنه يعني — في أحسن الأحوال — أنَّ تمثل مرحلة الإزدهار تلك تمثلاً فكرياً ، ينطوي على منحى شمولي ، كان قد اتضح او تبلور عبر مجموعة كبيرة من عمليات ذات أعمار مديدة من التفاعل والإنضاج والإخصاب المعقد على طريق التقدم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والفلسفي والعلمي الطبيعي والفني .

إن طرحنا للمسألة من ذلك المنظور ، أي وفق مقتضيات وخصوصيات العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع ، يخولنا ، بحق ، أن نرفض الصيغ اللاتاريخية واللاتراثية التي اكتسبتها هذه المسألة ، مسألة الواقع والفكر . كما انه يجعل من **وحدة** المجتمع العربي الوسيط مقولة تاريخية وتراثية ذات معادل واقعي . مع الإشارة ، بالطبع ، الى ان هذه المرحلة انطوت على تمايز بلغ حد الصراع .

إن التركيز على تلك الشخصيات (النماذج) ، أو على إحداها ، وهي ابن خلدون الذي يهمنا الحديث عنه هنا ، لا يعني في واقع الحال أن نغض النظر عن الإنجازات التي حققها المؤرخون والباحثون التراثيون في القرون الأولى من حياة المجتمع العربي عموماً ، والعربي الاسلامي خصوصاً .

بيد ان تلك الانجازات ، في مجملها ، لم ترتفع الى مستوى الوعي التأريخي والتراثي العلمي الدقيق . فلقد ظلت تتحرك ، من حيث الأساس وفي الخط العام ، ضمن إطار تعتمد فيه السردَ القصصي لحمةً خارجيةً لها ، وفي إطار من التلوينات الخيالية الطريفة . أما **انطلاقها** ، في ذلك **وفي الصورة الاجمالية** ، فكان من الشخصيات البطولية أو المثل الدينية والاخلاقية ، أو من هذه جميعاً ، مضافاً الى هذا حشد كبير من الكرامات والخوارق التي تحيل الظاهرة التاريخية ، في سياقها التراثي ، الى اسطورة ، قلما يستطيع الباحث فضّ اقنعتها واعادتها الى مصدرها الانساني الإجتماعي .

ومن هنا ، فان النقــد الذي وجهه ابن خلدون لمعظم المؤرخين الـذين تعاقبوا من قبــله ، كان وما يزال فائق الأهمية . فلقــد راى أنه إذا اعتمــد في الاخبار « على مجرد النقل ولم تحكم أصول العــادة وقواعد السياسة وطبيعـة العمران والاحوال في الإجتماع الإنساني ولاقيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لــم يؤمن فيهــا من العثور ومزلة القــدم والحيد عــن جــادة الصــدق » (١) . وهــو يثني على سابقيه ، وإن كان في كتبهــم (كالمسعودي والواقدي) « من المطعن والمغمز ما هو معروف عن الاثبات (٢) » .

وسوف نفرد لاحقــاً موضعاً آخر للحديث عن الاسهام الـذي قـدمه ابن خلدون في إقامة أساس علمي نظري لفهم المجتمع والتاريخ ، وبالتالي لصوغ عــلم إجتماع وعــلم تأريخ .

ومن بداهــة القول أن ذلك النقــد الموجه الى أسلاف ابن خلدون مــن المؤرخين لا يعني غضّ النظر عما حققوه من مواقف وآراء تشكل خطــوة ايجابية على طـريق الوعي التأريخي العــلمي . يكفي في هــذا الصدد أن نشير الى أن نظرية « الجرح والتعديل » ، التي تبلورت وتطورت انطلاقاً من « عــلم السيرة النبوية » وعلى انقاضه ، بما في ذلك ركنه الأساسي « الإسناد » ، قــد مارست دوراً خطيراً في تحــديد وبلورة ما سيسمى لاحقاً بـ « النقــد الداخلي » و « النقد الخارجي » للوثيقة التاريخية خصوصاً وللمادة التاريخية بوجه عــام .

وليس من شك ، إذن ، في أنــه ، في معرض التصدي لهذه المسائل ، مــن الضروري أن نستقصي المعــالم الرئيسية للارهاصات التأريخيــة والتراثيــة التنظيرية ، التي أعلنت عن نفسها على أيدي مؤرخين وباحثين قبل ابن خلدون . وهذا يعني بالنسبة إلينا أننا ، بذلك ، نكون قد تقصينا الرؤى والمواقف المنهجية التي انطلق منها هــؤلاء في فهمهم للتاريخ والتراث العربي . فنكشف ، عن هذا

---

(١) مقــدمة ابن خــلدون ـ المكتبة التجــارية الكبرى بالقاهــرة (مصر) ، بدون تاريــخ اصــدار ، ص ٩ .

(٢) نفس المصــدر والمعطيات السابقة ، ص ٤ .

الطريق ، الجسور العريضة أو الضيقة التي تربط بين تلك الرؤى والمواقف من طرف ، وبين مثيلاتها لدى المؤرخين والمنظرين التراثيين في العصر الحديث والمرحلة الراهنة من طرف آخر .

وسوف يتاح لنا التعرف على أن مثل تلك الجسور ممدودة ، مثلاً ، بين السلفوية القروسطية ، والسلفوية الحديثة ، والمعاصرة . وهي ممدودة كذلك بين بعض الرؤى والمواقف الجدلية من التراث في المرحلة العربية الوسيطة والأخرى الحديثة من جانب، وبين الجدلية التاريخية والتراثية من جانب آخر ، تلك التي ستشكل المنطلق والدليل المنهجي لـ « مشروع الرؤية الجديدة » في أجزائه التالية ، كما تشكل موضوع البحث الأساسي لهذا الكتاب الذي بين أيدينا .



٣

بدايات التاريخ والتنظير التراثي بين السلفوية والجدلية المستنيرة

آ ـ يمكن القول أن المجتمع العربي الوسيط (١) إتسم ، على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، بكثير من التعقيد ، بحيث أنه يمتنع على الدخول ، بصورة شمولية ، في « مخطط المراحل التاريخية الخمس » الشهير ، تلك التي تبدأبالمشاعية لتنتهي بالاشتراكية، مروراً بالعبوديةوالاقطاعية والراسمالية .

هاهنا نشهد أشكالاً من الإنتاج الاقتصادي الاجتماعي تقوم على أنها ١ً) غير حائزة ، كل منها على انفراد ، على قدرة الحسم والهيمنة على مستوى المجتمع كله ، وأنها ٢ً) وفيما نرى ، تشكل ، مجتمعةً ، ما سماه ماركس في حينه « أسلوب الإنتاج الآسيوي » .

والحق ، إن الانطلاق من ذلك المصطلح لفهم واستقصاء الخطوط الأساسية للمجتمع العربي الوسيط ، لا يجعلنا مقيدين بأساره **النظري** . إنما وجدنا أنه يشكل منظوراً **منهجياً عاماً** نستطيع ، عبره ، تحديد الموقع الاجتماعي والتاريخي لذلك المجتمع ، مع إمكانية اللجوء الى مصطلحات أخرى اقتصادية إجتماعية نرى أنها قادرة ، في سياق ذلك ، على أن تسعفنا . وحيث أننا سنعود

---

(١) لا نتعرض **هنا** ، كما يلاحظ ، للمراحل العربية السابقة على هذا المجتمع الوسيط بسماتها الاجتماعية والاقتصادية . أما السبب في ذلك فهو غياب الاتجاهات التاريخية والتنظيرية التراثية عن تلك المراحل ، تلك الاتجاهات التي تمثل موضوع البحث في هذه الفقرة . وسنعود الى ذلك ثانية في مواضع لاحقة .

الى هـذا الموضوع ذاته لاحقاً بكثير أو بقليل من التفصيل في الجزء الثاني والجزء الثالث والجزء الرابع من هذا « المشروع » ، ـ وذلك في إطـار التصدي للمجتمع العـربي القـديم منذ الألف الثالث قبل التاريخ الميلادي ، وللمجتمع العـربي الوسيط (١) ـ فإننا لا نجـد الآن ضرورة للتحدث عن تلك المسائل ، الا بقـدر ما يقتضيه بحثنا في الاطار الاجتماعي الاقتصادي ، الذي احتوى بدايات التأريخ والتنظير التراثي في المجتمع القروسطي .

إن « اسلوب الانتاج الآسيوي » ، كما حدده ماركس في العملين الأساسيين « مقـدمة في نقـد الإقتصاد السياسي » و « اشـكال الانتـاج السابقة علـى الراسمالية » ، ينهض على النقاط التالية :

غياب الملكية الخاصة للأرض . فهذه تمثل هنا ملكاً مشاعاً بين مجموعـة من الناس يكوّنون ، مجتمعين ، مشاعة . في حدود هـذه المشاعة الناهضة على العمل الجماعي التعاوني ، لاسيادة للملكية الخاصة ، وإنما ، في الحد الاقصى ، سيادة لحـق حيازة تلك الأرض . علماً أن هذا الحـق يمكن أن يورّث ، ولكن دون أن يتحول الى حـق بتملك خـاص .

أما النقطة الثانية فتتعلق بدور الدولة حيـال تلك المشاعة . وهذا الدور يظهر بوظيفتين ، تصريف وادارة الأشغال العـامة المتمثلة بأمور تحسين وسائل الري وشق الترع والسدود الخ . . أولاً ، والنهب المـالي والاستبداد السياسي ثانياً . كما تدخل في اطار ذلك وظيفة النهب الخارجي (الحرب) .

وفي سياق تحقيق تينك الوظيفتين ، يندمج الريع الذي تقـدمه المشاعـة الى الدولة ، بصفتها مالكاً ، بالضريبة التي تقدمها إليها ، بصفتها حاكماً . ومن ثم ، فشخص المالك يتحـد بشخص الحاكم .

كذلـك يجب إضافة الواقـع التالي ، وهو انه الى جانب ذلـك الشـكل

---

(١) هـذا يعني ، ضمناً ، أن المصطلح المشار اليـه « اسلوب الانتـاج الآسيوي » سيبرز أيضاً على صعيد المجتمع العـربي القـديم بمثابته منطلقـاً منهجياً سوسيولوجياً .

الاجتماعي الاقتصادي، يمكن أن توجد أشكال اخرى ، دون أن تكون قادرة على منح النظـام الإجتماعي القـائم طابعاً حاسماً .

إن تلك المعطيات سنعمل على تفحصها في ضوء الواقع الميداني للتـاريخ العـربي ، ولكن دون أن تكون ملزمة لنا على نحو تعسفي . مع الاشارة الى ان مصطلـح « اسلوب الانتاج الآسيوي » يمكن أن يكون غـير دقيق ، على الأقـل إنطلاقاً من ان المعطيات التي يتسم بهـا هذا الأسلوب الانتاجي ، أو معظمهـا ، وجدت في مناطق أخرى من العـالم غير آسيا (١) .

في المجتمع العربي الوسيط ــ من أواخر القـرن السابع وحتى بـدايات القرن الحادي عشر ــ تكونت ملامح مثل ذلك الأسلوب الانتاجي « الآسيوي » ، بما احتواه من مناح اقتصادية واجتماعية تشير الى اقطاعية والى راسماليـة تجارية مبكـرة ، إضافة الى « نمط (من) التملك العبودي .. لم يتطـور الى أسلوب سائد في الإنتـاج (٢) » .

فإذا تناولنا مظاهر أسلوب الانتـاج الآسيوي في ذلك المجتمع ، تبين لنـا انه قـد وجدت مجموعات فلاحية ريفية حائزة على حـد اساسي من الاستقلال الاقتصادي ، وذلك بحدود نشاطها الداخلي ، الذي يتيح لهـا أن تنتج في إطـار من الملكية العامة للأرض ، مع الاحتفاظ معظم الأحيان بأدوات الانتـاج الصغيرة في أيدي أفراد المجموعة الواحدة . وقد برز هـذا الوضع مشوباً بعلاقات قبليـة أبوية (بطريركية) ، ظلت تعايش المجتمع العربي الوسيط حتى انتهـاء مرحـلة ازدهاره في أوائل القرن الحادي عشر .

وقـد استغلت تلك المجموعات الفلاحيـة الريفية ، التي وجـدت اكثر

---

(١) انظـر في ذلـك : Weltgeschichte bis Zur Heraus, d.Feudalismus نفس المعطيـات سابقاً ، ص ٤٩٥ . انظـر كذلـك : يـون بانـو ــ التـكوين الاجتمـاعي الآسيوي في افـق الفلسفة الشرقيـة القديمة (مجـلة ــ الفكر الجديد ، ايلول وتشرين الأول ، ١٩٧٠ ، بيروت) . هنـا يقترح المؤلف مصطلح أسلوب الانتـاج « القبلي » بدلا من ذلك المصطلح ، ولكـن مع البقـاء في اطـار المضمون الذي اخـذ به ماركس.

(٢) اي.ب. بتروشيفسكي : تكوين الدولة العربية الاسلامية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص٨ .

ما وجـدت في حدود الامبراطورية الواسعة ، من قبـل الدولة المركزية الممثلة بالخلافـة وبالامارات المنتشرة في مجموع أرجـاء تلك الامبراطورية ، وكذلـك بموظفيها وعمالهـا وممثليها الذين أُقطعـوا اراضي كبـيرة او صغيرة . وهـذا ما جعـل تلك الدولة تظهـر متجسدة بصفتين ، صفة الحـاكم وصفة المالك ، الحاكم الذي ينتزع من تلك المجموعات ضرائب محـددة ، والمالك الذي يطالبها بحصته من الريع الإجمـالي .

ولكن تلك الدولة المركزية بفصائلها العليـا كانت ، في سبيل المحافظة على امتيازاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، تلجـأ الى إقطـاع رجالهـا واعوانهـا من العسكريين والمدنيين منـاطق واسـعة أو ضيقة يتصرفون بهـا ، بدورهم **ايضـاً** كحكام وكمالكين . فهم يحصلون على قسم من ريعها من الفلاحين والمزارعين الذين سلموا إياها ، تاركين لهؤلاء ما تبقى من المنتجات . أما ذلـك الريع نفسه فقـد حمـل كذلك طـابع الضريبة ، التي يقدمها أولئك الفلاحون والمزارعون لأعوان الدولة المشار إليهم .

عـدا ذلك ، كانت هنالك في حالات أخرى ضريبة تدفع مستقلة عن الريع . وكان قسم مما يقدم من ريـع وضريبة لأولئك المقطعين من عسكريين ومدنيين ، يذهب الى خزينة الدولة المركزية العليـا ، التي يمثل الخليفة فيهـا المشرف الأول عليهـا . ويبقى القسم الآخـر منـه في جيوب أولئك .

وتجـدر الإشارة هنا الى ان الفلاحين والمزارعين ، مثلهم في ذلك مثـل المقطعين ، لا يملكون الأرض التي يعملون عليهـا ، بل لهـم حـق الحيازة ضمن الشروط المشار اليها فـوق ، ليس إلا . اضافة ، بالطبع ، الى انهـم يملكون احياناً أدوات انتاجهم الشخصية .

إن حـق الملكية يتركز بيد السلطة العليـا من الدولة المركزية . ومن هنا لم تتح للمقطعين ، في الحالات الرئيسية العـامة ، إمكانية التملك ، وفي حـالات اخرى عديدة ، ايضاً إمكانية التوريث . هذا طبعاً مع التأكيد على انـه قد وجد فلاحون ومزارعون كانوا يملكون قطعاً من الأرض ويتصرفون بهـا ، وعلى انـه

قد وجد من العسكريين والمدنيين من ملك الكثير من الضياع والعقارات ، خصوصاً في مراحل السلطة الاموية (٦٦١ ــ ٧٥٠) .

إن ذلك الوضع المركب والمتداخل باطرافه المكونة له ، بلور نمطاً من العلاقات ذات التوجه الاقطاعي المتميز عن النمط الاقطاعي الكلاسيكي (في أوربا الوسيطة) ، نمطاً لا يمكن فهمه بعيداً عن الدور الذي مارسته الدولة المركزية في امبراطورية مترامية الأطراف ، اي بعيداً عن « أسلوب الإنتاج الآسيوي » العتيد .

في سياق وإطار تلك العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المعقدة ، نشأت وتبلورت وتنامت المدن الرئيسية بصفتها مراكز اقتصادية وثقافية احتوت في جنباتها آفاق تقدم راسمالي تجاري وهذا الأخير اتسم ، بدوره ، بتنامي الراسمال التجاري والراسمال النقدي (الربوي) ، وبتوظيف قسم منهما في خدمة الانتاج البضاعي .

وقد برز « الراسمال الصناعي » هنا بوتائر ملحوظة . فهو « يمر ، بشكل عام ، **بثلاث حلقات** ، هي التداول ، ثم الانتاج ، واخيراً مرة أخرى التداول . كما يمكن النظر الى هذا الراسمال من زاوية **وظيفته الاقتصادية** .

ففي الحلقة الأولى من نموه ، اي التداول ، يكتسب طابع الراسمال النقدي ، و في الحلقة الثانية طابع الراسمال الانتاجي ، وفي الأخيرة طابع الراسمال السلعي » (١) .

أما الراسمال التجاري ، فانه « ينفصل نسبياً عن الراسمال الصناعي . والذي يدقق في الأمر ، يجد أن هذا الراسمال التجاري ما هو إلا الحلقة الثالثة من حركة الراسمال الصناعي » (٢) .

ان تلك الدورة المتعلقة بنمو وتطور الراسمال الصناعي ، قد وجدت

---

(١) انظر كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » ــ الوطن العربي نموذجاً ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥١ .

في المجتمع العربي الوسيط في مرحلة ازدهاره ، محققةً وجوداً ملحوظاً على صعيد التراكم والادخار النقدي وتوظيفهما في خدمة التبادل السوقي .

ولكن الرأسمال التجاري والرأسمال النقدي كان قسم كبير منهما يتحول الى نقد مجمّد أو الى مشتريات ومقتنيات عقارية ، فاقداً بذلك وظيفته الانتاجية . هذا بالاضافة الى ان التقدم التقني العلمي لم يستطع ان يقود الى إحداث تحول صناعي شامل ، نظراً لتباين امكانات التطور التقني العلمي في المقاطعات المختلفة من الامبراطورية الواسعة ، ولكثافة السكان الكبيرة التي لا تحرض على الاكتشاف والاختراع التقني العلمي في خدمة الإنتاج الاقتصادي .

اما على الصعيد السياسي ، فإن حاملي لواء تلك العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة لم يتح لهم ، يوما ما ، ان يمتلكوا السلطة السياسية بصفتهم طبقة مستقلة لذاتها . فقد كانوا يلهثون وراء مطالب وحاجات السلطة المركزية واعوانها الكثر من الأمراء والعسكريين والموظفين الكبار المقطعين واعوانهم المنتشرين في المدن الرئيسية .

لقد ظلوا يتحركون ، من حيث الاساس ، في ظل العلاقة المعقدة المركبة بين السلطة المركزية العليا واولئك المقطعين والأعوان أولاً ، وبينها وبين المجموعات القروية التي اتينا على ذكرها فيما سبق ثانياً ، واخيراً بينها وبين الإستطالات الرقيقية التي اتسع وجودها طرداً مع اتساع حركة الفتوح لبلدان أجنبية ثالثاً ـ فهذه البلدان قدمت جيشاً من الرقيق الأبيض والأسود والأصفر والأسمر (١) .

ولقد نشب صراع معقد في اشكاله وفي آفاقه وفي موازين قواه ، حُسم شيئا فشيئاً وعلى نحو مثير ، لصالح الاقطاعية . ومن المحقق أن ذلك قد تم تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية ، كان في طليعتها ان نشوء

(١) قارن ذلك ب : Welt. b. Zur Heraus. d. Feudalismns
نفس المعطيات سابقا ، ص ٦٢٢ ـ ٦٣٧ . ومكسيم رودنسون ـ الاسلام والراسمالية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٣٥ ـ ٤٤ . و H. Ley ـ دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ، برلين ١٩٥٧ ، ص ٢١ ـ ٥٧ .

وتبلور العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة لم يخرج عن حضن وظل ذلك المركب من العلاقات بمناحيها المتعددة ، والمنحى الاقطاعي من ضمنها . كما أن عملية النشوء والتبلور تلك لم تتعد ، في وظيفتها الإقتصادية ، إطار العدو اللاهث وراء تلبية احتياجات وتطلعات القوى الاجتماعية المتحركة في حدود ذلك المركب من العلاقات ، والاقطاعية منها خصوصاً . وهذا ما جعلها عاجزة على الخروج يوماً ما عن كونها أحد أوجه مجتمع متعدد الأشكال الاجتماعية الانتاجية .

بالاضافة الى ذلك ، نواجه عملية تسعير الحركات القومية في إطار الشعوب غير العربية ، المنضوية تحت راية الدولة العربية الإسلامية . وقد نمت هذه العملية متخذة ، في أساس الأمر ، منحيين ، واحداً مشروعاً تبلور تحت ضغط الإقطاع الأموي الشوفيني ، وآخر شوفينياً قاده إقطاعيو تلك الشعوب ضد الاقطاع العربي ، السيد الأول ، جاعلين من هذه الأخيرة دريئة وواجهة صدام .

وقد ظهر هذا المنحى الثاني ، كما لو أنه موجه ضد الشعب العربي كله . أو بتعبير أدق ، أريد له أن يظهر كذلك . ولكنه كان **بالأصل** صراعاً بين اشراف (إقطاعيي) العرب الذين الحوا ، بدافع الحماية لمصالحهم وامتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية ، على أن « العرب خير امة اخرجت للناس » ، وبين نظرائهم من الشعوب غير العربية ، وخصوصاً الفرس منهم ، أولئك الذين عبأوا طبقاتهم الكادحة المضللة ايديولوجياً ضد الشعب العربي عامة (١) .

والجدير بالانتباه أن ذلك الصراع أخذ يتضح ويعنف ، على نحو مسلح

---

(١) في « ضحى الاسلام » ، الجزء الأول ، الطبعة العاشرة ، ص ٤٩ ـ ٧٨ ، ٢٢ ، يلامس احمد امين ملامسة بسيطة، غير دقيقة، الاطار الطبقي لـ« الشعوبية ».وهو يفعل ذلك خصوصاً حينما يقدم رداً على ابن قتيبة ، الذي يرى ان هذه الظاهرة انتشرت اكثر ما يكون في أوساط « السفلة والحشوة وابناء اكرة القرى » . أما رد احمد امين على ذلك ، فهو ان الشعوبية لم تظهر في صفوف اولئك فحسب ، وإنما كذلك لدى الأشراف ، الذين كانت « حركتهم سرية خفية لا يجرءون ان يظهروا بها » . (ص ٦٢) .

احياناً ، وفكري ايديولوجي احياناً اخرى . وكان وراء ذلك عوامل متعددة ، منها تعاظم النزوع الى حيازة الملكيات الضخمة من قبل السادة العرب الامويين ، المدنيين والعسكريين ، وكذلك من قبل إقطاعيّي الشعوب الأخرى .

إن واقع ذلك الصراع اسهم ، الى حد كبير ، في زعزعة مركزية الدولة . وفتح الأبوا ب العريضة امام حركات الانفصال والانسلاخ عنها . بيد ان ذلك كان يجد امامه ، بعض الأحيان ، عوائق جدية ، في طليعتها طبيعة العلاقة التي كنا تحدثنا عنها فيما قبل بين تلك الدولة وبين المقطعين وأعوانهم .

وبطبيعة الحال ، كان حرياً بمثل ذلك الواقع أن يتحول الى أرض خصبة كل الخصب لاستقطاب هجمات الاقطاع الخارجي ، المتعطش للدماء تحت كل قناع ، ممثلاً بالبويهيين ، فالأتراك ، فالصليبيين . وهذا ما ادى لاحقاً الى انهيار البنيان الاجتماعي العربي ، بما فيه او في طليعته العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة .

اخيراً من الضروري أن نتعرض لوجه من اوجه العلاقة بين الدولة المركزية وبين الاقطاع ، له طابع عام جوهري . ذلك الوجه يُلتمس في عنصرين ، هما **الضرورة والقسر** . فالدولة تلك اشترط وجودها ، اقتصادياً ، بجملة من العوامل ، التي تبرز « الأرض » بصفتها واحداً رئيسياً منها . اما هذه الأرض فإن قسماً كبيراً منها قد اقطعته الدولة المركزية العليا لكبار العسكريين والمدنيين من أعوانها وأعوان أعوانها .

والجدير بالانتباه أن هؤلاء الاقطاعيين (المقطعين) لم يكونوا في موقع القادر على التصرف الكامل بتلك الأرض وتملكها . فلقد كان حق التصرف الكامل بالأرض وحق تملكها أولاً وأخيراً من نصيب الخليفة والفئة السلطوية ، التي يقف هو على رأسها ، في إطار الطبقة الكبيرة ذات الشخصية الهجينة ، الاقطاعية والراسمالية التجارية . فتلك الفئة بقمتها الخليفية هي المخولة بمنح أو بانتزاع أرض ما من هذا الاقطاعي أو ذاك .

هاهنا ، في تلك الخصيصة ، نواجه إحدى الحلقات الأساسية ، التي تميز

الإقطاع العربي من الاقطاع الأوربي في العصر الوسيط . وهو تميز ذو شـأن . فعلى اساس بنية ذلك الاقطاع العربي ، انطلقت الهجمات العاصفة المدمرة على المظـاهر المتعددة للعلاقات الراسمالية التجارية المبـكرة : إن ارتباط السلطة المركزية باقطاع الأرض ارتباطاً ضرورياً كان ، في حقيقة الأمر ، تعبيراً عن علاقـة تضايفية بينهما . فقـد كمن وراء هـذه الأخيرة تواطؤ ضمني بين كلا الطرفين ، انفرط عقـده آخر الأمر لصالح الاقطاع الحرون .

فالدولة المركزية ، التي انبثقت في إطارها وظلها وعلى أضوائها المظـاهر المتعددة لعلاقات راسمالية تجارية مبكرة ، كانت في نفس الوقت بحـاجة مبدئية الى الاقطاع ، ممثلاً بنخبة مدينية ارستقراطية وبمجموعة متنامية تباعـاً مـن القـواد العسكريين ، الـذين التحقوا بميادين الأدارة العسكرية والسياسية والاقتصادية بعـد انجـاز مهماتهم في الفتوح العسكرية واستقرارهم ، الى هـذا الحـد او ذاك ، في البلدان المفتوحة .

وعلى ذلك ، فقـد كان مجموع الاقطاعات الخاضعة للفئة العليـا ، بمـا في ذلك المناطق التي تقـع مباشرة في حوزتها ، هو الاطـار الفعلي الذي احتوى السلطة المركزية بدعائمها الاقتصادية من تجارة واسعة وصناعات متنوعة ذات وتائر ومستويات عاليـة ، ضمن حدود تلك المرحلة .

إن احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصـادية والسياسية ، كان منوطاً بسيادتها على الاقطاع المنضوي تحت إطارها ، وعلى التجمعات الريفية المشاعية والمختلطة الخاضعة مباشـرة لسلطة هـذا الاخـير ، والتي كانت تشكل عناصر تشويش ، وأحياناً عناصر خطـر على تلـك السلطة . ذلك لأنها كانت ، في أحوال عديدة ، خاضعة لتحريض وتحريك المقطعين انفسهم ضد النخبة في مركز الخـلافة .

ولكـن السيادة التيوقراطية للسلطة المركزية تلك قادت ، في حينه ، الـى إضعاف نفسها أولاً ، والى حتفها اخيراً. فالاقطاع، المسيطر عليه في هذه الحال، لم يتـح لـه أن ينمو بخطا واثقة مستقلة ، وذلـك بسبب من حيازة النخبـة

التيوقراطية المالكة لحق انتزاع الأرض من يدي صاحبها المؤقت (الشكلي) متى شاءت . وقد كان هذا يحدث خصوصاً حينما كانت تلك النخبة تشعر بأن مصالحها الاقتصادية والسياسية مهددة من قبل عمالها في الأمصار البعيدة ذوي النوازع الانفصالية .

ومن هنا ، فإن العفيف الأخضر على حق ، حيث يرى بأنه « لم توجد في تاريخنا الملكية الخاصة التي كانت بمنجى من المصادرة والضرائب .. والمرة الأولى التي دخلت فيها الملكية الخاصة بمفهومها الروماني بالعالم العربي كانت مع الحملة الفرنسية (١) » .

وقد ادى ذلك الى عرقلة عملية نشوء وتبلور وتطور وحدة اقتصادية متماسكة وذات طابع إستمراري على مستوى المجتمع بكامله . فإن ضعف السلطة المركزية تجاه الاقطاع ، النزاع الى الإنفصال ، وتجاه عناصر التشويش والخطر المشار إليها فوق والبعيدة عن مراقبة السلطة لها على نحو مباشر ، عبر عن ضعف نفوذها في إطار ذلك المجتمع ، وعن تعاظم نزوعه ذاك نحو الانفصال السياسي والاقتصادي .

هاهنا يكمن معقد الإشكالية : **في كلتا الحالتين ، تعاظم ، وتضاؤل** سيادة السلطة المركزية على الاقطاعيين المجردين ، في الخط العام ، من حق التملك والتصرف المطلق بالأرض ، كان الأمر يقود ، على نحو لامساومة فيه ، الى إضعاف وتحجيم تلك السلطة والإقطاع **معاً** . ولكن ذلك لم يكن لصالح واحد منهما ، وإنما لصالح علاقات إقطاعية تكونت لاحقاً ــ في احضان ذلك الوضع المزدوج المركب وبصفتها إمتداداً إنحدارياً لذلك الاقطاع ــ متسمة بشكل منزلي بدائي ، وبالتبعثر والمحلية وسيادة الاجنبي .

كما ان ذلك الوضع اسهم في تأجيج الحركات الفلاحية المشوبة بآفاق عبيدية (رقيقية) ، والتي وجدت نفسها امام ابواب مسدودة ، مضطهدة ومسحوقة من قبل قطبي الرحى ، السلطة المركزية وامتداداتها الإقطاعية .

---

(١) العفيف الأخضر ــ الاقطاع (ضمن كتاب نشر فيه البيان الشيوعي) ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٢٦٤ .

كما وجدت امامهــا مزيداً من الفرص للانتفاضة ولتعريف الآخرين بوجودها . ولكن ذلك كان يتم فقط الى حين ، حيث يكتشف الآخرون ، **الخصوم المتآخون** أو الأصدقاء اللدودون ، خطرها وضرورة القضاء عليها .

إن إضعاف وتحجيم الإقطــاع ، بسبب لهاث الاقطاعيين وراء الخليفــة (السلطة المركزية) ضماناً لسكوته عنهم تجاه سياستهم الضرائبية التي يخضع لهــا الفلاحون والصناعيون والحرفيون الصغار في مناطق نفوذهم ، كان يعني ، في نفس الحــين ، إضعاف وتحجيم هــذه السلطة في حــدود مسائل الغلاّت والدخول الزراعية والماليــة التي كان عليهم أن يقدموها لها في فترات محددة . من طرف آخر وبشكل متبــادل ، كان تعاظم قــوة أولئك الاقطاعيين يشترط مجابهتهم لتلك السلطة ، على نحــو استنفد منهم إمكانات ضخمة في حقــول السقاية والزراعة والتجــارة .

في كلا الحالين ، كانت الأمور تسير ضد الطرفين معاً .

وفي سياق ذلــك ، كانت مظاهر العلاقات الراسمالية التجارية المبكــرة تتأثر ، على نحو مدمّر ، بهذا الوضع . ذلك لأن وجود هذه الأخــيرة ارتبط ، تاريخياً ، بوجود ذينك الطرفين ، السلطة المركزية والاقطــاع : الطرف الأول بضعفه وعجزه عن تقــديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر ومتميز لهــا ، والطرف الثاني بموقفه السلبي ــ الهجومي من هذه السلطة ، وبالتالي من تلك العلاقات .

إضافة الى ذلك ، تبرز الإنتفاضات الفلاحية الشعبية هنا وهناك ، تلــك التي وجدت نفسها مضطهدة من السلطة المركزية وامتدادها الاقطاعي ، دون أن تتاح لهــا إمكانات الإندغام بالقوى الراسمالية التجارية والتحول معها الى موقع جــديد بقيادة هــذه القوى .

ذلك هو الواقع الذي جعل من العلاقات الراسمالية التجارية المبكــرة ليس اكثر من إرهاصات ، تعلق نموها وتطورها أو ضمورها واضمحلالها بنمو وتطور او ضمور واضمحلال الاقطــاع نفسه ، الــذي عايشهــا وصارعهــا في إطــار السلطة المركزيــة .

ب ـ هكذا تبدو الآفاق الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية للمجتمع العربي الوسيط : معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومترعة بالتوقعات الخصبة أحياناً والضحلة أحيانا أخرى . إنها آفاق « زئبقية » ، سمتها الخاصة تكمن في مدٍ وجزر متلازمين ، دون أن يكونا دائما متكافئين ، ولكن لينتهيا ، حيث استنفدت آفاقهما سوية ، الى وليد إقطاعي ذي شخصية ووظيفة إجتماعية متميزتين ، الى درجة واضحة . وقد غدا ذلك الوليد ، في مراحل لاحقة وحتى القرن التاسع عشر ، عجوزاً هرماً يقوم في وجوده على طبقتين كبيرتين ، السادة الملاك مطلقي التصرف والتملك ، والاقنان والمزارعين المرابعين أو المخامسين فاقدي الملكية .

في إطار ذلك الواقع ، لم يكن للحركة التأريخية والتنظيرية التراثية العربية الوسطوية أن تكتسب مساراً مغايراً له ، من حيث الأساس ، أو أن تتجاوز حاضنتها الاجتماعية والسياسية والايديولوجية العامة . فكانت ، **هي كذلك** ، معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومترعة بالتوقعات الخصبة والضحلة . لقد ظلت متارجحة متعثرة بين مجموعة من المواقف والرؤى حتى القرن الرابع عشر ، حيث استطاع أخيراً ابن خلدون في هذا العصر أن يمنحها وضوحاً نظرياً عميقاً وحاسماً ، في حدود البناء الاجتماعي العربي الذي اتينا عليه بايجاز ، فيما سبق .

وقبل ولوج عالم النظرية الخلدونية في التأريخ ، يتوجب علينا أن نلاحق الحركة التأريخية والتنظيرية التراثية في المراحل السابقة ، أو على الأقل أن نعاين معالمها النموذجية .



ليس في وسعنا التأكيد ، كما أشرنا فيما سبق ، على أنــه وجد في « العصر الجاهلي » (ونقصد بذلك زمنياً المراحل التاريخية العربية ، السابقة على نشوء الاسلام في القرن السـابع) اتجاه للتأريخ ، بالمعنى المحدد للكلمة ، واقـل من ذلك بكثير ، اتجــاه للتنظير التراثي . بل « حتى البلدان المتحضرة التي كنـا نظـن انها تحرص على تسجيل حياتها ورقيها ، مثل اليمن والحيرة وغسان لم يصـل الينا منهـا كتب تاريخية أيضاً (١) » .

ونضيف هنا ان ذلك الحكم ينطبق كذلك على الشعوب القديمة المعـروفة بـ « السامية » ، والتي نعتبرها أسلاف العرب في منطقة الشرق الأدنى القديم ، كالبابليين والآشوريين والمصريين والآراميين . اذ اننا لا نستطيع أن نرى فيمـا خلفـه هؤلاء من نقوش وكتابات أو في قسم منــه آراء وكتابات تأريخية بالمعنى الدقيق . وذلـك بالرغم من أن الفترة التاريخية المدونـة والمنطلقة من اختراع الانسان نظاماً للكتابة ، تربو على خمسة آلاف سنة (٢) .

فمدونات* من امثـال ملحمة الخليقة ، وملحمة جلجامش والطوفـان ، و « وثائق الاهرام » ، و « كتاب الموتى » ، لا يمكن النظر اليها على انهـا كتابات تنظيرية على صعيد التاريخ ، واقل من ذلك على صعيد التراث . ولكنهـا تبقى وثائق هـامة حتى الحـد الاقصى لمعرفة الكثـير عـن تاريخ ما بين النهـرين (العـراق) ومصر .

واذا كان الأمر كذلك ــ وهــذا يقال بحدود المعطيات الراهنة للدراسات التاريخية ــ فانه لا يسعنا الا أن نوجه ، **على هــذا الصعيد** وبتحفظ ، أنظـارنا الى المرحلة اللاحقة من التاريخ العربي ، مرحلة التكوّن والتطور ثم الانحطاط .

في هذه المرحلة الجديدة ظهر وبرز الاهتمام بالسيرة النبوية . فـ « النبي » يتحول ، هنا ، الى بطل المؤلفات الإسلامية التي ظهرت ضمن الاتجاهات المتعددة

(١) حسين نصار : نشـأة التدوين التاريخي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥ .

(٢) انظر في ذلك : فيليب حتي ــ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ، المجلد الاول ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٤٥ .

المتصارعة ، او المتهادنة تحت رايـة الإسلام . في ذلـك الاهتمام وفي تجسيده عملياً ، ربما استطعنا تسجيل بداية التدوين التاريخي ، دون أن يكـون ذلك مقترناً أو مرافقاً ببداية للتنهيج التراثي .

نقول هنـا « التدوين » ، ولا نقول « البحث » . لان المسالة ، آنـذاك ، لم تكـن بعـد قـد اكتسبت طابعاً محدداً بكذا وكذا من قواعد البحث العـلمي التأريخي (والتراثي) المتماسك ، وإن كان أصحاب هـذا الاتجاه قـد اتكأوا ، في عملهم ، علـى الأسانيد وعلى التدقيق في صحتها . ونضيف الى ذلـك انهم اهتموا اهتماما خاصا بالمغازي النبوية ، وربما ايضاً بأخبار الخلفاء الراشدين ، واخبار من اتى بعـدهم من « الصحابة » و « التابعين » .

من الذين تحركوا في إطـار ذلك الاتجاه ، برز **عـروة بن الزبير** (وقد مات في العقد الثاني من القرن الثامن الميلادي وعام ٩٣ أو ٩٤ هـ) . وبعـده جـاء **محمد بن اسحق** ، فاحدث تحولاً ملحوظاً في حـركة التأريخ العربية . ذلك لان اهتمام هـذا المؤرخ (مات في أواخر الربع الثالث من القرن الثامن الميـلادي ، عام ١٥١ أو ١٥٠ هـ) امتد الى المرحلة « الجاهلية » ومرحلة الخلفاء الراشدين والامويين ، إضافة الى السيـرة والمغازي النبوية .

ونميل الى الراي بأن محمـداً بن اسحق كان مؤرخاً موسوعيا في حـدود عصره . فقد عمل على تمثل أحداث عصره والعصر الذي سبقه . واستطاع ، في اثنـاء ذلك ، أن يتجاوز الإطار القصصي الشفهي ، المتحدر من المرحلة القريبة السابقة على الاسلام ، ذلك الذ يانطلق من المفاخرة بـ « الأيام » و « الأنساب » ، ايـام القبائل وانسابهم .

ولقـد عبّر ذينك المؤرخان عن مواقفهما التأريخية شـعراً ونثراً ، وعلى نحو مبالغ فيه وتكتنفه الاساطير والتخيلات غير المتماسكة وغير المدرجة في نسق موحّد . كما لوّنت تلك الاساطير والتخيلات صورة عفويـة لا تكلف فيهـا ولا تعمّل ، مثلها في ذلك مثل العلاقات الاجتماعية القبلية في إطـار صحراوي ، تلك العلاقات التي ظلت حتى ذلك الحين تشغل حيزاً من البنـاء الاجتماعي العربي الجـديد .

ان اهمية محمد بن اسحق تكمن في انه طرح الأحداث السابقة والمعاصرة له ، بمعنى ما ، طرحاً **تاريخيــاً** منطلقاً من اعتبارها وحـــدة من الأحداث تنتقل من البسيط الى المركب ، ومن العادي الى المهم .

فهـــو في كتـــابه « كتاب المغازي » ، الذي عرفنا بعض أقسامه في روايــة ابن هشام في « سيرته » عن زياد بن عبد الله البكائي ، وفي رواية الطبري عـــن سلمة بن الفضل ، يعرض ســـيرة الرسول انطلاقـــاً من أن التاريخ (البشري) العـــالمي هو تاريخ للرسالات الالهية .

والجدير بالذكر ان التاريخ ، لدى محمد بن اسحق ، يجد حلقته الأخيرة والكاملة في الرسالة المحمدية . فهو ، بذلك ، تاريخ ديني أولاً . وهـــو ثانيـــاً يتضمن ، علـــى سبيل **الكمون** ، **ولكـــن** تحت تأثير إلهي ، غـــاية قصوى تتمثل بالاسلام . هذه الغائية تحدد المعلم الجوهري لذلك التاريخ . وهي إذ تكـــون كذلك ، فإنها تبتدىء مـــع هـــذا الأخير وتمتزج به في صعوده ، لتتجلى أخـــيراً في صورة الإســـلام .

ان هـــذه الرؤية التأريخية ، التي تمثل ، في حقيقة الأمر ، تكثيفاً لتصور القرآن نفسه حول « الزمن » وحول « الإعجاز » ، كما تجسد حصيلة متوسطة مكثفة لتطور مادي وثقـــافي معين ، انطلقت من هـــذا الأخير في مجمل جوانبـــه الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والعلمية والقيمية ، التي شرعت في التصاعد في القرن الثامن . وكانت بالتالي تمهيداً لتقـــدم شامل وعميق في القرنين التاسع والعاشر في المشرق العربي أولاً ، وفي القرون التالية في المغرب العربي ثانياً .

والواقع ، إن تلك الرؤية التأريخية ستجد استمراراً لها تجسد ، خصوصاً وضمن توجـــه معين ، في شخصية تاريخية مرموقة ، هي **الطبري** (مـــن القـــرن العاشر) . ومع الإشارة الى أن هـــذا الأخير قد أعلن في أعماله عن نمـــو متعاظم للوعي التأريخي ، لكنه لم يقـــد ذلك الى الخروج عن التصور القـــرآني الـــذي أومأنا إليـــه فـــوق .

ومن هنا ، فالقـــول يصبح وارداً بأن المرحلة الإسحاقية ، المتمثلة بهـــذه

الرؤية ، والمراحل اللاحقة الأخرى حتى مجيء ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، تتسم ، بغض النظر عن وجود نقاط تمايز كبيرة أو صغيرة بينها ، بسمة مشتركة لها دلالتها العميقة ، وهي انهـا انطلقت في نشاطها التأريخي مـن موقف ديني لاهوتي ، يتضمن ، بدوره ، توجهاً تراثياً سلفوياً .

ان التشابك الـذي يواجهنا هنا بين الموقف التاريخي واللحظـة التاريخية الموضوعية من طرف ، والموقف التراثي السلفوي واللحظة التراثية الموضوعية من طرف آمر ، امر بحاجة الى التدقيق والتقصي . فالقول بأن التاريخ العالمي هـو تاريخ الرسالات الالهية ، يصطدم بعـدة عقبات تدخله في حظيرة الفكـر اللاتاريخي اللاتراثي :

١ ـ ان التاريخ ، حسب ذلك ، لا يخرج عن كونه هو نفسه حصيلة خلق الهي . والاله (الديني) الخالق هو ، بطبيعة الحال ، مطلق ، اي غـير مشروط وغـير خاضع لتعيين تاريخي .

٢ ـ ان لحمة ذلك التاريخ ذات طبيعة روحية دينية لاتتصل بالعلاقـات الإنسانية المادية والروحية ، إلا بمقـدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها ، من حيث هي مصدر الوجود والحقيقة .

٣ ـ القول بـ « تاريخ » للعـالم يصبح فاقد الدلالة ، أو يكتسب في احسن الأحوال معنى مجازياً ، حين يصل الى « غايته » القصوى تلك ، التي يضعها له ، بالأصل وفي الأساس ، الإله الفاعل القادر الخالق ، والتي يبلغ ويعلن عنهـا على لسان النبي وبشخص الرسالة المحمدية .

هكذا نكون قـد وجـدنا انفسنا خارج الدائرة التاريخية التراثية العينية بذاتها ، لنواجه بـ « وهم » التاريخ والتراث . وإذا كانت المراحـل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل ، في ذاتها ، شيئاً « قويماً » إلا بقـدر ما يتطابق مع هذه الرسالة في أصولها الأولى ، فإن المرحلة التأريخية الاسحاقية وكل مرحلة تاريخية لاحقة تشتق صحة طروحها من مـدى انطلاقها التأريخي النظري من تلك الرسالة ، التي تجسد مرحلة المراحل .

فالحدث التراثي ، الذي هو ، في واحد من جوانبه كما سنرى لاحقاً ، الحدث التاريخي مستمراً ، يجمّد ويحصر في المرحلة المشار اليها . بحيث ان عنصر الإستمرار التراثي هذا لا يغدو أكثر من امتداد كمي يفتقد مقومات التموضع النوعي العيني بذاته . وعلى ذلك ، فالتراث يصبح هو والتاريخ ، بل وحلقة من حلقات هذا الأخير ، شيئاً واحداً . وهذه الحلقة التي تعتبر ، في سياق ذلك الفهم ، الغائب الذي لا يفقد ذرة واحدة من أهميته وحضوره في الشاهد ، تقترب من الأسطورة وتمتزج بها ، بمقدار ما تحقق ابتعاداً عن التاريخ والتراث العينيين بذاتهما ، وتعالياً عليهما .

وإذا حدث ان كان الواقع الراهن « سيئاً » و « وغير قويم » ، فإن ذلك يعني انه ابتعد عن المرحلة ــ الأصل . وبناءً عليه ، فمن أجل تقويمه ، يصبح من اللازب الضروري أن نطوّعه لهذه المرحلة ــ الأصل ، ولو اقتضى الأمر منا أن نلوي عنقه .

وقد يبدو ان هنالك مفارقة في ان يرى محمد بن اسحق العالم حصيلةً لعملية تاريخية ذات منحى تراثي من طرف ، وفي أن يرد هذه الأخيرة الى طبيعة روحية دينية ، ذات توجه غائي قبْلي من طرف آخر . وهي مفارقة حقاً ، لا يمكن تجاوزها وهمياً . بل نحن مدعوون الى تثبيتها ووضعها في موقعها الحقيقي من فكر محمد بن اسحق ومن سياق حركة التأريخ العربية .

ان تلك المفارقة يمكن فهمها ، حين نعود بها الى خلفيتها المتمثلة بعملية التكوين والتبلور والانصهار الاجتماعي الطبقي والقومي والثقافي في أوائل الدولة العربية الوسيطة ، كما في مراحلها الأخرى اللاحقة .

واذا شئنا التخصيص ، وجدنا أن العلاقة المعقدة والمترعة بالتوقعات الخصبة احياناً والضحلة أحياناً اخرى بين الاقطاع (الانفصالي) والسلطة المركزية المجسّدة ، على نحو غير مباشر وبكتف من كتفيها ، لمطامح وآفاق نمو راسمالي تجاري مبكر انبعثت إمكاناته مع نشوء الاسلام وانطلاق الفتوحات العسكرية لمجموعة من بلدان الشرق والغرب ، اقول ، ان هذه العلاقة سوف

نجدها تكوّن الاطار الموضوعي العام لذلك الفكر التأريخي اللاهوتي الغائي ، وكذلك ، كما سنرى لاحقاً ، للفكر التأريخي والاجتماعي (السوسيولوجي) من النمط الذي قدمه وتوّجه ابن خلدون .

ومما له اهمية ودلالة خاصة أن الصراع الذي دارت رحاه ، باشكال معقدة متداخلة بين السلطة المركزية والاقطاع ، احتوى عملية النمو في النشاط الفكري التأريخي واسهم ، على نحوٍ متوسّط غير مباشر ، في بلورة وتعميق مقوماتها . كما احتوى اتجاهات الصراع المستتر احيانا والمفصح عنه أحيانا أخرى بين الموقف التأريخي المثالي (اللاهوتي الغائي) من جهة ، وبين الموقف التأريخي والسوسيولوجي المادي (المفهوم انطلاقاً من الاقرار بوجود تناقض اساسي في افكار ابن خلدون خصوصاً ، اي انطلاقاً من حدود ذلك الموقف التي لم يستطع ان يتجاوزها) من جهة أخرى . وهذا يتضمن ان ذلك الصراع دار بين الموقف الأول المتحدر من أن التاريخ ظاهرة دينية خارقة ، والموقف الثاني الذي يرى أن التاريخ واقع بشري له تعييناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، القابلة للدراسة ، بوصفها كذلك .

على ذلك اذن ، تستبين امامنا **ابعاد** الحركة التأريخية العربية الوسطوية ، في معالمها الرئيسية العامة .

أما **آفاقها** فقد جرى تحديدها ، كذلك ، من خلال آفاق ذلك الصراع الاجتماعي السياسي والاقتصادي والقومي والايديولوجي بين السلطة المركزية بصفتها المحددة فوق والاقطاع ، وكذلك بين هاتين مجتمعتين أو منفردتين من طرف والتجمعات الطبقية الأخرى ذات التوجهات الفلاحية والرقيقية من طرف آخر .

وبالرغم من ان الغلبة الساحقة كانت في النهاية للعلاقات الاقطاعية ، فقد تمكنت الارهاصات الراسمالية التجارية وما اقترن **بآفاقها** التاريخية من تحركات شعبية (مثل انتفاضتي الزنج والقرامطة) من أن تحتل موقعاً

ملحوظاً ، بل مرموقاً في حياة المجتمع . اذ لو دققنا في مظاهر (وآفاق) هذه الإرهاصات ، فاننا سوف نرى أن تعبيرها ، على هذا الصعيد ، تجسد ، بصورة طريفة معقدة ، في ذلك الموقف التأريخي والسوسيولوجي ذي الملامح المناوئة للاقطاع بايديولوجيته ، ايديولوجية النخبة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، تلك التي تجسدت بصيغة شاملة ، هي صيغة الحق الخلافي الالهي .

وما ينبغي الإشارة اليه هنا هو أن الايديولوجية التي احتضنت ذلك الموقف التأريخي والسوسيوجي ، انطوت على عناصر متعددة بخصائصها ، ولكنْ متشابكة من حيث ما يجمع بينها . من أهم تلك العناصر تبرز الهرطقة الدينية والعقلانية والصوفية ، والمادية العقلانية ، والمادية الالحادية . اما ماجمع بينها جميعاً فقد كمن في موقفها المناوىء لـ « السلفوية » الدينية بأساسها السياسي ، الحق الخلافي الالهي ، أولاً ، وفي توجهها التاريخي والتراثي من منطلق الطموح لخلق مجتمع بديل ، ثانياً .

أما على صعيد التكوين الاجتماعي الطبقي ، فيمكن القول بقناعة كافية ان تلك العناصر الايديولوجية كانت تمثل ، على نحوٍ متوسّط ، الطبقات والفئات المدينية والريفية ذات التوجهات التقدمية الناهضة في إطار الدولة المركزية الجديدة والموحدة إدارياً ، بأقل تقدير (فلاحين ملاك صغار ، وفلاحين من القرى المشاعية التي ظل حق حيازة الارض والماء بأيدي افرادها جميعاً على نحو ما أوردناه سابقاً ، واخيراً ارباب عمل كبار وتجار ممن امتلكوا زمام الراسمال النقدي والراسمال الانتاجي والراسمال السلعي ، أي زمام « الرأسمال الصناعي » ، ضمن الحدود التي اتينا عليها في موضع سابق) .

وليس من شك في أن تعاظم تقسيم العمل في القرنين التاسع والعاشر ، قد أسهم اسهاما قوياً في بلورة العناصر الايديولوجية المشار اليها فوق . فلقد انفصلت الحرفة آنذاك عن الزراعة ، مُفضية ، يداً بيد مع تطور الانتاج

السلعي التجاري والرأسمال النقدي واتساع العلم الطبيعي بصورة نسبية ، الى نشوء المدن بصفتها مراكز اقتصادية وسياسية وثقافية زاهرة .

ذلك كله يسمح لنا بالقول ، ان التناقض الاجتماعي الاساسي الذي هيمن في مراحل الازدهار الاقتصادي والسياسي والاداري والثقافي لم يكن مجسداً بطرفين رئيسيين . بل كان ذا أطراف ثلاثة ، ارتدّت احيانا الى اثنين : الاقطاعيين المتعاظم أمرهم ، والحرفيين وارباب العمل والتجار الكبار الذين كانوا اكثر الأحيان يتحولون الى شخصية واحدة (مثلاً التاجر المالك لتجارة ولمجموعة من المؤسسات الحرفية الصناعية) ، واخيراً الفلاحين الفقراء الأحرار والفلاحين المتوسطي الحال . في هذه اللوحة نفتقد وجوداً كثيفاً فاعلاً للعبيد . وهذا ما يدعو الى القول بأن دور هؤلاء تحدد في إطار القوى الاساسية المتصارعة الى هذا الحد أو ذاك .

وحيث كان الأمر كذلك ، فان الواقع الايديولوجي الذي احتضن من قبل تلك الأطراف ، لم يكن بوسعه إلا أن يلبي احتياجاتها ويسهم ، في نفس الوقت ، في بلورتها واتساع دوائر نفوذها .

هذا ينطوي على مسألة هامة حتى الحدود القصوى بالنسبة الى فهم خصائص « الوعي الاجتماعي » ، الذي برز آنذاك بأشكاله ومظاهره المتعددة (من السلفوية الدينية بموقفها السياسي التيوقراطي حتى اقصى الاتجاهات المادية الالحادية الابتداعية « الابداعية » بمنطلقها السياسي الديمقراطي الإنسي) . تلك المسألة هي أن التناقض الاجتماعي الاساسي ، الذي اتينا على ذكره ، ظهر بصيغة تناقض أيديولوجي معقد ، من حيث البنية الداخلية والآفاق المستقبلية وباشكال حادة في كثير من الأحوال .

ولا يخفى أن ظهور ذلك التناقض على هذاالنحو يعبر ، بكثير من الطرافة والخصوصية ، عن غياب تلك الأشكال الحادة العميقة من تقسيم العمل الى فعالية ذهنية نظرية واخرى جسدية عضلية، تلكالتي نواجهها بصورة شاملة في

المجتمع العبودي ، كاليوناني القـديم (١) .

ففي المجتمـع العـربي الوسيط ، الذي اتسم بتركيبه الاجتماعي الطبقي الماثي عليه سابقاً ، لم يكـن واحد من أطراف هذا التركيب وحده جـائزاً على إمكانيـة ادلجة وضعـه الاجتماعي الموضوعي ، بل كل أطرافـه امتلكت هـذه الامكانية ، بما في ذلك قسم من فصائل العبيد . ومن هنا كان الحديث عن تجادل العمـل والنظر dialektizierung اكثر مما هو عن تقاطبهما ، بعيداً عـن النزعة التأملوية التي تضخم النظر على حساب العمل(٢). وهذا انطوى في ثناياه وفي نتائجه على ارهاصات جدلية ملحوظة توزعت بين عناصر ايديولوجية المعارضة الناهضة، وفي طليعتها الهرطقة الدينية العقلانية والصوفية ، والمادية العقلانية ، والمـادية الالحـادية .

إن هـذا نفسه يلقي ضوءاً على الدلالة التاريخية والنظرية لذلك العـدد الكبير من الانتفاضات الشعبية (فلاحية وعبيدية وحرفية مدينية) ، تلـك التي استطاعت أن تطرح شخصيتها الايديولوجية المستقلة نسبياً عـن الشخصية الايديولوجية للاقطـاع خصوصاً .

تأسيساً على ذلك كلـه نستطيع القـول ، الى حـد الثقة ، بأن الموقف التأريخي والسوسيولوجي (وكذلك التنظيري التراثي)، الذي مثله من المؤرخين

(١) كان ارسطو قـد اسهم بصورة مبدئية في تنظير تقسيم العمل هـذا . فلقد كتب : (ان رجـال الخبرة يعرفون فقط الـ « بأن » اما الـ « لـماذا » فلا . أما الفنانون فيعرفون الـ « لماذا » والسبب ... على العكس من ذلك يشبه العمال اليدويون أشياء معينة غير حية ... إننا نقـدر من خلال ذلك الفنانين القياديين عاليـاً من حيث كونهم اكثر حكمة ليس لانهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وانما لانهم يمتلكون « المفهوم » ويعرفون الاسباب) . (أرسطو : ما بعـد الطبيعة ـ اصدار ف . باسنغ ، برلـين ١٩٦٠ ، ص ١٨ ، ١٩) .

(٢) كان مالك بن انس يؤكـد ، من موقـع فهمه للنظـر (الكلام) والعمـل ، انـه لا يحب « الكلام إلا فيما تحتـه عمـل » . (انظر ابن عبـد البر ـ جامع بيان العلم وفضله ، ص ١٥٥) . كما كان الزمخشري يعـلن ، في « أطـواق الذهب » : « العـلم للعامل كالمطر للبـاني والعمل للعـالم كالرشا للساقي ومن لا مطـر له لم يستو بناؤه ومن لا رشـا له لـم يرتو ظماؤه . فمـن أراد ان يكـون الكامل فليكـن العـالم العامل » .

والسوسيولوجيين والمنظرين التراثيين من لم يسر ، من حيث الأساس والتوجه العـام ، في ظلال العلاقات الاقطاعية المتصاعدة ، انطلق من تلك الايديولوجية المعارضة بعناصرها وتلوناتهـا المتعددة . هـذا يشير الى أن الاتجـاه الابداعي (الابتداعي) ، الذي سيختطه المناوئون لـ « السلفوية » الدينية والذي سنفصل في الحديث عنه وعن هـذه الأخيرة في مكان لاحـق ، هو نفسه ايضاً وجـد في تلك الايديولوجية قاعه العميق وشخصيته المتميزة .

سوف يستبين لنا في الفقرة التالية أن ابن خلدون ، ومن بعـده تقي الدين المقريزي ، وربما كذلك احمد بن الدلجي (٧٧٠ ـ ٨٣٨ هـ) والقاضي ابن الأزرق (٨٣٢ ـ ٨٩٦ هـ) ، وكذلك البيروني مـن قبلهم ، يرفضون ، عبر الصعوبات والإشكالات التي انتصبت أمامهم عائقاً دون تكوين وضوح نظري علمي حـازم ، التصورات التاريخية اللاهوتية الغائية (الإعجازية) ، التي قدمهـا جمـع من المؤرخين والباحثين تفسيراً للتاريخ القـديم ولمراحلهم . ومما سنعالجه في موضع لاحـق أن تلك التصورات تندرج تحت اطـار « السلفوية » الدينية ، بخلفيتها السياسية المحددة بنظرية الحـق الالهي ، والنازعة ، في أساسها وبقليـل أو بكثير من الوضوح والوعي ، الى تعمية الحدث الاجتماعي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، وإفقـاده شخصيته البشرية العينية بذاتها .



ج ـ لقد برزت في القرن العاشر على صعيد التأريخ شخصيتان مرموقتان ، هما **البلاذري والطبـري** . الأول منهما ـ وكان « من خاصة الخليفتين المتوكـل والمعتمد (١) » ـ يرى ، في السياق العـام لتفكيره وفي جزء أساسي من أعمـاله وخصوصاً في « أنساب الأشراف » ، أن التاريخ العـربي الإسلامي يمثـل من التاريخ العالمي موقـع الصدارة ، ويمارس فيه بالتالي دور الريادة على أيـدي اشراف العرب الذين قادوا الاسلام الى المراحل القصوى من تقـدمه في أصقـاع العـالم المختلفة والمتعددة . نقول ذلك ونحن نعـلم أن البلاذري في معظم ما كتب لامس كثيراً ، واحيانا بعمق ، البنية الاجتماعية الطبقية للفترات التي أرخ لهـا . وهو في ذلك مثله مثل معظم المؤرخين العرب الاسلاميين . ولكن ما نؤكـد عليه هنا هـو **نهجـه** التأريخي الـذي سلك علـى أساسه مسلكه التاريخي . هـذا النهج انطلـق من « أنساب الأشراف » ، أي من موقف نخبوي .

ولا بد من القول ، في هذا السياق ، أننا كثيراً ما نواجه ذلك التناقض بين المنهج وتطبيقه لدى أولئك المؤرخين . واذا كنا نأخذ بذلك الرأي ، فاننا نؤكد ، في نفس الوقت ، على الأهمية الريادية الكبيرة التي انجزها هؤلاء ، خصوصاً في حقل المعالجـة الميدانية لفترات تأريخهم ، تلك المعالجـة التي كانت « تنفلت » من ضوابطهم المنهجية المشار اليها .

أما الطبري ، ويمثل علمـاً من اعـلام المؤرخين العـرب ، فقـد رأى في « تاريخه » الشهير في التاريخ العالمي تجسيداً لإرادة الله ، الذي « خلق خلقه من غير ضرورة كانت به الى خلقهم (٢) » . ذلك « لأنه خالق الدهور والأزمان (٣) » .

---

(١) عبد المنعم ماجـد ـ التاريخ السياسي للدولة العربية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٤ .

(٢) تاريخ الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ، الجزء الأول ، مصر ١٩٦٧ ، ص ٤ .

(٣) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

ومن هنا تتحدد مهمة وآفاق النشاط التاريخي للطبري ، حيث يعلن بوضوح : « أنا ذاكر في كتابي هذا من ملوك كل زمان ، من لدن ابتدأ ربنا جل جلاله خلق خلقه الى حال فنائهم ، من انتهى الينا خبره ممن ابتدأ الله تعالى بآلائه ونعمه فشكر نعمه ، من رسول له مرسل ، أو ملك مسلّط ، أو خليفة مستخلف .. ومن كفر منهم نعمه فسلبه ماابتداه به من نعمه (١) » . وبعد ذلك يحدد الطبري منتهى وغاية عمله : « ثم أنا متبع آخر ذلك كله ـ ان شاء الله وأيد منه بعون وقوة ـ ذكر صحابة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأسمائهم وكناهم ومبالغ انسابهم ومبالغ أعمارهم ... ثم متبعهم ذكر من كان بعدهم من التابعين .. ثم ملحق بهم ذكر من كان بعدهم من الخلف لهم كذلك (٢) » .

هكذا يصبح « التاريخ » في تصور الطبري تجسيداً للارادة الالهية الفاعلة كيفما اتفق ووافقها ، وذلك بمنحى تحقيق الرسالات النبوية ، التي تنتهي بالرسالة المحمدية ، ليحل محلها تاريخ الصحابة والتابعين (٣) الخ ... ومن هنا نفهم الدلالة المبدئية التي ينطوي عليها عنوان كتاب الطبري الرئيسي ، اي « تاريخ الرسل والملوك (٤) » . وهو اذ يسلك تلك الطريقة ، لا يجد نفسه قادراً على الوقوف في وجه مجموعة من القصص الخرافية السخيفة التي يوردها في عمله . ذلك لأنه يجد مهمته في نقل ما أورده على لسان أو كتب الآخرين دونما تدقيق نقدي : « فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشفه سامعه ، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ، ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا ، وانما أتي من قبل

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(٤) لا يغير من ذلك شيئاً أن يكون عنوان هذا الكتاب قد ورد على نحو آخر ، كما جاء في (تاريخ بغداد ، جزء ٢ ص ١٦٣ ، وكشف الظنون ، ص ٢٩٧) . اذ هاهنا يسمى ب « تاريخ الأمم والملوك » . نقول ، هذا لا يغير من المسألة شيئاً ، لان سياق الفهم الطبري للتاريخ يظل منطلقاً من موقع الأركان الثلاثة ، الله والرسل والملوك .

بعض ناقليه الينا ، وانا انما أدينا ذلك على نحو ما أدي الينا (١) » .

ان ذلك كله يسمح لنا ، دون ريب ، أن نطلق على الطبري ما أطلقه ابن خلدون من نقد لمعظم من سبقه من المؤرخين ، ومنهم الطبري نفسه (٢) .

الى جانب البلاذري والطبري ، نواجه في القرن العاشر الشخصية الشهيرة **المسعودي** في كتابيه الرئيسيين « مروج الذهب » و « التنبيه والاشراف » . في هذين المصنفين يطرح المسعودي التاريخ العربي الاسلامي على أساس من تسلسل الخلفاء والقواد السياسيين والعسكريين بعد ولادة ووفاة النبي محمد . وهو بذلك لا يخرج ، في نشاطه التأريخي ، عن الرؤية الغائية (٣) ، وإن كانت عنده جوانب أخرى من مسائل التأريخ ، تمثل كثيراً أو قليلاً ، مواقف مستنيرة متقدمة ، أي خارجة من دائرة ذلك التفكير اللاهوتي الغائي (٤).

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨ .

(٢) انظر الشاهد الذي أوردناه سابقا من « مقدمة » ابن خلدون . أنظر كذلك ص ١٤ من نفس المصدر ، حيث يوجه ابن خلدون نقداً للطبري والثعالبي والزمخشري : « وابعد من ذلك وأعرق في الوهم مايتناقله المفسرون في سورة الفجر » ، مثل « الطبري والثعالبي والزمخشري وغيرهم من المفسرين » .

(٣) في هذا الاطار يكتب ، مثلا ، ناصيف نصار ما يلي بحق : « ففي عرضه (اي المسعودي للتاريخ العالمي ، يبدو تأثير النظرة الدينية قوياً في معالجته لمسألة بدايات الخليقة والتاريخ وفي معالجته للمرحلة الاسلامية . » . (مفهوم الأمة في نظرة المسعودي الى التاريخ ـ مجلة : دراسات عربية ، بيروت ١٩٧٨ ، عدد ٣ ، ص ٤٦) .

(٤) يكتب المستشرق كراتشوفسكي ، مشيراً الى تلك المواقف : « ومن المستحيل إنكار ما يمتاز به المسعودي من تنوع النشاط العلمي وما يتصف به من موضوعية في الحكم على ما يتعلق بالشعوب والأديان . فهو يسأل باهتمام ممثلي العقائد ويفحص بانتباه فائق كتبهم ويتعرف جيداً على آدابهم . وكان موقفه محايداً ازاء النصارى واليهود والصابئة . وفي أثناء تحرك القرامطة على بغداد اطلع المسعودي على تعاليمهم وكتبهم ، بل وحادث دعاتهم الذين رفضوا تعاليم أهل السنة واخذوا على عاتقهم تنفيذها دون معرفة جيدة بها . وان تعدد نواحي اهتمامه لمدهش حقاً » . (تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، القاهرة ١٩٦٣ ، القسم الاول ص ١٨٢) . ويبدي كراتشوفسكي ، في نفس السياق ، دهشته تجاه وجود « فكرة وحدة الشعوب السامية (لديه) ، وذلك قبل عهد طويل من ظهورها كنظرية علمية في اوربا » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

وإذا ما انتقلنا الى القرن الحادي عشر ، التقينا إبن مسكوية ، احد المؤرخين الذين احدثوا صدى كبيراً على صعيد النشاط التاريخي . فلقد انطلق ، في كتابه « تجارب الأمم » ولدى دراسته التاريخ البشري ، من الأخلاق . ان التاريخ العالمي والعربي الإسلامي من ضمنه ، هو ، لدى ابن مسكويه ، تجسيد لقيم اخلاقية . وهذه الأخيرة هي ، بالدرجة الاولى وفي اساسها ، قيم منبثقة من الدين أو من الاديان الالهية كلها .

وهنالك آخرون عديدون من المؤرخين والباحثين في التاريخ العربي الاسلامي آنذاك ، لم يضيفوا شيئاً اساسياً الى أولئك الذين اتينا على ذكرهم . فهؤلاء واولئك ظلوا يتحركون ، حتى بزوغ القرن الرابع عشر ، قرن ابن خلدون ، بعيداً عن تفهم وتمثل التاريخ من موقع **حركته الداخلية** المحددة بجملة من العوامل الرئيسية والفرعية ، تلك التي نجد صيغتها الجامعة في مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان انطلاق أولئك المؤرخين من الرسالات الالهية والاخلاق الدينية وتسلسل الخلفاء والقواد الخ . . ، أي من « البنية الفوقية » للمجتمع (الوعي الاجتماعي بأشكاله المتعددة ، والمؤسسات الاجتماعية) ، جعلهم وهم المقدّسون او المبجلون لتلك الرسالات أو لواحدة منها او لواحد من أولئك الخلفاء ، ينظرون الى هذه جميعاً نظرة سلفوية (ماضوية) : كل ما هو لاحق عليها ، ليس الا امتداداً لها ، وليس من الضرور يأن يكون مطابقاً لهـا كثيراً أو قليلاً .

وإذا ما حدث ذلك ، فإنه يغدو من مقتضيات الأمور ان يقوّم وضع اللاتطابق هذا بخلق أوضاع أخرى منسجمة مع الأصل . وهنا ، مرة أخرى ، يتشابك الموقف السلفوي بالموقف التاريخي المعتّم عليه . فتتكون في النهاية حصيلة طريفة معقدة هي ، في واقع الحال ، ثمرة لتلك العلاقات المتشابكة والمعقدة بين السلطة المركزية بصفتها تعبيراً عن العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة من طرف ، وبين الاقطاع من طرف آخر .

د ــ إن الموضوعة الشهيرة القائلة بأن التاريخ العــربي عموماً والعــربي الإسلامي خصوصاً هو ، كما قــدم إلينا في صورته واتجاهاته العامة من قبــل أولئك المؤرخين ، تاريخ للخلفاء والقواد والأمــراء والرسالات الالهية الخ .. ، تحدد في مضمونها الأساسي المعــالم والآفاق الأساسية العــامة للفكر التأريخي وللرؤية التراثية لدى المؤرخين المشار اليهم .

وقد تبرز بعض التحفظات على هــذا الحكم الأخير . ولكنه يبقى في اساسه صحيحاً . حتى حينما يستبين لنا ان واحــداً او اكثر من واحد من أولئــك المؤرخين يتعرضون ، في نشاطهم التأريخي ، للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية للطبقات الشعبية أو الطبقات السائدة أو الفئات الأخرى في المجتمع الذي يؤرخون له ، ويهتمون بها. (وهذا الوضع نواجهه بشكل خاص، وعلى نحــو واضح وقوي ، لــدى أبي جعفر بن جرير الطبري في « تاريخــه » الموســوعي) .

فالتصدي للتاريخ على ايدي أولئك المؤرخين ، وإن تعرض لتلك القضــايا الأساسية من حياة صانعي التاريخ الفعليين ، فإنــه يظــل يمثل ، في الخــط الاساسي العام ، موقفاً **فرعياً** خاضعاً للمنطلق الأصلي . ونعني به منطلق التأريخ للخلفــاء والقواد والانبياء وما يتصل بهــم من فرق دينية أو سياسية وغــيرها الخ .. ، ومن وراء هؤلاء جميعاً القــدرة الالهية الخارقة وغــير الخاضعة لأيــة علاقة سببية شرطية ولأي تعيين زماني تاريخي .

ثم ، مزيد من التدقيق في الأمور ومن استقصائها يكشفان لنا أن تعــرض المؤرخين المشار إليهم لتلك القضايا الأساسية لم يكن يشكل ، بالنسبة إليهم ، **منطلقــاً منهجياً تاريخياً** ، بقدر ما كان يؤلف جانباً غير حاسم في أهميته مــن جوانب المجتمع ، أخضع هو نفسه لرؤيتهم التاريخية **النخبوية** الايمانية .

ولكن تلك الأخيرة ، على ما هي عليه ، لا تستثير فينا الدهشة والاستغراب أو الامتعاض . ذلـك لأن حصيلة النشاط التاريخي ، التي انجزهـا المؤرخون المنطلقون من هـذه الرؤية ، تدخـل ، مـن حيث بنيتهـا التأريخية وتوجهها الايديولوجي النظـري والسياسي ، في دائرة البنية الفوقية للمجتمع العـربي الوسيط . أما هـذه البنية فقـد تحددت ، في أبعادها الاساسية العـامة ، من خلال التصور الاساسي للعالم لدى الطبقات السائدة آنذاك ، أو بصيغة أكثر دقـة ، في ضوء الصراع الايديولوجي النظري والسياسي الذي دارت رحاه بين قوى التقدم الرأسمالي التجاري المبكر ، بما في ذلك من قوى اجتماعية فلاحية ورقيقية اخرى ، من جهة ، وقوى الاقطاع من جهة اخرى .

والآن ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما سقناه مسبقاً عن طبيعة العلاقـة بين القـوى الاجتماعية المجسدة للعلاقات الرأسمالية التجارية والقوى الأخـرى الممثلة للاقطاع ، وجدنا أنفسنا ملزمين بالنظـر الى حصيلة النشاط التأريخي تلك على انهـا ، في سياقها العام الإجمالي ، جزء من الايديولوجية الاقطـاعية الهجينة . أما وسْمنا لهـذه الأخيرة بسمة « الهجانة » ، فانه ينطلق مما كنـا حـددناه بعملية التداخل الايديولوجي الاقطاعي الرأسمالي التجاري ذات الصيغ المتعددة ، الاقطاعية ، والرأسمالية التجارية المبكـرة ، والمشاعية ، والرقيقية بدرجـة ما .

من طرف آخر وانطلاقاً من عملية التداخل تلك ، يبـدو كذلك صحيحـاً أن الرؤيـة التأريخية ووجهها التنظيري التراثي ، المطروحـة في كتب وتآليف المؤرخين والباحثين الممثلين للارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة (بشـكل خاص الفارابي وابن خلدون والمقريزي كما سنرى لاحقاً) ، كانت ، **هي أيضاً ،** قـد عانت من عملية التداخل تلك ، بحيث انهـا ظلت قاصرة عن أن تكتسب شخصية متميزة مستقلة ، ومتبلورة ، وحازمة .

وقـد انطلقت هذه الرؤية التأريخية ، بوجهها التنظيري التراثي ، مـن موقع مباين لموقع الرؤية الاولى (الاقطاعية) ، مخالفة إياها في تركيزها ، بصورة

خاصة على البنـاء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، وذلك بصورة تفصح عن العلاقة بينها وبين المنحى الرئيسي العام للحركة الراسمالية التجارية المبكرة .

فالانطلاق ، لـدى استقصاء ودراسة الحدث التاريخي أو الاجتماعي ، من شخصية فريدة ممتازة (الخليفة او الملك أو الأمير أو النبي وما يتصل بـه من فرق دينية أو سياسية الخ . .) ، خدم اجتماعياً وايديولوجياً ، في نطـاق المجتمع العربي الوسطوي ، العلاقات الاقطاعية الصاعدة أولاً والمتعاظمة لاحقـاً في زعمها بحقها بالخلافة او في الأمارة (نظرية الحق الالهي المقدس) (١) .

أما « الشخصيات الأخرى » ، أي جمـاهير الطبقات المسودة والكادحة (سواد الشعب) ، فإنهـا لم تطرح هنا ، بالخط العـام وفي أساس المسألـة ، إلا باعتبارها من **رعايـا** تلك الشخصية التي تسوسها وتقودها وتكون ، بالتالي ، مبدعة الحدث الاجتماعي وامتداده التاريخي . هذا مع الاقرار بأن تلك الجماهير مثلت « الأداة التنفيذية » ، الضحلة الوعي لذاتها ، في صنع التاريخ .

ولقد حدث أن « الشخصية الفريدة الممتازة » ، ومن حولهـا ومن خلفها فصائل الاقطـاع الصاعد والمستشري لاحقـاً عملت ، وشاركها في ذلك عـلى الصعيد النظري أولئك المؤرخون والباحثون ، علـى تسويغ وجودهـا باسم

---

(١) هـذا « الحـق » يظهر ، مثلا ، على لسان الخليفـة الثالث عثمان بن عفـان (تسـلم الخلافة عـام ٦٥٦) . فحين طولب من الثائرين بأن يتخلى عن الخلافـة ، اجاب إجـابة الواثق : « لا أنزع قمصياً قمصنيه الله عز وجـل وأكرمني به » . (تاريخ الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ، الجـزء الرابع ، مصر ١٩٧٠ ص ٣٧٦ . انظر أيضاً : الكامل في التاريخ لابن الأثير مصر ١٣٤٩هـ ، ٣ ، ص ٨٥) . إن الطبري ، الذي يورد ذلـك القـول المسند الى عثمان ، هـو نفسه الذي يجـد مهمته قائمة في التأريخ للرسل والملوك والخلفـاء والصحابة والتابعين وتابعي التابعين .

والحقيقة ، إن فكرة « الحـق » هـذه ظهرت مـع تبلور الحركة الاسلامية ، وذلك في إطـار تغطية حاجتين ، النبوة كتصور ديني ، والاتجـاه الأرستوقراطي الصاعد . ومـن هنـا كان طبيعيا أن تواجـه هـذه الفكرة لدى محمد ، لتتحول لاحقـاً الى ركن ديني وسياسي . فقـد قال محمد ، عن أبي هريرة : « من اطاعني فقـد اطاع الله ، ومن يعصيني فقد عصى الله تعالى » . (اعـراب الحـديث النبوي للعكبري ، دمشق ١٩٧٧ ، ص ١٣٦) .

الجسور والروابط التي توحد وتوآخي بينها وبين « الأصل » الذي لايستنفد ، والذي يتمثل بالعهد النبوي من التاريخ الإسلامي .

وقـد عبر الإمام الفقيه **مالك بن أنس** (٩٣ ــ ١٧٩ هـ) عن هـذا الموقف بوضوح ودقـة ، حيث قال : « لا يصلح امر هذه الامة إلا بما صلح به أولها » . إن هـذا « الأول » سوف يبقى دائماً وابداً كذلك ، اي أول ، الى درجـة ان الحديث عن « تجاوزه » أو تأويله ، يتحول الى نوع من **البـدعة** ، التي يتوجب على الأوفياء لذلك « الأول » أن يرفضوها ويدينوها إما بالسلاح ــ ويمثل هـذا الموقف الحـد الأقصى لعملية الرفض والإدانة تلك ــ وإما بالنيات ، مجسدين بذلك الحـد الأدنى السلبي من هـذه العملية .

هكذا يتضح أن الرؤية التأريخية تلك ، بوجهها التنظيري التراثي ، لبّت ، في حقيقة الامر وعلى نحو خاص ، حاجة من حاجات التراتب الإقطاعي التيوقراطي الهرمي . وكانت بذلك تعبيراً تأريخياً وتراثياً (ايديولوجياً) عنه .

انطلاقـاً من تلك المعطيات ، وتأسيساً على التحليل العـلمي التاريخي والتراثي ، لا يسعنا إلا ان نشك في صحة الراي المتسرع الذي يقدمه محمد مبارك على صعيد تحديد القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع والتاريخ (١) . ورفضنا هـذا ينهض على الموضوعة التاليـة ، وهي أن مبارك لا يأخذ بعـين الاعتبار ، لا من بعيـد ولا مـن قريب ، المسائل المتصـلة بالتركيب الاجتماعي الطبقي والإقتصادي والسياسي للمجتمع البشري ، أو انه بالأحرى لا يدري أن كانت امثال هـذه المسائل مندرجة في نطـاق البحث العـلمي الاجتماعي والتأريخي (ونود هنا أن نخص بالاهتمام العلاقة بين الشخصية والطبقة الاجتماعية ، بين الطبقة والأمـة ، بين الطبقة والفئة الاجتماعية) .

---

(١) « أما مايقال من أن التاريخ المدون هو تاريخ الملوك والرؤساء فـلا ينطبق على تاريخنـا ولو انطبق على كثير من تواريخ الامـم ... وإذا كان قد حصل هـذا ففي العصور المتأخرة ». (من كتاب « كيف نكتب تاريخنا القومي » ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٨٠) .

ان مفهوم « الشخصية الفذة » ، الذي يشكل ، من حيث الاساس ، حجر الزاوية في بناء التأريخ الاقطاعي ، يستبدل بمفهوم آخر من قبل مؤرخي المنحى الراسمالي التجاري المبكر في العصر العربي الوسيط ، الا وهو « الجماعة » أو « الكل » في إطار شطائر الراسمالية التجارية ، وعلى وجه الخصوص في المراحل الاولى من تكونها وتبلورها . إذ أن السيادة هنا ليست في حوزة واحد من أفرادها ، وإنما المجموع يسهم ، على نحو أو آخر ، في تجسيدها . ونقصد بذلك أن « الكلي » في إطار تلك الطبقة يمتلك مفاتيح التجارة والاقتصاد والعلم عموماً (١) .

والحقيقة ، انه بالرغم من الحذر الذي ينبغي على الباحث أن يبديه تجاه ما سميناه بـ « الإرهاصات الراسمالية التجارية المبكرة » ، فإنه يجد نفسه ، تحت ضغط المعطيات التاريخية وسياقها العام ، مدعواً الى أن يأخذ بالحسبان واقع العلاقة الجدلية بين السلطة المركزية والاقطاع . وقد سبق أن تحدثنا عنها بصفتها علاقة بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح والآفاق الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية أولاً ، وفي اشتراطها وجود ذينك الطرفين في علاقة تضايفية ثانياً . أي على أساس أن الواحد منهما لا يكتسب وجوده ، من حيث هو كذلك ، إلا من خلال وجود الآخر ، أيضاً من حيث هو كذلك .

والجدير بالذكر أن هذه الرؤية التأريخية لم تتكون فجأة وبدون مقدمات . ومثل هذه المقدمات نستطيع أن نتقصاها ، بمعنى ما ، في الجهود التي أنجزها

---

(١) ينبغي أن نتنبه هنا الى ان مفهوم « الجماعة » في الفقه الاسلامي لا يتصل بنظيره الذي نطرحه في هذا الحقل . ذلك أنه يرى أساسه النظري الايديولوجي في الهرمية السلفوية الدينية ، وعلى رأسها الواحد الاحد ، **الفرد** الصمد . في حين ينهض المفهوم الآخر على النظر الى المجتمع من حيث هو عملية مشروطة بجملة واسعة متعددة من الانشطة والفعاليات . وهذا الكلام يبقى صحيحاً ، حتى حينما يظل ماثلا في اذهاننا أن هذه الأخيرة ظل ينظر اليها من قبل الكثير من ممثلي الرؤية التاريخية الاقطاعية على انها تستند ، نظرياً ، اي على نحو غير تطبيقي عملي وبصورة أو بأخرى ، الى تلك الهرمية .

جمع من المفكرين والمؤرخين ، منهم بعض أولئك الذين أتينا على ذكرهم .

وقد يبدو ان في هذا القول تناقضاً منطقياً مع ما طرحناه سابقاً . ولكن هذا « التناقض » يغدو قابلاً للتجاوز ، حالما نستعيد واقع العلاقة التضايفية المعقدة بين السلطة المركزية والاقطاع ، تلك التي خلقت في ثناياها إشكالات وصعوبات امام كلتا الرؤيتين التاريخيتين ، اللاهوتية الغائية (الاقطاعية التيوقراطية) ، والتاريخية الاجتماعية (السوسيولوجية) التي تمثلها الراسمالية التجارية المبكرة ، على حد سواء . وهذا ما يسمح لنا بالقول بأن الواحدة منهما لم تستطع أن تحقق شخصية مستقلة عن الاخرى ومتميزة وحازمة ، على نحو عميق ، في توجهها التأريخي والايديولوجي .

فهاتان الرؤيتان حملتا في داخلهما حصيلة ذلك التداخل ، تلك الحصيلة التي انعكست ، كذلك ، في الصعوبا تالتي أسهمت في إعاقة وكبح عملية تبلور التناقض والصراع بينهما . ومما لا شك فيه انه كان لهيمنة العقيدة الدينية آنذاك دورها الملحوظ في إرغام الرؤية الثانية على أن تجد لنفسها مسوغاً ، بل اكاد أقول ، منطلقا في تلك العقيدة نفسها . هذا بالرغم من طبيعة النتائج المختلفة بل المتناقضة والمتصارعة مع ذلك المنطلق والمسوغ العقيدي الديني أولاً ، وبالرغم من الاختلاف البين والعميق في الأداة الايديولوجية ، التي قادت الى تلك النتائج ثانياً .

وقد يبدو ضرورياً ان نشير الى أن ذلك المسوغ وهذا المنطلق الديني العقيدي أخذا وتمثلا واجتهد في فهمهما ، على أيدي أصحاب الرؤية التأريخية الأولى ، على نحو مناقض للنحو الذي اخذت به الرؤية الثانية . ومع الاقرار بالكيان المستقل نسبياً لهذا الوضع المعقد بصورة مذهلة ، فإننا نستطيع استقصاء خلفيته في نمط العلاقات الاجتماعية الطبقية وفي البنية السياسية والايديولوجية للمجتمع العربي الوسطوي ، تلك التي كنا قد أتينا فيما سبق على ملامحها الأساسية الإجمالية .

هـ ــ ان الفيلسوف **أبا نصر الفارابي** (من القرن العاشر) يجسد مرحلة خصبة من مراحل تكوين وبلورة الرؤية التأريخية والسوسيولوجية النازعة ، بأشكال جنينية وفي ظل المظاهر الراسمالية التجارية المبكرة ، الى اكتشاف ، او على الأقل استبصار قوانين التطور الاجتماعية . فلقد استطاع ، بصورة يشوبها الغموض والايجاز ، الاقتراب حثيثاً من الحركة الاجتماعية في مفاصلها الأكثر حسماً ، تلك التي تتمثل في العوامل الاجتماعية والاقتصادية . فهو ، في هذا السياق ، يمثل ــ خصوصاً في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ــ احد الروافد الرئيسية الفاعلة التي أسهمت في صياغة الفكر الخلدوني في ملامحه الأولية (١) .

بيد أن الفارابي لا يبقى على انسجام مع نفسه ، حين يحاول « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، افلاطون وارسطو . فهذه المحاولة لا يمكن وضعها في علاقة انسجام مع طموحه الحثيث ذاك الى اكتشاف او استبصار تلك العوامل

---

(١) الفارابي يميز بين نوعين من الفعالية الانسانية ، واحدة طبيعية فطرية ، واخرى اجتماعية إرادية : « إن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدهم بل بالملكات الارادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها » . (آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٨٠) .

في هذا النص يشير الفارابي ، بصورة أولية ، الى أن الحياة الانسانية وتعدد انماطها مرهونة بعوامل اجتماعية واقتصادية . وهذه الأخيرة نفسها تمثل حصيلة نمو وتطور اجتماعي تاريخي تكتسب عبره أشكالا متصاعدةمن التقدم . وهذا يعني ، بمقتضى منطوق الفارابي ، ان « الصناعات وما شاكلها » ، أي انتاج الحياة المادية ، تمثل القاع العميق للحياة البشرية التي تحصل بـ « الملكات الارادية » ، أي بالفعل الاجتماعي القاصد .

هذا الكشف الكبير الجنيني للفارابي سنواجه تعميقاً هائلا له على يد ابن خلدون فيما يسميه « أسلوب المعاش الانساني » .

الاجتماعية والاقتصادية . إذ هاهنا تلح عليه الرغبة في رصد واكتشاف الواقع التاريخي العيني . اما في محاولته (مغامرته) تلك ، فإنه ينطلق من حقيقة فلسفية « مطلقة » مزعومة ، يريد لها أن تتجلى في آراء المفكرين (الفلاسفة) العظام بأشكال مختلفة ، ووفق طريقة كل واحد منهم ، ولكن دونما تغيير في « جوهرها » .

إن هذا الموقف الميتافيزيقي (اللاجدلي) جعل الفارابي ينكر القول بوجود اختلاف اساسي بين أفلاطون وأرسطو . اما الحصيلة البينة التي تفرض نفسها هنا ، فهي إقرار الفارابي بوجود حقيقة أولى لا يمكن تجاوزها . وحتى إذا بدا أن هنالك إمكانية لتجاوزها ، فإن هذا التجاوز لا يسعه الا أن يكون شكلياً . وذلك يعني أن « الوحدة » هي الحق ، بينما « التمايز » و « الاختلاف » ليسا إلا وهماً .

على هذا الصعيد ، ومرة اخرى ، نشهد تشابكاً في الموقفين ، التأريخي والتراثي ، وتداخلاً بينهما . إذ حين يتحدث الفارابي عن الواقع الاجتماعي العيني نجده ، بصورة إجمالية وضمنية ، ملتزماً بموقف تأريخي ميطلق من الوجود النوعي للحدث التاريخي ، أي من تباين وتعدد وتحول المجتمعات تبعاً لتباين وتعدد وتحول العلاقات الاجتماعية الانتاجية وسياقها السياسي ، « الإرادي التدبيري » . ولكنه حالما يترك هذا الصعيد من المسألة ، يعود ليلح على وجود تلك الحقيقة الأصلية المطلقة ، التي عليه ان يعود اليها كلما اقتضت الحاجة النظرية او التطبيقية . ولكنه إذ يفعل ذلك ، لايدرك أن الحقيقة هي كذلك ، بقدر ما تتجسد عينياً ونوعياً .

على ذلك الطريق لم يتح للفارابي ان يصل الى موقف دقيق يستوعب ، في آن واحد ، قضيتي القديم (الماضي) والجديد (الراهن) ، والعلاقة القائمة ، على نحو او آخر ، بينهما . لقد ردّ الثاني الى الأول رداً كاملاً ، علماً أن موقف الفارابي من القديم (زمانياً) ــ وهو الحقيقة الفلسفية المطلقة ــ تحدد وصيغ ، بمعنى ما ، من عصره الراهن .

وفي واقــع الأمــر ، إن ذلك التشابك والتداخل بين الموقفين الفارابيين ، التأريخي والتراثي ، نستطيع ان نلامس بذوره « اللامرئية » احياناً ، إذا عـدنا الى سياق العلاقة بين السلطة المركزية والإقطاع ، التي بحثنا فيها سابقاً . إذ نجـد في ضوء ذلك انه يمثل تعبيراً طريفاً عن عصر الفارابي المعقد وذي الجوانب المتعددة المتداخلة ، والمترعة بالاحتمالات والتوقعات .

وربما كان من النافل ان نقول بأن تذكيرنا بتلك العلاقة لا يعني أننا نشتق منهـا ، على نحـو ميكانيكي مبتذل ، ذينك التداخل والتشابك . المسألة تدور هنا حـول ترابط جـدلي متوسَّط ، يأخذ بعين الاعتبار الأولوية الوجـودية (الأنطولوجية) للعلاقة بين طرفي الصراع المومى إليهما فـوق أولاً ، والاستقلالية المعرفية النسبية لموقفي الفارابي ، التأريخي والتراثي ، تجاه هذا الصراع ثانياً .

في هــذا المنعطف من المسألة نود أن نقـرر بأن الفارابي من المسهمين العظام في تكوين الرؤية التأريخية المستنيرة ، التي بلورها لاحقاً ابن خلدون ومثلت في حينه مؤشراً تراثياً عميق الدلالة لنظرية « المادية التاريخية » الماركسية لاحقاً . كما يتعين علينا ، ثانياً ، الاشارة الى أنه (الفارابي) حرض على التفكير في مسألة العلاقــة بين الماضي والحاضر ، وبين النحن والغــير ، تلك العلاقة التي تبلورت في مرحلة تالية على يدي ابن رشد . واذا كنا قــد اقررنا ذينك الأمرين ، فــإن الفارابي نفسـه لم يعـدْ يمثل حصيلة عصره فحسب ، وإنما يبرز بوصفه امتداداً جـدلياً تراثيـاً لمجموعة من الأفكار التي نشأت وتبلورت في ســياق الصراع الاجتماعي المتنامي بين الاقطاع وعناصر الراسمالية التجارية المبكرة ، ومن حيث هي تعبير فاعل عن ثقــافة عقلانية مستنيرة ناهضة .

ونستطيع أن نستعرض الكثير من تلك الأفكار ، بدءاً من المراحــل الأولى لنشوء الفكر العــربي الاسلامي ، بل وقبــله . وسوف نفعــل ذلك في إطــار هــذه الفقــرة .

والآن ، حين نصل الى **ابن رشــد** (من القرن الثاني عشر) ، فاننا نجــد انفسـنا أمام مفكر تمكـن من صوغ علاقــة « النحن » ب « الفــير » على نحــو

عميق ومحرض ، في حينه ، حتى الحدود القصوى على استكمال ابعادها من موقع جدلي تاريخي تراثي فقد اعلن بوضوح موجه الى عالم كانت تسوده اكثر فاكثر قوى التعصب السلفوي الوثوقي : « فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة (١) » .

لقد اثار ابن رشد ، في موقفه ذاك ، مسألة عقدية ، ما زالت أصداؤها ومظاهرها المستجدة تفرض نفسها على الفكر المعاصر في الوطن العربي ، كما في معظم اصقاع العالم . وفي الحين الذي نسمح فيه لانفسنا الإعلان بأن ابن رشد لخص في رايه ، المشار اليه ، المعالم الجوهرية للتجربة البشرية العلمية على صعيد العلاقة بين « النحن » ــ الثقافة القومية ــ من طرف ، و « الغير » ــ الثقافة الاجنبية العالمية ــ من طرف آخر ، فاننا نشير الى ان هذا قد حدث ضمن مواجهة ومجابهة مباشرة لأصحاب النزعات الثلاث ، السلفوية الدينية الوثوقية (الماضوية) ، والعصروية العدمية (المتفرنجة) ، والتلفيقوية اللامبدئية ، الحائرة .

فنحن ، حسب ابن رشد ، مخوّلون بأن نأخذ من « الغير » كل مايستطيع تلبية احتياجاتنا تلبية حقيقية ، غير مصطنعة ، وغير زائفة ، بغض النظر عن مصادر ذلك . وحيث نفعل هذا ، نكون قد أبعدنا انفسنا عن الوقوع في اي شكل من الاحراجات ومركبات النقص الحضارية ، وعن أن نضع انفسنا في موضع الاتهام من قبل أولئك السلفويين ، وكذلك دون ان نقحم في متاهات الغربة والاغتراب والحذر والارتياب تجاه تيار الحياة المعاصرة الدافقة .

اما السبب الكامن وراء هذه الثقة بالذات المتبصرة المستنيرة ، فهو ،

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، مصر ١٣١٩ هـ ، ص ٤ .

وفق السياق الرشدي ، اننا ننطلق من **الحقيقة والصدق المعرفي** ، متخطين في ذلك التحيز العقيدي الوثوقي لطرف من الأطراف .

ومما له اهمية بالغة هنا ذلك الموقف المنهجي الرشدي من المسألة الثقافية التراثية ، الذي يتصل اشد الاتصال بموقفه النظري والمنهجي العام . هذا الأمر ينطوي ، في أساسه ، على **مادية** ابن رشد الفلسفية أولاً ، تلك التي تبرز بصيغة وحدة وجود (١) . كما ينطوي على **علمانيته** ثانياً ، تلك التي تتضح على نحو دقيق وصريح في طرحه للعلاقة بين الحكمة والشريعة . وينطوي ثالثاً واخيراً ، على **تقدميته الاجتماعية السياسية** ، تلك التي تبرز في تأييده لمبدأ الملكية العامة للثروة الاجتماعية (٢) . واذا كنا أوردنا الفكرة الأخيرة ، فانه لاتغيب عن ذهننا إمكانية نشوء الوهم بأن ابن رشد يميز بين العامة والخاصة تمييزاً يقود الى تلبيسه لبوس الارستقراطية الفكرية .

يكفي هنا ، لكي نضيء أبعاد القول الذي أوردناه عنه فوق ، أن نتبعه بقول آخر له يتسم بحسم فكري دقيق وجريء : « يا قوم اني لست أقول أن حكمتكم هذه الالهية أمر باطل ولكن أقول اني حكيم بحكمة انسانية (٣) » .

فهو هنا ، كما في المواقف السابقة ، يبرز مدافعاً عميق الفهم عن العلمانية والعلمية . فبعد ان يسحب خطاً فاصلاً بين الفلسفة والدين ، بين العلم والايمان معلناً ، على نحو ضمني ، المجتمع اللاديني ، أي المجتمع القائم بما هو كذلك على علاقات دنيوية **عامة** ، انه بعد ان يفصل ذلك ، يتفرغ لتعميق الشطر الذي تبناه (اي الفلسفة والعلم) ، ليصل الى ذروة التفكير الإنسي

---

(١) انظر كتابنا : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، الفصل الخاص بابن رشد ، دار دمشق ، دمشق ١٩٧٠ .

(٢) انظر شرح ابن رشد لـ « جمهورية افلاطون » الفصل الثاني ، الجزء الأول من الكتاب الخامس ، طبعة روزنتال ، ص ١٧١ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الحس والمحسوس ، ضمن كتاب النفس ص ٢٢٤ ، القاهرة ١٩٥٤ .

في عصره . وهذا الأمر يكتسب مزيداً من الإفصاح والتماسك ، حيثما نأخذ بالحسبان نظريته حول « العقل الفعّال » ، التي تظهره ديموقراطياً واحد الدعاة العظام للمساواة في حيازة العقل ـ إضافة للمساواة في حيازة الخيرات الاجتماعية المادية .

لقد أحاط ابن رشد ، في مواقفه تلك ، احاطة بالغة الأهمية بمبدأ الابداع (الابتداع) الانساني ، وذلك عبر ممارسته هو نفسه هذا المبدأ ، رغم الحراب التي وجهت الى صدره من حماة ودعاة وأدوات السلفوية المتزمتين المحافظين (١) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يسعنا إلا أن نرى في ابن رشد ، بمواقفه الموحدة تلك ، وخصوصاً في رؤيته للعلاقة بين التراث القومي الخاص والعالمي العام ، وجهاً اساسيا عميقاً من تراثنا العربي التقدمي والناضج . كما نعتبر انفسنا الوارثين الشرعيين له ، في الموقف ذاته ، بصفته إرهاصاً على طريق تنهيج جدلي تاريخي تراثي للقضية المطروحة .

بيد اننا ، كما سيتضح لاحقاً على نحو أكثر تفصيلاً ، سوف نكتشف من مواقع النظرية التراثية المقترحة هنا ، أن ابن رشد وامثاله في التاريخ العربي الفكري ، لم يكن في مستطاعهم استجلاء كل الأبعاد الرئيسية للقضية التراثية ، وإن تمكنوا ، وهو في طليعتهم ، من تحقيق تقدم مرموق في هذا السبيل . فالانطلاق من عنصري « الحقيقة » و « الصدق المعرفي » سوف نجده قاصراً عن تغطية المسألة المطروحة ، حالما نأخذ بعين الاعتبار انه هو نفسه بحاجة الى أن نرده الى المنطلق الأكثر جوهرية وشمولاً وعمومية في هذا الاطار ، ذلك الذي سنطلق عليه لاحقاً مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » . فهذا يمثل ،

(١) يحدثنا محي الدين بن العربي ، الذي عاصر ابن رشد ، انه شاهد جنازة ابن رشد الذي مات في مراكش عام ١١٩٨ ، وحضر نقل الجثة الى مسقط راسه قرطبة على احدى الدواب . وكان التابوت قد وضع في جانب ووضعت الجثة في الجانب الآخر ، وذلك من اجل الحفاظ على التوازن ! (انظر حول ذلك : فرح انطون ــ ابن رشد وفلسفته ، الاسكندرية ١٩٠٣ ، ص ٢٢) .

على صعيد القضية التراثية ، **معادلاً** للمصطلح السوسيولوجي والاقتصادي والايديولوجي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

وقـد قلنا ان ذلك المصطلح الأول أكثر جوهرية وشمولاً وعمومية مـن المصطلح الرشدي ، لأنـه ينلىرج فيه ليس فقط مثل ذلـك التوجـه التراثي الثقـافي في فهم العلاقة بين « النحن » و « الغـير » ، وانما كذلك توجه من نوع آخر يحدده وضع القوة او القوى الاجتماعية من مواقع التقـدم الاجتماعي أو المحافظة والرجعية الاجتماعية . ضمن هـذا السياق وعلى أساس من ذلك ، نجد أن الانطلاق من مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » يتضمن كلا الإحتمالين ، الالتزام بـ « الحقيقة والصدق المعرفي » ، وكذلك اللجوء الى التسويغ والتزييف الايديولوجي . وذلك حسب المواقع الاجتماعية والتوجهات الايديولوجية الكامنة وراء ذاك النشاط .

والجدير بالاهتمام أن ابن رشد حين يطالبنا بأن ننهل من منجزات « الغير » الفكرية وسواها ، فانه لا يكون قـد عبأنا بتوجه يبعدنا عـن مركبات النقص والاحراجات الاجتماعية والنظرية ، التي يمكن أن تنشأ في أوضاع غير متوازنة وغـير متماسكة ، **فحسب** . إنه يكون كذلك ــ وهذا هو الأساسي في القضية ــ قـد اغنى حقيقته الخاصة المنطلقة والمنحدرة ، من حيث الأساس ، من قضايا ومشكلات واحتياجات واقعـه « الراهن ــ الخاص » في ترابطه واتصاله ، الى هـذه الدرجة او تلك ، بواقع « الاغيار ــ العام » .

تاسيساً على ذلك ، نصل الى فكرة لها اهمية عظمى في فهم موقف ابن رشد التراثي ، أولاً ، وفي استكشاف الظاهرة الرشدية نفسها في التاريخ الفكـري العربي والعـالمي ثانياً . تلك الفكرة تكمن في أن ابن رشد يمثل عصره ، العصر الرشدي ، وفي أنه هـو نفسه الـذي استطاع ، عبر موقفه التنهيجي التراثي ذاك ، أن ينظر لهـذا العصر على نحو يكاد يلامس ملامسة عميقة التوجه الجدلي التاريخي التراثي .

لم يردّ ابن رشد في تنهيجه التراثي على معاصريه فحسب من المكابرين

المنكرين عليه تأثره بالفكر اليوناني عموماً ، والارسطي خصوصاً ، أو الملتبس عليهم هذا التأثر (مثل ابن سبعين ــ مات عام ١٢٧٠ م [١]) ، وإنما كذلك على اللاحقين من دعاة الفكر ، المركزوي الأوربي (مثل ارنست رينان [٢]) ، أو الفكر الديني الوثوقي في الوطن العربي راهناً (مثل علي سامي النشار [٣]) . إن غياب الرؤية الجدلية التاريخية التراثية عن أذهان أولئك ، جعلهم يعتقدون ان ابن رشد لم يكن أكثر من شارح وناقل للفلسفة الإغريقية الى أوربا بلغة عربية ، وأن « الحضارة العربية الوسيطة » ، بأركانها وآفاقها المتناقضة الخصبة ، بما في ذلك أوجهها الفكرية العقلية والمادية الهرطقية ، ليست إلا زعماً زائفاً . إذ الموجود ، في هذه الحال وبمقتضى ذلك التصور ، ليست هذه الأخيرة ، وإنما حضارة يونانية نقلها العرب الوسطوبون الى أوربا بلغتهم العربية.

بذلك ، أي بنتاج ابن رشد الفلسفي وبتنهيجه للعلاقة بين « النحن » و « الغير » ، على مافي ذلك من قصور أشرنا اليه ، وضع هذا المفكر الكبير ، ضمناً ، حداً للوهم الذي اتسع أكثر فأكثر حول الافكار « المستوردة » أو « الدخيلة » .

وفي الحين الذي نرى فيه ، أخيراً ، أن توجه ابن رشد ، في فهمه للعلاقة بين « النحن » و « الغير » ، لم يتحدد ، في أساسه ومن حيث هو لا يدري ، لا من « الغير » ولا من « الماضي » ولا من « الصدق المعرفي والحقيقة » عموماً ، وإنما من « راهنه » هو ، وحيث أنه ، بالتالي ، قد نفذ الى الماضي والى الغير على ضوء ما يمليه راهنه ، ضمن عملية تمثل جدلية حقيقية ، غير مصطنعة أو تعسفية مبتذلة ، فإنه يبقى ضرورياً أن نؤكد على ان الموقف الرشدي ذاك ذو دلالة هامة بالنسبة الى البحث التراثي العلمي المعاصر في الوطن العربي .

---

(١) انظر ما أورده ماسينيون عن ابن سبعين ضد ابن رشد في « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الاسلام » .

(٢) في كتابه « ابن رشد » ، القاهرة ١٩٥٧ ، مثلا ص ٢٣ .

(٣) في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، ص ٢٤ .

اما تلك الاهمية فتندرج في نطـاق امكانية استلهام ذلك الموقف الرشدي وتبني اوجه منه وفق احتياجات ومسـوغات ومقتضيات البحث العـلمي التراثي والتاريخي في المرحلة العربية والعالمية الراهنة . ذلك أن هـذا البحث العـلمي التراثي يجـد احـدى مهماته العـامة والرئيسية في اكتشـاف « الجسور » بين التراث الفكري العربي ، في مجموع عناصره التقدمية المستنيرة أو المحرضة على التقـدم ، من طـرف ، وبين النظرية الماركسية في أركانهـا الثلاثة (الاقتصاد السياسي والاشتراكية العلمية والفلسفة المـادية الجدلية التاريخية) والفكـر الليبرالي المادي ، والعقلاني، والجدلي ، الذي تكون في اطار الثورات البورجوازية في اوربا ، من طرف آخر . كما يجـد مهمته الخاصة في استقصاء نقاط التواصل المعرفي والايديولوجي بينه ، اي بين النظرية التراثية المقترحة هنـا (الجدليـة التاريخية التراثية) من جهـة ، ونظائر ذلك الموقف الرشدي من العلاقة بـين « النحن » و « الغير » ــ وهو موقف له مساسه المباشر بمسائل التنظير والتقويم التراثيين ــ من جهة أخرى .

بيـد ان تينك المهمتين تنحلاّن وترتدان الى مهمة واحدة ، حالمـا نأخـذ بالحسبان ان النظرية التراثية المقترحة تنظـر الى هـذه المسالة من موقعين ، كلاهما ينحدر من الواقع الراهـن . الأول منهما هـو موقـع مستوى وشرائط وقواعـد البحث العلمي الدقيق ، أما الثـاني فهو موقع الاحتياجات والآفـاق الايديولوجية المستقبلية الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة ». بصيغة اخرى، إنها (اي تلك المهمة الواحدة) تنطلق من موقع نظري معرفي وآخـر ايديولوجي (نفعي فئوي أو طبقي أو قـومي) ، يجدان ، في حصيلة الأمـر وفي اساسه ، وحدتهما العميقة في شخص هذه النظرية المقترحة (وسنعود الى هـذه المسالة ثانية في القسم الاخـير من هـذا الكتاب) .

و ـ هاهنا نقف أمـام جانب آخر من المسألة ، متصل بالجذور التاريخية للموقف الرشدي . فليس من شـك في أن هـذا الموقف ، الذي تحدثنا عنـه واعتبرناه الصـورة التراثية التنظـيرية (التنهيجية) للارهاصات الرأسماليـة التجارية في المجتمع العربي الوسيط ، يمثل ، في نطـاقه ، حصيلة متقدمة لتطور يرجع الى مراحل سابقة مديدة . وهذه يمكن العودة بها الى السنوات الأولى من المرحلة العـربية الاسلامية ، حيث أخذت مواجهة « الآخرين » تفرض نفسهـا اكثر فأكثر على مقتحمي العالم الجدد . بل باستطاعتنا تقصي هذه المسألة مـن جانب آخـر لهـا ، وهو تأثر الاسلام نفسه ، في بنيته الايديولوجية وبحـدود مختلفة ، باليهودية والمسيحية وبالفكر الكلاسيكي الهندي واليوناني والفارسي .

ومن الأهمية بمكان أن نشير الى ان « التأثر » لا يعني هنا تبني أو استلهام هـذا أو ذاك من عناصر تلك الأديان والأنساق الفكرية وصهرها في الشخصية الذاتية فحسب ، وانما يتضمن ، كذلك ، أخـذ مواقف المناوأة والخصومة ، او التحفظ ، أو التقويم منها . وبطبيعة الحال ، حـين تكتسب المسألة طـابع فرض وقسر ، فانها تتوقف عن كونها « تأثراً » ، لتدخل في عداد « غزو ثقافي » . هـذا مع الاشارة الى ان هذا الأخير نفسه لا يستطيع أن يحقق أبعاده **إلا عـلى** أساس من أخذ « المرحلة القومية المهيمنة » بعين الاعتبار ، تلك التي تخضـع لذلك الغـزو ، ، اي على اساس من قـانون العلاقـة الجدلية بين « الداخـل » و « الخـارج » .

هـذا من ناحية . أما من ناحية أخرى فان الاسـلام يقر إقراراً قصدياً واضحاً بأنه هو نفسه يمثل استمراراً لما سبقه من أديان . بالرغم من أن هـذا الاقرار لايشكل إلا وجهاً ظاهرياً للمسألة ومخالفاً لموقفه الأساسي . **ففي القرآن**

نقرا : «إن هذا لفي الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى»(١). كما تواجهنا الآية التالية عن المسيح : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم » (٢) . ومحمد يقول : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . والاسلام ، في هذا الموقف ، يشكل الوارث للأديان السابقة ، التي تعلن ، بدورها كذلك ، انها تتمم ما جاء قبلها من اديان . إذ على لسان المسيح نقرا : « لا تظنوا اني جئت لأنقض الناموس أو الانبياء ما جئت لأنقض بل لأكمل » (٣) .

ولا شك أننا هنا امام ضرورة التاكيد على مسالة ذات اهمية خاصة ، اهملت بالأصل وعلى نحو يدعو للدهشة من قبل معظم الباحثين العرب في بحوثهم العلمية ، تلك هي غياب وحدة تاريخهم وتراثهم القومي القائمة على أساس التعدد والتناقض والصراع . فهؤلاء يتحدثون عن تاريخ وتراث المنطقة العربية ، دون أن يدرجوا في هذا الاطار ، عملياً ، التاريخ والتراث المصري القديم والاكادي والبابلي والعموري والكنعاني والفينيقي والعبراني والآرامي والعربي الجنوبي والنبطي والتدمري والمسيحي .

ذلك الحكم صحيح ، من حيث الاساس ، حتى في حال إقرار أولئك الباحثين بوجود تلك الوحدة . إذ ان مثل هذا الاقرار لا يخرج عن دائرة موقف نظري يفتقد الملامح الواضحة المتماسكة ، أو حماسة عاطفية قومية أو سياسية أو دينية أو إنسية . ولا شك أن أحد الأسباب الذاتية الرئيسية الكامنة وراء هذا الوضع يقوم على غياب الدراسات التاريخية والتراثية المتصلة بهذا الحقل ، التي تسمح بالوصول الى تعميمات علمية ، تعمل هي بدوها على اثارة وتنشيط وابراز فكرة الوحدة التاريخية والتراثية والقومية تلك . ويبدو أن هذا السبب يتحول الى نتيجة في سياق الانطلاق من ان التراث والتاريخ الاسلامي — وهو جزء من تلك الوحدة — استطاع ان يصهر ، في حينه ، كل أو معظم أطراف تلك الوحدة في بوتقته الخاصة المتميزة نسبياً .

---

(١) سورة الأعلى ، آية ١٨ — ١٩ .
(٢) القرآن ، سورة النساء ، آية ١٧١ .
(٣) إنجيل متى ٥ : ١٧ — ١٩ .

ولا بدّ من القول هنا بأن بعض من تصدى لمكونات تلك الوحدة يقع في تناقض بين تأكيده على كونها متاثرة ومؤثرة في إطار هذه الأخيرة من طرف ، وبين انطلاقه من الاعتقاد بأنها نسيج ذاتها من طرف آخر . هذا الموقف يتصل بالأديان المعنية هنا ، اليهودية والمسيحية والإسلام .

فالقرآن ، مثلاً ، يعلن بوضوح : « ان الدين عند الله الاسلام » (١) . فهنا تأكيد ضمني على أن الاسلام يشكل نسيج ذاته ووحده ، وعلى أن تواصلاً « تراثياً » بينه وبين ما سبقه من أديان غير قائم . هذا إذا استخدمنا هنا تعبير « تراثياً » ، ذلك لأن الدين ، من حيث هو كذلك ، لا يتآخى مع الفهم التراثي (والتاريخي) للمسألة . والتصور الذي ينطلق منه في هذا الحال هو « النشور » في نطاق الأصل ، و البدء المطلق . وسنعود الى هذا الجانب الأخير من المسألة في إطار الحديث عن « السلفوية » .

ولكن يبقى ذا اهمية أن نشير الى ان وجود **امكانية** فهم تراثي تاريخي للمسألة في حقل الإسلام ، يشكل أساس الاعتراف بوجود بعض الجسور التي تربط بينه وبين ما سبقه من أديان . وهذا الوضع فتح ، بدوره وبالعلاقة مع عناصر التحريض على النظر والتأويل والاجتهاد العقلي ، أبواباً ليست ضيقة أمام تلك الارهاصات الأولى ، التي هيأت أرضاً خصبة للموقف الرشدي من العلاقة بين « النحن » و « الغير » .

فانطلاقاً من القول المحمدي : « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، تتناثر تلك الأقوال المأثورة والتوجيهات النظرية والعملية التي طرحها سياسيون وفقهاء وشعراء ومفكرون ، متصدّين فيها لهذه المسألة .

فعلي بن ابي طالب يدعو الى أن « الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق » . وحين ينشد الشاعر **ابو تمام** (في الثلث الأخير من القرن الثاني للهجرة) :

وطول مقام المرء في الحيّ مخلقٌ   لديباجيته فاغترب تتجدد

(١) القرآن ـ سورة آل عمران ، آية ١٩ .

فإنه يكون قد وضع امامه مهمة « التجديد الذاتي » عبر الإلتقاء بالغير من الشعوب والأمم . وحقيقته الخاصة لم تعد تمثل بعداً مطلقاً ، بل انها كذلك ، اي حقيقة ، لأنها تبحث عن علائقها مع حقائق الآخرين .

اما **مالك بن انس** فقد كان من التواضع العلمي ما دفعه الى القول بوضوح : « من قال لا أدري فقد افتى » . علماً ان هذا القول يتصل بوشيجة ما مع راي مالك حول العلاقة بين الحاضر والماضي ، والذي اوردناه من قبل . والوشيجة تقوم هنا على ان تعبير « لا أدري » يمكن رده الى مصادرة « المريد الوحيد » ، الذي هو الله ، والذي كل شيء بيده ، بما في ذلك « العلم » .

والتعبير العميق الناضج عن فهم العلاقة بين « الآخرين » و « النحن » يجسده ، بحق ، **المعتزلة** ، الذين لم يتوانوا عن ان يعلنوا ، في موقف مناوىء لـ « أهل السنة » الآخذين بسلفوية سمعية ، عن أن « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ... (بينما) قال أهل السنة : الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل » (١) .

وبهذا فان الوحدة الجدلية بين الواقع والفكر انتصرت على وهم لجم الواقع المتجدد في أسار فكر منصرم . ومن هنا ، كان للمعتزلة دور ريادي في إرساء وبلورة الاتجاه العقلي الجدلي . مع الاشارة الى ان هذا الدور إرتطم بحدوده ، حدود النوسان بين وثوقية عقيدية وابتداعية مستنيرة تمثلت بمجموعة من المفكرين ، امثال ابي عيسى الوراق وابن الراوندي وابي بكر الرازي .

وليس من شك في ان المعتزلة ، في موقفهم العقلي المستنير الإجمالي ، مهدوا بعمق للموقف الرشدي لاحقاً ، ذلك الذي برز ، حتى حينه ، على انه اكثر المواقف نضجاً على صعيد القضية التراثية .

ولا بد ، في هذا السياق ، من التعرض للاسهام التي قدمه **بصورة خاصة** المعتزلي الكبير **الجاحظ** (٧٧٦ ــ ٨٦٨) ، ومهد به بعمق لذلك الموقف الرشدي. ففي « ارشاد الأريب » لياقوت ، يعلمنا هذا الأخير في معرض ترجمته للجاحظ

---

(١) الشهرستاني ــ الملل والنحل ، الجزء الأول ، مصر ١٩٦١ ، ص ٤٢ .

انه قـال مرة : « إذا سمعت الرجل يقول ما ترك الأول للآخر شيئاً فاعـلم أنه ما يريد أن يفلح » (١) . هاهنا نجد انفسنا امـام عقل جـدلي يدعو الى الانفتاح والتجديد ، والى ادانـة « السلفوية » ، تلـك التي تحكم على الفكـر البشري بالعقم والتبعية والدونية .

والجدير بالاهتمام أن الجاحظ ، في قـوله ذاك ، يكاد يسمي تلك النزعـة باسمها : كيف يسمح المرء لنفسه أن يرى بأنه ما ترك الأول للآخر شيئاً ؟ ان ذلك امـر ينطوي علـى استهجان بمسألة التوازن بين الانسان وعصره . بلى ، ان « الآخر » من الناس قادر على الابداع ، مثله في ذلك مثل « الأول ». بل هو مدعو الى أن يفعل أكثر مما فعله « الأول » ، طبقاً لمعطيات التقدم البشري العـام .

والجدير بالاهمية المبدئية أن الجاحظ ، في تصوره ذاك حول العلاقة بين « الماضي والحاضر »، كان يرد على من جعلوا من « الأوائل » مثلاً عليا لاتتجاوز ، ولا يكاد المـرء يقترب منهـا .

من هـؤلاء السلفويين كان **ابن المقفـع** (١٠٦ ــ ١٤٢ للهجرة) . فنحـن إذ نتمعن في ما قـاله الجاحظ حـول المسألة المطروحـة ، نصل الى انـه كـان يفكـر في موقف ابن المقفع وأمثاله من « الأسلاف والأخلاف » . فهذا الاخـير يكتب محدداً موقفه ذاك : « إنا وجدنا الناس كانوا أعظم اجساماً ، وأوفر مـع اجسامهم أحلاماً ، وافضل بأعمارهم للأشياء اختباراً (٢) .

ثم يحـدد مهمة العالم والمحسن بقوله : « فمنتهى علم عالمنا في هذا الزمان ان يأخـذ من علمهم ، وغـاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم » (٣) . وفي ضوء ذلك ، يوصلنا ابن المقفع الى النتيجة العـامة الحاسمة : « ولم نجـدهم غادروا شيئاً يجـد واصف بليغ في صفة له مقالاً لم يسبقوه اليه .. **فـلم يبق**

---

(١) ترجمة الحافظ في : إرشاد الأريب لياقوت .

(٢) الدرة اليتيمة لابن المقفع ــ بيروت مكتبة صادر ، علق عليها وضبطها جرجي شاهين عطية (بـدون تاريخ اصـدار) ، ص ١ .

(٣) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢ .

في جليـل الأمـر وصغيره لقـائل بعـدهم مقـال » (١) .

وحيث يكون الأمر على هـذا النحو ، فانه يصبح من الضروري أن تشتق الفـكرة التالية : « وقـد بقيت أشياء عن لطائف الأمور فيها مواضع لصغـار الفطن ، مشتقة من جسام حكم الأوّلين وقولهم . فمن ذلك بعض ما أنا كاتب في كتـابي هـذا . . . (٢) » .

هكذا نواجه في شخص ابن المقفع سلفوياً صارماً ، يرفض كل ما من شانه أن يكون خارج الموروث بشكل من الاشكال . لم تعـد العصور اللاحقة ، بمقتضى ذلك وعلى مجمل الأصعدة والأنشطة الانسانية ، إلا اشتقاقاً من حكم الأوائل ؛ يحققه « صغـار الفطـن » .

لقد كان على الجاحظ ان يتناول هـذا الموقف من موقع الدفاع عن تراثية الحقيقة البشرية ، وعن كرامة العقل البشري ، التي وجدت ، وتجـد طريقها الى التبلور والتعمق في سياق التطور التاريخي والتراثي . ومن هنا ، كان ذلـك الحكم الجـدلي المتيقظ على نحـو **ابتـداعي** : إذا سمعت الرجل يقول ما ترك الأول للآخر شيئاً ، فاعـلم انه « ما يريد أن يفلح » ، وانه ما يريد أن يكـون اكثر من أحـد « صغار الفطنـة » .

ذلك الوضع مثل حِواراً ، بل لنقل صراعاً خصباً عميقاً بين « المبتدعين – المبدعين » و « السلفويين » ، بين اتجاهين ثقافيين كبيرين في المرحلة العربيـة القروسطية .

وهنالك امر على غـاية الأهمية يجسده الجاحظ في شخصه ، ذلك هـو توحيده ، على نحـو ايضـاً ابتداعي ، بين **التنظـير** لمبـدأ الإبـداع (الابتداع) والنشاط الابداعي الثقافي نفسه . وبذلك ، كان الجاحظ منسجماً مـع مطالبته المثقفين والناس عمـوماً بأن يكونوا مبدعين لقيمهم الثقافيـة (والاجتماعيـة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣ . ونشير الى ان خط التشديد هنا من وضعنا .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقـة .

والسياسية والاقتصادية . .) . وإذا كان الأمر كذلك، فان الجاحظ وقف في معارضة منفتحة وواعية لظلامي الفكر والثقافة في سلوكهم النظري والعملي الماضوي . ومن هنا ، بالضبط ، تتضح لنا الأبعاد التراثية الثقافية لقولة أبي الفضل ابن العميد الوزير الشهيرة : « ان كتب الجاحظ تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً » .

وقد أتى الجاحظ على قضية العلاقة بين « الأوائل الأسلاف » و « الأواخر الأخلاف » ، ثانية وبمزيد من التخصيص ، في إطار معالجته العقلية التجريبية للحيوان . ففي كتابه الشهير « الحيوان » يعلن قائلاً : « وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا ، كسبيل من كان قبلنا فينا ، على انا قد وجدنا من العبرة اكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا » (١) .

ويعمق الجاحظ تلك الرؤية التاريخية التراثية ، حيث يتحدث عن التواصل التاريخي التراثي بين أجيال البشرية . يقول : « فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد لاحتياج الأدنى الى معرفة الأقصى ، واحتياج الأقصى الى معرفة الأدنى ، معان متضمنة ، وأسباب متصلة ، وحبال منعقدة ، وجعل حاجتنا الى معرفة أخبار من كان قبلنا كحاجة من يكون بعدنا الى أخبارنا » (٢) . ولكن ذلك التواصل ، بما هو تواصل تاريخي تراثي ، لا يمكنه أن يكون ، بمقتضى الفكر الجاحظي ، ذا بعد واحد . انه **نوعي** ، **أي** تاريخي تراثي جدلي . ذلك لأن « الأقصى » وان ظل يفيء في ظلال « الأدنى » ، فانه يمثل نوعية جديدة . فنحن « وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا » .

تلك الرؤية **الابتداعية** حقاً ، المترعة بفهم وتبصر ضمنيين أوليين ، تضعنا أمام ارهاصات منهجية عميقة الأهمية على صعيد البحث التراثي . بل لعلنا

---

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان ـ في مجلدين ، بيروت ١٩٧٨ ، الجزء الأول ضمن المجلد الأول ، ص ٦١ .

(٢) الجاحظ : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦ .

نقول ان هـذه الارهاصات تمثل ، في جدليتها ، ايماءة شجاعة للقانون الجدلي « نفي النفي » . والجاحظ ، هنا ، لا يتوقف عنـد حدٍ من المعرفة دون حدودها الأخـرى . فالحديث المحمدي ، نفسه ، لم يسلم من نقـده . فقـد أخضعه لمحـاكمة برهانية نقـدية ، اخـذ منه ما توافق معهـا (١) . اما هـذا الموقف فيواجهنا مكثفاً في كتابه العتيد المشار اليه « الحيوان » ، ذلـك الذي يشـكل ، بالمعنى الأعم ، وثيقة ثمينة ناصعة للفكر العلمي النقدي الشجاع ، ويكثف ، مـن ثم ، رؤية ابداعية جدلية للتراث العـربي الإسلامي والعـالمي ولقضاياه المنهجية النظرية . وفي ضوء ذلك وعلى أساسه ، وصل الجاحظ ، كما يعرفنا عبد الكريم اليافي في بحث ممتاز له حـول الموضوع ، الى نتـائج هامة على اصعدة علمية نظرية طريفة ، منها مثلاً علـم النفس الحيواني (٢) .

ولقد وجـد الاتجاه المعتزلي عموماً ، والجاحظ ضمنه خصوصاً ، امتداداً خصباً لـه ، تمثل بشخص ابي العـلاء **المعري** (ولد عـام ٣٦٣ هـ) . فهـذا الشاعر الفيلسوف الحائر القلق أسهم ، بقـدر كبير من الخصب والعمق ، في تأصيل ذلك الاتجـاه ، وفي إدانة لوثات وهلوسات سلفويي عصره والعصر الذي سبقه إدانة تنضح بالثقة والتحدي العقلي . وهو ، في ذلك ، لم يشر الى أولئك السلفويين إلا بصيغة التحدي لمن جعلوا منهم المثال الفريد الخارق والمتأبّي على التجاوز ، واقصد بهم الأسلاف ، حاملي لـواء « الحقيقة المطلقـة » . لقـد امسك المعري بالمسألة من شقيها ، التاريخي والتراثي ، حيث انشد :

وإني وإن كنت الأخـير زمـانه ... لآت بمـا لم تستطعه الأوائـل

لم يعـد « اللواحق » ، وفـق ذلك ، امتداداً ميكانيكياً وثوقياً لأولئـك

---

(١) انظر في ذلك : قدري حافظ طوقان ـ العلوم عند العرب ، مصر (دون تاريخ اصدار) ، ص ١١٥ .

(٢) انظر حـول ذلك : عبـد الكريم اليـافي ـ الظواهر النفسية الاجتماعية لدى الفقريات في راي الجـاحظ . ضمن املية جامعية للاستاذ المذكور بعنوان : التفكير الاجتماعي عند العرب ـ دمشـق ١٩٧٨ ، ص ٢ .

« الأوائل » ، وانما غدوا يمثلون حقبة تاريخية لهـا مشكلاتها النوعية ، علـى الرغم من اتصالها ، على هذا النحو أو ذاك ، بمشكلات هؤلاء .

ولكـن يبقى ضرورياً ان نشير الى ان تلك الدعوة الدينية الأولى المستنيرة ــ وقـد اتينا على ذكرها في صفحات سابقة ــ للانفتاح على « الغير » ، وبالتالي لإغنـاء « النحن » المعاصر ، لم تمس، لا من قريب ولا من بعيد ، الدائرة التي تشغل حيزها المبادىء **العقيدية** للاسلام . ذلك لأن العـلم في « الصين » أو في سواها من البلدان ، يستطيع أن يعـدل من نظرة المؤمنين الطامحين الى بسط سيطرتهم على ظواهر الكـون والى تحسين شؤونهم الدنيوية . ولكنه أعجز من ان يمس تلك المبادىء ، ولو مساً رفيقاً .

ان ذلك الموقف ، الذي ينبىء عـن وجود تناقض منطقي ، حمـل دلالـة تاريخية وتراثية خصبة بالنسبة الى تطور الإسلام ، أو الدولة العربية الإسلامية الوسيطة ، وما بعدها من مراحل عربية . والحق ، إن الموقف المشار إليه سوف يكتسب لاحقـاً ، على ايدي الإمـام محمد عبده واحد تلامذته المعاصرين ، وهو محمد النويهي ، صيغة اكثر وضوحاً وتبلوراً على الأصعدة الإيديولوجية الدينية والفلسفية والإجتماعية الطبقيـة .

والجدير بالاهتمام أن ابن رشد تجـاوز ، في رؤيته للعلاقة بين « النحن » و « الغـير » ، ذلك الموقف بصيغتيه القديمة ، والحديثة ذات التوجه الليبرالي البورجوازي . فهـو يرفض ، باسم الحقيقة والصدق المعرفي ، التحفظ السابق والمنطلق من إبعاد المبادىء العقيدية عن ساحة الحوار«الخارجي»، وجعلها في حرز امين ، مؤكـداً في سياق ذلك على ضرورة هـذا الحوار ، حتى لو ادى الى نتائج مغـايرة ومناقضة لتلك المبـادىء .

هاهنا نكتشف الأفق التاريخي والتراثي الجـدلي لدى ابن رشد ، ذلـك الذي يحصنه تلقـاء اي نمـط تلفيقوي من الدمج التعسفي بين حـركة التاريخ والتراث الحقيقي (اي النظر الى الحدث الفكري في سياقيه التاريخي والتراثي)

من طرف ، وبين عقائد يراد لها أن تكون ذات شخصية مطلقة ، منفلتة من شروط الزمان التاريخي والتراثي ، من طرف آخر .

وإذا كان ابن رشد قد اقر بوجوب الأخذ بهذا الموقف من قبل « العامة » من الناس ، فإنما حدث هذا ، في حقيقة الأمر ، ليس من موقع نخبوي ارستوقراطي (وسنأتي على ذلك في مكان لاحق من هذا « المشروع ») .

وفي نظرنا ان وراء الراي الرشدي في العلاقة بين « النحن » و « الغير » امرين . الأول منهما يكمن في أن الصراع المعقد والمتداخل بين الاقطاع وعناصر الراسمالية التجارية المبكرة ، في نطاق المجتمع العربي القروسطي ، هو الذي حرض ، من حيث الأساس ، على بلورة ذلك الراي بوصفه، على وجه التخصيص، الوليد الشرعي لتلك العناصر .

اما الأمر الثاني فيقوم على أن الفكر السلفوي اكتسب ، في ذلك المجتمع ، ابعاداً شاملة وطاغية ، وذلك على نحو انطلقت منه (تحت مظلة العناصر الراسمالية التجارية المبكرة) محرضات لنشوء الفكر الرشدي عموماً في القرن الثاني عشر . ومن المعروف أن هذه المحرضات اتكأت على تراث عميق وعريق من الانجازات والانتصارات الفكرية الهرطقية التي ترجع ، في المجتمع العربي القروسطي ،على الأقل الى القرن السابع . هذا إذا غضضنا النظر عن التراث الفكري الهرطقي ، الذي تحدر من مراحل سابقة في التاريخ العربي أو العالمي .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو ، فإننا سنجد أنفسنا مدعوين الى تقويم المواقف التراثية الدينية المستنيرة (الليبرالية) في الوطن العربي الحديث والمعاصر ليس على ضوء مقتضيات ومتطلبات وآفاق واقعه « الراهن » فحسب، وإنما كذلك وبشكل ضروري، عبر « استئناس » تراثي بمثل ذلك الراي الرشدي. (وسيتعين علينا لاحقاً أن نبسط القول في ذلك « الاستئناس » في إطار ما سنطلق عليه « الإختيار التاريخي التراثي » باثنتين من صيغه ، وهما « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » .

ضمن ذلك السياق نقول ، إن ابن رشد ، في رايه ذاك ، ومعه المفكرون

الآخرون السابقون عليه والذين اتينا على ذكر مواقفهم من المسالة المطـروحة ، يمثل ، في حقل التاريخ العربي ، التراث الحقيقي للنظرية التراثية التي نعمـل في هـذا الجزء من « المشروع » على صوغها . كما ان هذه النظرية ، بدورها ، تعتبر نفسها وريثاً شرعياً لتلك الحلقات الخطيرة في دلالتها التراثية والتاريخية العربية خصوصاً ، والعالمية على وجـه العموم . ولكن هذا الموقف لن يقودها (اي النظرية) الى الإنزلاق في وهم التصور السلفوي والعصروي حول التاريخ والتراث كواقعين يقوم كـل منهما على توجه ذي بعـد واحد ، بعـد إيجـابي (في راي السلفوية) ، وبعد سلبي (في راي العضروية) .

ومن اجل خلق مزيد من الوضوح حـول حركة التنظير والتقويم التراثيين في التاريخ العربي أولاً وحول تراث النظرية الطامحين الى استقصاء ابعادها هنا ثانيـاً ، ذلك التراث الذي يتجسد في تلك الحـركة ، يبدو لنا انه من الأهمية بمكان أن نتعقب الموقف الذي قدمه الفيلسوف الأندلسي **ابن طفيـل** (القـرن الثاني عشر) من قضية التراث . ذلك لأنـه اثر بصورة جليـة في التكوين الفكري لابن رشد ، كما أثر هـذا الأخير على ابن طفيل ، وان كان تاثير التلميذ عـلى الأسـتاذ .

انطلاقاً من طموح ابن طفيل الى جعل « العقل » الإنساني الحـكم الفصل في مسائل الوجود عموماً ، وصل الى تحدي الدين في واحـد من أخطر الأركان التي ينهض عليهـا ، وهـو ضرورة وجود « النبي » . وفي سبيل تدعيم هـذا الموقف ، يجـد ابن طفيل نفسه مضطراً الى أن ينظر الى الماضي نظرة عدمية . إذ في سياق قصته الفلسفية « حي بن يقظان » ، يؤكـد أن الإنسان قـادر على تقصي وبلوغ الحقائق القصوى ، اذا استخدم « عقله » على نحـو دقيق ، حتى لو كان يعيش في عزلة تامـة عن المجتمع البشري .

وحيث يفعل ابن طفيل ذلك ، يبدو لنا كما لو انه بـدأ بلسان « حي » ، بطل قصته ، من « الصفر » ، اي بعيداً عن الحدث الفكري الماضي ، في سياقيه التاريخي والتراثي . والإنسان الذي ياخـذ بهـذا السلوك النظري وبمعادله

العلمي التطبيقي ، يعتقد انــه يحقــق لنفسه مــن التبيؤ الإجتماعي والطبيعي ما يكفل له الإستمرار البيولوجي والعمق العقلي المعرفي . وإنه لذو اهمية مبدئية ان نتبين هنا الخيط الابيض من الخيط الأسود : فالنقطة الرئيسية **الحاسمة** في موقف ابن طفيل ذاك لا تكمن فيما **يظهر** بأنه عدمية تراثية وإجتماعية ، وإنما في طموحه المشروع والهـام والمترع بالمخـاطر والحساسية ، في حينـه وحتى الآن ، الـى التصـدي للهيمنة الإيديولوجية الاقطـاعية التيوقراطية مجسدة بسلفوية نصيّة وثوقيــة .

وحتى لو كان ابن طفيل يأخـذ بتينك الظاهرتين ، اي العـدمية التراثية والاجتماعية ــ وهـذا الراي يفتقد السند التاريخي من حياة ابن طفيل وقصته المشار اليها ــ فإن النقطة الرئيسية لا تكمن في موقفه ذاك ، بقـدر ما تقـوم ، ضمن السياق التاريخي والتراثي للقصة ، على عمليـة التصدي تلك .

وهكذا يتضح لنـا أن ابن طفيل في موقفـه من المـاضي الايديولوجي في الحين الذي حرض فيه الفكر العقـلي (الهرطقي) على الانطـلاق وعباه ضـد السلفوية المتعصبة المتزمتة ، بوجهها السياسي الارهابي القمعي ، فإنـه اسهم ــ ولو على نحو جـزئي ــ في إضعاف التوجه التراثي التاريخي الى ذلك الماضي ، الذي مثل احد أشكال المجابهة للهيمنة الايديولوجية الاقطاعية التي اشرنا إليها .

وهذا ، بدوره ، يظهر مدى التعقيد الذي كان مبثوثاً على طـريق التقدم الفكري عمومـاً ، والذي كان على هذا الأخير أن يجابهه ويتجاوزه بهـذا القـدر او ذاك من النجاح : إن ابن طفيـل يضحي بـ « اجتماعية » الإنسان لصـالح التوكيد على ان هـذا الاخـير قادر على تحقيق ذاته عبر موقف عقـلي صارم ومناهض لـ « السلفوية » ، تلـك التي ترى أن الحقائق (الدينية) يوحى بهـا مرة واحـدة الى النبي الذي يبلغها ، بدوره ، للناس . وهـؤلاء لا مناص لهم من العودة إليها مجدداً والالتزام بها إطلاقاً . وفي هـذا الإطـار من فهم المسألة ، يمكـن القول بأن ابن طفيـل ضحى بـ « اجتماعية » الانسان وما يلحقها مـن

« توريث السلف للخلف » ، لخلق مسوغات التحدث عن إنسان يبدأ معرفياً واجتماعياً من الصفر ، أي بمعزل عن دور « الوسيط ـ النبي » في تقديم الزاد المعرفي (١) .

---

(١) لاضاءة هذا التعقيد في موقف ابن طفيل ، يجدر بنا أن نعود إليه نفسه ، باحثين عنده عن « العقدة » : إن ابتغاء الحق « شيء يحتمل ان يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت الخوض فيه ، وحذرت منه » . (ابن طفيل الأندلسي : حي بن يقظان ، دمشق ١٩٦٢ ، ص ١١) .

ز ـ والآن ، في انتقالنا الى صعيد آخر للمسالة ، صعيد الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) ، نتبين أن واحدة من أخطر الخطوا تالتي تمت في تاريخ هذا الفكر ، قد أرسى قواعدها **ابن خلدون** (من القرن الرابع عشر) ، وتابعه على هذا الطريق وفي حدود التلمذة المبدعة ، المؤرخ **المقريزي** (في النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر) .

لقد طرح ذينك العالمان ، الأول في « مقدمته » والثاني في « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ، قضية التاريخ والتأريخ من زاوية ضيقة التخصص ومحكمة ، زاوية إجتماعية إقتصادية تسلط الاضواء وتركزها على الخلفية العميقة للحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي .

ولئن قلنا أن زاوية الرؤية تلك تمثل وريثاً شرعياً للتركة الفارابية والرشدية ، وما قبلهما من أفكار وتوجهات حفزت قضية التقدم الإجتماعي والعلمي ، فإننا نضيف أنها تتضمن سمة أخرى ، هي كونها (اي زاوية الرؤية) تحقق تجاوزاً جدلياً لتلك التركة والأفكار والتوجهات التي نحى بعضها نحواً مادياً ، وبعض آخر منها نحواً جدلياً . ومن هنا ، فإنها تجسد اعمق واخصب حلقة من حلقات التقدم على صعيد البحث التاريخي والسوسيولوجي حتى ذلك الحين . وقد اتاحت ، بصفتها هذه ، نشوء إمكانات فعلية لصياغة قضية التراثعلى اساس علمي حقاً .

لقد وضع ابن خلدون والمقريزي ، وبطبيعة الحال الأول منهما خصوصاً ، حجر اساس ضخم ، ولكن مشوب بحشد من ظلال الغموض والعفوية وعدم التماسك في تحقيق الوحدة بين الموقف التنظيري والموقف التطبيقي من جهة وبين الموقف الفلسفي الأنطولوجي والموقف السوسيولوجي من جهة أخرى ،

وذلك على طـريق فهم الحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي . وفي أثناء ذلك ، انطلق من تحليل معاشي (إقتصادي) واجتماعي له ، اي من حركته التحتية التي تمثل علامـاً جوهرياً لـه ، دون أن تكون وحـدها القادرة على تفسيره (١) .

واذا كان ابن رشد (وآخرون، من ضمنهم الجاحظ)، قد قدم ، في حينه ، رؤية تنحو بقوة نحـواً جدلياً تراثياً عن العلاقة بين « النحن » و « الغـير » ، اي بين الثقافة المحلية (القومية) والثقافة العالمية الأجنبية (الأممية) ، وبين الماضي الثقافي والراهن الثقافي ، كشكل من أشكال الرد على الهجمات المتعاظمة بعنف والمتحدرة من مواقـع المحافظين السلفويين الدينيين (والطريف في الأمر أن هـؤلاء في هجماتهم تلك ضد ابن رشد ، كانوا قد اتهموه بأنه متأثر خصوصاً بأرسطو ، وبأنه من ثم « **دخيـل** » (١) على التاريخ العربي الإسلامي) ، نقول ، إذا كان الأمر كذلك في عصر ابن رشد ، فإن البحث العلمي في مرحـلة لاحقـة أخـذ يتجه أكثر فأكثر باتجـاه الكشف عن القوى والعوامل الفاعلة في **المجتمـع البشـري** .

---

(١) في « المقـدمة » يسجل ابن خلدون النقـاط التالية **الحاسـمة** : « إعـلم ان اختلاف الأجيال في احوالهم إنما هـو باختلاف نحلتهم من المعاش فان اجتماعهم إنمـا هـو للتعاون عـلى تحصيله الابتدائي بما هـو ضروري منـه ونشيط قبل الحـاجي والكمالي » . (ص ١٢٠ ، نفس المعطيـات سابقاً) . **ومن هنـا** ، « استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم واستنبطت احـوال أهـل الثروة في بضائعهم وفوائدهم واستجليت عـوائل المترفين في نفقـاتهم » . (ص ١١ ، نفس المعطيـات سـابقاً) .

(٢) إن هـذا التعبير « دخيل » سوف يحتـل لاحقـاً ، خصوصاً منذ القرن التاسـع عشر مكانا مرموقـاً في ترسـانة الايديولوجيين السلفويين الدينيين والقومويين على حـد سواء . الأولون منهم يرفضون كل جـديد ، سواء تحـدر من الوطـن العـربي نفسه أو كان وافـداً من الخـارج ، باسم « الأصالة » الاسلامية . ونلاحظ أن هنالك تعبيراً آخـر له دلالـة مماثلة ، وهو « مستورد » أو « أفـكار مستوردة » . وقـد استخدم هـذا التعبير الأخير على لسان بعض المجموعات السياسية القومويـة التي تصدت في الوطن العـربي ، وخصوصاً في مرحـلة ما بعـد الحرب العالمية الثانية ، للأفكار الاشتراكية العلمية ، والماركسية عموماً .

تلك المهمة الأخيرة قام بإنجازها ، في الحدود العامة والجنينية ، ابن خلدون ، ومنحها صيغة تطبيقية ميدانية المقريزي . وبذلك يكون هذان العالمان قد أسهما في طرح الرؤية العلمية للحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي (والتراثي بصورة غير مباشرة) ، تلك الرؤية التي استظلت بظلال العناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، ووجدت الحماية النسبية في أحضانها . ولا سبيل الى تجاوز الاضافة التالية ، وهي أن تلك الحماية لم تحدث ، على صعيد الفكر الخلدوني والمقريزوي ، تأثيراً عميقاً في البناء الفكري للمجتمع العربي الوسيط . أما سبب ذلك فينهض على ان هذه الصيغة الفكرية ، مثلها في ذلك مثل ما قدمه ابن رشد ، قد أتت متأخرة وفي نطاق الانحسار الشامل لتلك العناصر .

الحقيقة ، إن ابن خلدون يتخذ ، في سياق معالجته التاريخبة والسوسيولوجية للحدث الاجتماعي ، موقفاً من « الماضي » يحمل في طياته ميلاً جدلياً تراثياً ، وإن كان ينطوي على خلط بين واقعي التاريخ والتراث وبين التأريخ والتقويم التراثي . فهو يكتب : « إن التاريخ جم الفوائد .. إذ هو يوقفنا على أحوال ماضينا .. حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق » (١) .

في ذلك الموقف الخلدوني لا يقتصر على النظر الى الحدث الاجتماعي المنصرم في سياقه التاريخي ، بل ينظر اليه كذلك مستمراً في الحاضر ، أي في صيغته التراثية . فهو جم الفوائد ، ذلك لأنه يقدم وجهة نظر أو وجهات نظر « يختار » منها الباحث أو السياسي الخ .. واحدة أو أكثر ، يتمكن عبرها وبمساعدتها من الوصول الى الحق الذي ينشده . وبهذا يكون ابن خلدون قد اتخذ موقفاً محدداً من الماضي ، أي من الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي ، ذلك الموقف الذي هو ، على نحو ما ، متحزب لوجه من وجوه الحدث المعني . ومنطلقه ، في هذه المسألة ، كما هو واضح ، هو « الحق » الذي يمثل صيغة

(١) ابن خلدون : المقدمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩ .

اخرى متميزة من منطلق ابن رشد « الحقيقة والصدق المعرفي » .

وقد وطد ابن خلدون فكرته تلك عن الحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي ، حين وصل الى فكرة **التطـور** التاريخي **النـوعي** . فسدّد ، بذلك ، صفعة عميقة للتصور السلفوي الخوارقي ، اللاتاريخي اللاتراثي . هـو يقول : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمـم والأجيـال بتبـدل الاعصار ومرور الأيام ... وذلك ان أحوال العـالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الأيـام والأزمنة وانتقال من حال الى حـال » (١) .

هاهنا خليق بنا ان ننوه بأن ابن خلدون قـدم ، في موقفه ذاك ، صـورة مذهلة عن التطور التاريخي التراثي . فهو بعد ان ضبط عوامل الوجود الاجتماعي في « نحل الناس المعاشية وفي تعاونهم على تحقيقها » ، أي في الحياة الاقتصادية الاجتماعية ، يقود هذه المسألة باتجـاه افقها التطوري (التاريخي التراثي) . وبهـذا يكون قد اختط ، **فعـلاً** ، طريقـاً جـديدة باتجـاه البحث العـلمي الاجتماعي (السوسيولوجي) والتاريخي .

تأسيساً على ذلك الموقف ذي **الأفـق** الجدلي التاريخي والتراثي ، يرفض ابن خلدون ، بصورة عـامة يعوزها الوضوح والحـزم الفلسفيان ، السلفوية عـامة ، وفي صيغتها الدينية على نحـو خاص . وهو إذ يفعل ذلك ، يتيح لنـا أن نؤكد ، مرة أخرى ، على وجود ارتباط جدلي بين موقف ابن خلدون مـن الماضي تاريخاً وتراثاً من جهـة ، وبين مظاهر العلاقات الرأسمالية التجـارية المبكرة العربية الوسطوية من جهـة أخرى . مع العلم بأنه هـو نفسه عاش في مرحلة كانت فيه هـذه العلاقات منحسرة والعلاقات الأخـرى ، الإقطاعية ، مهيمنـة .

في سياق موقفه ذاك من الماضي ، وبالعلاقة مع نظريتيه حول « المعـاش الإنساني » و » التبـدل ـ التطور التاريخي » ، يوجه ابن خلدون نقـداً مكثفاً

(١) ابن خلدون : نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ .

وذا دلالــة خطيرة لسابقيه ومعاصريه من الذين تعرضوا لذكر الدولة ، دون أن يذكروا لا « السبب الذي رفع من رايتها ، واظهــر من آيتها ولا عــلة الوقوف عند غايتها . . . ثم جــاء آخرون لإفراط الاختصار وذهبوا الى الإكتفــاء بأسماء الملــوك والإقتصار . . ، كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل . . وليس يعتبر لهــؤلاء مقــال . . » (١) .

ولكن ذلك النقــد يبلغ غايته القصوى ، حين يصل ابن خلدون الى مقــولة « القــوانين » الناظمة للحــدث الاجتماعي والآخر التاريخي ، وان كان بصيغتها الأولى العــامة . فأولئك المؤرخون من السابقين عليــه والمعاصرين له ، يطالبنا ابن خلدون بأن لا نثق بما يلقى الينا من قبل معظمهم على أنه حقائق : « فلا تثقن بمــا يلقى اليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقــع لك تمحيصها بأحسن وجــه » (٢) .

هاهنا استكمل ابن خلدون ليس فقط نقده ذاك ، وانما ايضاً ، وفي سياق ذلك ، نظريته الاجتماعية (السوسيولوجية) والتأريخية .

والحقيقة ، ان انطلاقه من نظريتيه المشار اليهما من قبل جعله يستشرف ، بثقــة ، أبعاد وآفاق العمل التأريخي . ورفضه لتأريخ التاريخ على أنه فقــط تاريخ الملوك ، انبعث ، كما يتضح من سياق المسألة ، من رؤيته للحدث الإجتماعي (العمراني) على أنه مجموعة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهــذه العلاقات تتحــول الى موضع للبحث التأريخي ، حينما تكتسب افقــاً تاريخياً . كما تتحول الى موضوع للبحث التراثي ، حالما تمتلك افقاً تراثياً .

والجــدير بالتفكر العميق أن مجموعــة من المؤرخين والباحثين العــرب المحــدثين والمعاصرين ، الذين يتحركون في دائرة السلفوية الدينية ، لا يلفت نظرهم ذلك الحجاب السميك الفاصل بعمق بين ابن خلدون والمقريزي ، والى

(١) نفس المصــدر والمعطيات سابقا ، ص ٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٣ ــ ١٤ .

حـد ما ، الفارابي ، عمن سبقهم مـن المؤرخين والكتاب السوسيونوجيين . فـ « الجميع » ، في رأيهم ، قدموا « عمـلاً جليلاً » ، وكلهم يمكن إدراجهم تحت إطـار واحد متجانس . وإنْ أقر أولئك بوجود تباين بين ذينك الفريقين ، فإنهم لا يلبثون ان يرجعوه الى الدرجة والكم ، وليس الى الخصائص النوعية المميزة .

بيد أننا ، على النقيض من ذلـك ، نجـد ابن خلدون متميزاً في رؤيتـه التاريخية والمـادية العـامة الجنينية . فتلـك الرؤيـة تمثـل علامـاً ذا دلالة خطـيرة بالقياس الى الفـكر التأريخي (والتنظـير التراثي) ، الـذي تكـوّن في الوطن العـربي انطلاقاً من القرن التاسع عشر وفي ظل اخفاق ثورة بورجوازية ديموقراطية فيـه .

والطريف الخصب في الأمر أن ابن خلدون كان يعي بوضوح أهمية ما قدمه علـى صعيدي عـلم الاجتماع وعـلم التأريخ . بل انه اطلق على جهده هـذا « ابتداعـاً » ، دون ان يحسب حسابا لما يمكن أن يقـوله نظراؤه من المؤرخين السلفويين من « ان كل بدعـة الى النـار » . في ذلك كتب ما يـلي : « انشـأت في التاريخ كتاباً .. سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً .. فجـاء هذا الكتاب فـذّاً بما ضمنته من العلوم الغريبة .. راغب من أهـل اليد البيضاء .. في النظر بعين الانتقـاد لا بعين الرضاء » (١) .

ولكنه في « ابتداعه » ذاك ، كان يدرك ادراكاً عميقاً أن عمله الجديد المبتدع لم يكـن لينجزه دون أن يطلـع على ما فعله السابقون والمعاصرون على هـذا الصعيد . ان في هذه النقطة موقفاً ذا أهمية مبدئية بالنسبة الى فكرة التواصل التراثي التاريخي . ومن ثم ، فـ « ابتداعه » ليس ابتداعاً ميتافيزيقياً ، وانمـا هو تجـاوز جدلي نوعي يكتسب دلالته عبْر قانون نفي النفي الجـدلي . فهـو يكتب ، من موقع العـالم المبـدع ، ما يـلي : « ان فحول المؤرخين في الاسلام

(١) نفس المصدر والمعطيـات السابقة ، ص ٦ ــ ٧ .

قد استوعبوا اخبار الأيام ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها ... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها » (١) .

ذلك الموقف يطرح أمامنا قضية العلاقة بين السابق واللاحق ، **بين الأسلاف والأخلاف** على نحو يدعونا الى القول بأن ابن خلدون ، في ذلك ، لم **ينطلق** من تواضع علمي ، وانما من موقف علمي **مبدئي** ، أي **نظري منهجي** ، ولكن دون أن ينتفي وجود ذلك التواضع في الإطار المعني هنا . والموقف يكاد يشير بقوة الى شخصية « الجدلية التاريخية التراثية » .

واذا كان ابن خلدون ، في ذلك كله ، قد تجاوز سابقيه ومعاصريه ، فانه حقق هذا أيضاً بالقياس الى مؤرخين ومفكرين من مراحل لاحقة في التاريخ العربي . ونخص بالذكر هنا المرحلة الحديثة ، التي أطلق عليها « عصر النهضة » . وهي في الحقيقة ، كما أشرنا من قبل ، عصر اخفاق الثورة البورجوازية الديموقراطية . فلقد ظهرت في هذه الحقبة مواقف تعتمد السلفوية الدينية ، أو السلفوية القومية ، أو العصروية أساساً لها ، مشوهةً بذلك ليس قضية التراث العربي عموماً فحسب ، وإنما ، كذلك وضمنه ، المواقف الرشدية والخلدونية من قضيتي التراث والتاريخ . بالطبع ، هذه المقارنة بين مرحلتين ينبغي الا تفقد أسيقتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية المحددة .

واذا كان الأمر كذلك ، فإن « مقدمة » ابن خلدون نفسها تشكل ، في كل الأحوال ، وثيقة خطيرة تدين ، بشخصها ، النزعتين القاصرتين ، السلفوية والعصروية (العدمية التراثية) . وقد انطوت تلك الادانة الضمنية ــ في وجهها الآخر ــ على تواصل الماضي بالحاضر تواصلاً تراثياً منطلقاً من علاقات إنسانية إجتماعية متحدرة ، بالأساس ، من نمط الانتاج الاجتماعي المادي السائد . وبهذا تأكيد منها على وجود حلقات نوعية متميزة ضمن عملية التواصل ذاك .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤ .

بنـاء على تلك المعطيات ، ربما بـدا للبعض أنه من الممكن أن نرى في ابن خلدون مفكـراً ينتمي الى العصور الحديثة ، التي انطلقت في أوربا من القـرن الثالث عشر (١) . بيـد أن إدخـاله في هذه العصور من شـأنه أن يسيء إليـه اكثر مما يرفع من اهميته التاريخية ، كما من شـأنه أن يعتم السياق التاريخي والتراثي في الوطن العـربي ، وأن يحيله الى وهم .

إن الأخذ بذلك الراي يلقي ظلالاً كثيفة على المستوى الهـائل للازدهـار الحضاري ، الذي تم في إطـار الدولـة العربية الوسيطة وتحت رايـة العناصر الراسمالية التجارية المبكرة . أما تلك العصور الحديثة فقـد كانت في نطـاق الوطن العربي عصور الانحطاط الاقطاعي، التي استمرت حتى القرن التاسع عشر، حيث طفقت هنا العصور الحديثة تطرح بعض معالمها وإرهاصاتها .

إن حيوية وخصوبة ابن خلدون العلميـة هي ، في حقيقة الأمر ، حصيلة التقـدم الراسمالي المبكر ، مع ما أحاط به من ملابسات انبعثت مـن العناصر الإقطاعية والرقيقية والمشاعية ، أي من عناصر « أسلوب الإنتاج الآسيوي » ، التي كان ذلـك التقـدم أحـد أوجهها . وقـد ظلت تلـك الحيوية والخصوبة تمثل ، مع الفكر الرشدي وبعد انحسار التقدم الراسمالي ذاك ، حلقة اتصال اساسية بين الثقافة العربية التقدمية المضطهدة في الدويلات الاقطاعية العربية ، وبين بدايات وآفـاق الحـركة الثقافية التقدمية التي انبعثت مـن الثورات البورجوازية الأوربية بدءاً من إرهاصاتها الأولى في أواخر القـرن الثاني عشر وأوائل القـرن الثالث عشر .

أخـيراً ، تبقى الاشارة الى أن الحديث عـن رؤيتين تاريخيتين تراثيتين يتضمن القول بوجود « مرحلتين رئيسيتين » في نطاق التأليف والبحث التأريخي والتراثي العربي الوسطوي . الأولى منهما تتسم بهيمنة تصورات دينية وثوقية (إيمانيـة) وأخرى مثالية لاهوتية ملتحمة بنخبوية ارستقراطية تيوقراطية ،

---

(١) انظر : مدخـل الى تاريخ الفكر العـربي ، تأليف جاستون فييت ، عرض وتلخيص حسين مؤنس ، جـريدة الأهرام القاهرية ، ١٩٦٩/٥/٣٠ .

وبفقدان التماسك والعطاء المحرض على التقدم الإنساني ، ومن ثم بكونها أحد اشكال الوعي الاجتماعي الاقطاعي .

اما المرحلة الثانية فقد تميزت بتقصيها الحدث الاجتماعي المنصرم (فكرياً كان أو اقتصادياً أو سياسياً) في سياقيه التاريخي والتراثي ، وذلك عبر جهد حثيث لاكتشاف قوانين التطور الاجتماعي وضمن توجه جدلي مادي عقلي . وهذا يخولنا الحكم عليها بأنها تعبير فكري عن واقع الحال الراسمالي التجاري المبكر .

وقد بدات المرحلة الأولى بالتشكل مع توطيد الإسلام مواقعه في فتراته الأولى حيث نشأت وتبلورت حركة التأريخ للسيرة المحمدية . وكان ذلك فترة ما قبل تبلور وتأزم الصراع بين السلطة المركزية والاقطاع . أما المرحلة الثانية فقد اكتملت ابعادها اثناء احتدام ذلك الصراع ، معبرة بهذا عن أحد طرفيه ، وهو العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة أولاً وعن واقع التداخل بين هذه الأخيرة وبين الاقطاع ثانياً .

وتجب الإشارة هنا الى أن طرح المسألة على ذلك النحو لا يتضمن أعتبار المرحلة الأولى سابقة على الثانية زمنياً . إذ كلتاهما وجدت في وقت واحد تقريباً . إنما الحقيقة تكمن في الإنطلاق من سياقيهما التاريخي والتراثي ، ومن قانونية الصراع بينهما ، الخفي أحياناً والمفصح عنه أحياناً أخرى . وعلى ذلك ، فإن المرحلة الثانية منهما اكتسبت ، دون الأخرى ، سمة وقدرة التعبير عن آفاق المستقبل التقدمي ، بالإضافة الى تعبيرها عن عناصر التقدم للواقع الراهن آنذاك .



هكذا نكون قد قمنا ، حتى الآن ، باستقراء اهم الآراء ووجهات النظر حول التاريخ والتراث ، التي قدمها جمع من المفكرين العرب الاسلاميين في محاذاة للعناصر الراسمالية التجارية المبكرة وبالتداخل معها . وقد هدفنا ، من وراء ذلك ، الوصول الى تحديد العلاقات المعقدة والمشوبة بالظلال بين هذه

الآراء ووجهات النظر من طرف ، وبين نظائرها التي انطلقت من مواقع سلفوية إيمانية (وثوقية) ومثالية لاهوتية .

عدا ذلك ، طمحنا من وراء ما قدمناه الى تكوين الحكم التاريخي والتراثي التالي ، وهو أن الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي لم يظهر في مواقف سلفوية على مختلف انماطها فحسب ، وإنما برز ، كذلك وعلى النحو الذي رايناه ، في مواقف جدلية تراثية ، وتاريخية عقلية ، ومادية مناوئة للأولى . وهذا يضع حداً للوهم المتحدر من مواقع « السلفوية » و « العصروية » بصيغتيها الليبرالية البورجوازية والاشتراكية المزعومة ، وهو أن الفكر العربي ، في سياقيه المشار اليهما ، متجانس موحد ، مثله في ذلك مثل الآراء ووجهات النظر التي نشأت في مراحله المتعددة وجعلت منه موضوع بحث لها .
هاهنا تكون قد بلغنا حدود البحث في « السلفوية » ، بصفتها موقفاً متميزاً من مواقف التنهيج والتقويم التاريخيين التراثيين .

وفيما يلي سنتصدى لهذه النزعة بأوجه ثلاثة لها ، وذلك على نحو يتناولها متعاقبة تعاقباً منطقياً وتاريخياً .

الفصل الثاني

السلفوية

١

ابعـاد القضية وآفـاقها

الكتابة حول هـذه النزعة ـ الظاهرة تمثل ، بصورة عـامة ، ومن ثم في نطـاق هذا الكتاب ، امراً على غـاية **الأهميـة والحساسية والإشكالية** ، معاً . ذلك لأنها تمسّ واحدة من أكثر المسائل اتصالاً ببنية الوعي الاجتماعي للمجتمع العربي في حقبه التاريخية المعاصرة والحديثة والوسيطة والقديمة ، على السواء .

وتجـدر الاشارة ، منـذ الآن ، الى أن هذه النزعة ، التي عملت على طرح نفسها برداء نظري ومنهجي لفهم التراث والتاريخ العربي والقضايا النظـرية المنهجية التي يثيرها ، وكذلك النتائج المنبثقة عن ذلك ، كانت في مرحلة نشوئها ، وما تزال حتى الآن ، تمثل ظاهرة مشروعة **تاريخياً وتراثياً** . فهي قد أسهمت ، بقـدر رئيسي ، في تلبية الاحتياجات الايديولوجية لقطاعات اجتماعية طبقيـة معينة في الحقب التاريخية العربية ، المشار اليها من قبـل .

ومما يثير الاهتمام والذكر انهـا ـ **وهنـا** معقد الطرافة والخصب ـ لـم تنشأ وتتبلور في إطـار فكر محافظ ورجعي فحسب ، بل استطاعت ان توجِـد لنفسها ارضاً نـديّة عميقة الجذور كذلك على صعيد الفـكر التقدمي تاريخياً وتراثياً . فهذا الأخير عمل على التعبير ، على نحو متميز ، عن مطامح التقـدم

الاجتماعي والقومي في الوطن العربي خصوصاً في الحقبة الوسيطة من تاريخه الى حد ما ، وبدءاً من القرن التاسع عشر بحدود أوسع وأكثر وضوحاً .

ومما يلفت نظر المدقق أن « السلفوية » انتشرت بصورة كاسحة في صفوف مجموعات كبيرة من كتابنا المؤرخين والأدباء والمثقفين عموماً ، وفي بعض أوساط المستشرقين والباحثين الأجانب في قضايا العالم العربي ، ناهيك عن هيمنتها وسيادتها في بنية الوعي الإجتماعي العربي . ذلك أمر لا سبيل الى تجاهله ولا بد من لفت النظر اليه في معرض البحث العلمي فيه . ولا يقلل من اهميته أن حدته قد خفّت ، وتأثيره في الوعي الاجتماعي السائد قد فقد ، في السنين العشر الأخيرة ، بعضاً من مواقعه الأساسية ، دون أن يكون ذلك كله قد تحقق لصالح الفكر العلمي عموماً (١) .

ولكي يتاح لنا ان نلم بمجموع او بأهم أطراف المسألة المتصلة بهذه النزعة ، سنعمل على تقصيها في الأشكال المتعددة وغير المتكافئة ، التي اكتسبتها وبرزت فيها . فنحن إذن مدعوون ، في الخطوة الأولى ، الى ضبط وحصر دائرة البحث الذي نستهدفه ، ومن ثم الى استكشاف المعالم الرئيسية لجيوب هذه الدائرة

تظهر « السلفوية » ، **أولاً** ، كدعوة دينية للانكفاء نصياً وثوقياً الى الأصول الأولى ، وأحياناً أخرى عديدة الى الفروع الدينية (الاسلامية ، والمسيحية واليهودية كذلك) في اشكالها الأولية ، وكدعوة الى رفض وإدانة اية محاولة للاجتها دفيها ووضعها موضع التأويل العقلي .

وقد برزت هذه الدعوة في اتجاه جبري ايماني (وميثولوجي) ، اقطاعي الخلفية بالنسبة الى شكليها الاسلامي والمسيحي المنطلقين من النظرية التيوقراطية في الحكم ، ورأسمالي امبريالي بالنسبة الى شكلها اليهودي

---

(١) نقصد بذلك ان هنالك مظاهر جديدة من الوعي الاجتماعي ظهرت في الوطن العربي ، تنازع الدين شكلا ، دون ان تصب في مصب نقدي ما (مثلا ما يدعى له تحت مصطلح « الثورة الجنسية ») .

الصهيوني . وهذا الاتجـاه يأخذ ، على الصعيد المعتقدي ، بالقـول بـ « أصل أول » أبدي للعـالم ، رافضاً بذلك ، بل مدّيناً مفهوم « التطـور النوعي » . وجـدير بالذكر أن مـ نـدعـا الى هذا الأخير ، بكثير أو بقليل مـن الغموض في الرؤية ومن موقـع الدفاع عن الذات ، الاتجاه المقابل والمناقض شكلاً ، اتجاه العصروية الفلسفي العلمي المستنير وذو القـاع الإجتماعي والراسمالي التجاري في العصور الوسيطة والبورجوازي الاقطاعي الهجين في لعصر الحديث .

وتظهر « السلفوية » ، **ثانيـاً** ، كواحد من الردود الايديولوجية ، الطبقية والقومية على حركة « الشعوبية » في صيغتها الرجعية العنصرية المناوئة للعرب ، بصفة عامة ، تلك التي قادتها الأرستوقراطية الاقطاعية الفارسية ، وكموقف من مواقف التصدي لتيار الاحتضار الحضاري العربي الإسـلامي الوسيط .

وتظهر ، **ثالثاً** ، بصفتها أحد أشكال النمو القومي العربي الحديث المناوىء للتدخل الأجنبي الاقطاعي ، والراسمالي الامبريالي بوجهيه القـديم والحديث ، والمعـادي للاستطالات الإقليمية التي دعت الى القوميـة الفرعونية المصرية أو السورية أو البابليـة الخ . .

كما تظهـر ، **رابعـاً** ، بصفتها دعوة الى « الانصهار الكياني » في الفـكر الغـربي الكلاسيكي .

وإذا كنا حصرنا دائرة البحث في « السلفوية » في تلك الظاهرات ، فإننـا لا نرى في هـذه الأخيرة التعبير التـام عن السلفوية في المجتمع العـربي ماضياً وحاضراً . وإن كنا لا نشك في أنها ، أي تلك الدائرة ، تنطوي على أهم ما يدخل في هـذا النطـاق ، حتى الآن وعلى حد علمنا .

في حقل هـذا التنسيق الدراسي لصيغ ومظاهر « السلفوية » ، ذلـك الذي ينطوي على دلالة واقعية عينية ، سنعمل على التصدي لهـا واستقصائها عـلى الصعيدين التاريخي والتراثي ، وعـلى نحـو يأخذ بعين الاعتبار مواقعها الحقيقية وآفاق استمرارها ، إن وجدت مثل هذه الآفاق .

وبحثنا فيهـا من موقع تلك الرؤية ، سوف يلقي ضوءاً كثيفاً على قضية التاريخ والتراث العـربي ، وعلى العوائق الجدّية التي تحول دون انتزاع الستر

والحجب عن حقيقتها . ولكن عبر ذلك الطـريق ، ومع الأخـذ بعين الاعتبـار الإشكالات الخصبة والضحلة التي يمكن أن تنبثق عنه ، سنجد انفسنا أمـام مسائل من نوع آخـر ، لا تخرج ، على كل حـال ، عن دائرة الفـكر اللاتاريخي اللاتراثي. فهي ــ بصيغة أخرى ــ مسائل يطرحها أصحابها بديلاً عن «السلفوية»، دون أن يدركوا أن ذلك يمثل وجهـاً آخر من أوجه التضحية بالحقيقة التاريخية والتراثية . تلك هي المواقف المعارضة للسلفوية المتمثلة بمـا حددناه بمصطلـح « العصروية » في صيغتها العدمية التراثية .

بالاضافة الى ذلك وفي ضوئه ، سوف تتضح أمامنا معالم وآفـاق تينك النزعتين بمزيد من العمق ، حين ننزع القناع عن « المركزوية الأوربية » ، تلك التي تربط بينها وبين « العصروية » جسور فسيحة متشعبة . أما هذه الجسور فتؤدي ، من حيث المنحى والتوجه **النظريان** الفلسفيان ، الى موقف متشابه بين تينك النزعتين ، المركزوية الاوربية والعصروية . ولكن هـذا التشابه لا يمتـد الى المنحدرات والبواعث الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسية الايديولوجية الكامنة وراء كل منهما .

إذا كان الأمـر كذلك ، فان دراستنا لـ « التلفيقوية » ستفتح لنا آفـاق وابواباً جـديدة للتوغل ، مرة أخرى ، في عـوالم تلك النزعات الثلاث ، بقـدر ما ستسهم دراسة هـذه الأخيرة في تسليط اضواء جديدة عليها (التلفيقوية) . إذ أن هذه الأخيرة تقع في موضع الوسط من القطبين « المتزاورين » ، المتمثلين بـ « السلفوية » و « العصروية » .

كل ذلك يشير بوضوح أولي الى أن الإحاطة بالخط الناظم لتلك النزعات تشترط فينا أن نبحث فيها إنطلاقاً من توجه نظري منهجي موحّد ، يأخذها في سياقها العام وفي علائقها المتشابكة . كما يتناولها في الآفاق وردود الفعل التي أثارتها، على هـذا النحو أو ذاك ، لدى من لم يرض بالأخذ بواحدة منها ، بل بحث عن موقف آخر له ، تجسد نظرياً بـ « التحييدوية » .

أما أن تكون تلك النزعات ، جميعاً ، مشتركة في نقطة أساسية حاسمة ، فهـذا ما يمكن استخلاصه من كونها تتخذ موقفاً لاتاريخياً لاتراثياً من التاريخ

والتراث العــربي وقضايا تنهيجه وتقويمه (وعلينا أن ندلل عليــه في الفصول التالية) . **وإذا كانت كذلك ، فإنها تمثل اوجهــا متعــددة لموقف واحــد ، من حيث الأساس .**

هذا على الطرف الأول . أما على الطرف المقابل، فسوف يتعين علينا لاحقاً (بشكل مخصص في القسم الثالث من هذا الكتاب ، وكذلك على نحــو عــام في سياق البحث في النزعات المشار إليها في القسم الثاني) أن ندلل ونبرهن عــلى صحة وجدارة المنطلق والاطار المنهجي النظري لهذا « المشروع الجــديد » ، ذلك الذي أطلقنا عليه حــد « الجدلية التاريخية التراثية » . وسنفعل ذلك ، دون أن نرى فيه أقصى ما نطمح اليه ، أي دون أن نجــد غايتنا من هذا « المشروع » مجسدة في طرح وصوغ تلك « الجدلية » . بل سيكون لنا من ذلك هدف رئيسي آخــر ، هو دراسة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، منــذ بداياته الأولى وحتى المرحلة العربية المعاصرة

ويبقى أن نشير ، ضمن هــذ الاطار ، الى ما فصلنا فيه بعض التفصيل ، ضمن إطار آخر ، من أن الهدفين يتصلان ببعضهما بعضاً . وذلكبمعنى أن الثاني (التدليل والبرهان على صحة وجدارة الجدلية التاريخية التراثية) سوف يجد نفسه مدعواً الى إغنــاء أو تعديل أو توسيع هذا الجانب أو ذاك من جوانبه عبر تقصيه للفكر العــربي في سياقيه المشار اليهما .

ولا بــد من ألإشارة الى ان عمليــة تكوين تلك المنهجية تحــوز ، بصفتها بحثاً نظرياً منهجياً عامــاً في ظــاهرة التراث ، على استقلالية نسبية ضرورية تجــاه دراسة مظاهر ذلك الفكر العينية . ولكن ، من طرف آخــر ــ وهذا هو المعنى الثاني لعلاقــة الاتصال بين الهدفين المحددين فوق ــ لا يسعنا معالجة مظــاهر ذلك الفكر بعيداً عن توجه نظري منهجي (هو الذي نقــدمه بشخص الجدليــة تلك) ، يتيح لنــا استنطاقها واستقصاءها في سياقيها التــاريخي والتراثي . فمثل هذا المنهج يجد التعبير عن صحته وحيويته وجدارته العلمية ، ضمن ما يجــده ، في قانونية نشوء وتبلور وتطور واضمحلال أو تصاعد مظاهر الفــكر ذاك .

٢
السلفوية في الخطوط العامة لتكونها التاريخي والتراثي

آ ـ ان المسألة العقدية ، التي تتمحور حولها « السلفوية » ، تكمن في اعتبار اللحظة الماضية **المنطلق الانطولوجي** (الوجودي) **والمعرفي** لكل ما هو تالٍ ، ومن ثم منطلق الكشف عن الحلول « الأصلية » للحاضر وللمستقبل . وهي بذلك ، أي تلك اللحظة ، تفصح عن نفسها أيضاً بصفتها منطلق البحث والتقصي في هذه الحلول . وعلى هذا النحو ، تتحول اللحظة الماضية الى الغاية الدنيا والقصوى للحياة الإنسانية ، بل كذلك ـ في حالة معينة سنذكرها لاحقاً ـ للوجود « المطلق » .

ان **الماضي** يبرز ، هنا ، مبتدأً وخبراً ، منطلقاً وغاية لكل فعالية . انه ، بقول آخر ، المخول والقادر ، **اصلاً** ، على إكساب كل فعل انساني ، مهما كانت أبعاده وآفاقه وبواعثه ، اعتباره ومشروعيته . ومن هنا ، يتضح أن « الماضوية » تمثل عنصراً حاسماً في بنية « السلفوية » .

والجدير بالملاحظة أن هذه النزعة تقوم ، في أساسها الموضوعي ، على تضخيم أحد ابعاد الوجود ، الذي هو الماضي ، وعلى تشويش سياق التواصل التاريخي والتراثي بين تلك الأبعاد . وفي هذا الاطار تطوّع الحقيقة التالية لاحتياجاتها ، وهي ان الإنسان ، ضمن ما يعرّف به ، كائن اجتماعي ذو ذاكرة (ذو تاريخ وتراث) ، وقادر من ثم على العودة الى الماضي ، مضيفاً بذلك عناصر جديدة الى تجربته النظرية والعملية .

ذلك كله يشير الى أن « السلفوية » ، في أساسها ، ظاهرة ميتافيزيقية ، لا جدلية ، مصابة بـ « عمى الزمن » . فهي لا ترى من أبعاد هذا الأخير سوى

الماضي . وان اشارت الى الحاضر واستشفت المستقبل ، فانها تفعل ذلك من موقع ذلك الماضي ، أولاً وأخيراً . وبهذا ، تفصح تلك النزعة عن عجزها على التمييز بين « الكل » و « الجزء » ، بين « الغابة » و « الأشجار » .

ومع التأكيد على وجود ناظم مشترك بين مجموع صيغ وأشكال « السلفوية » (وهو ذو طبيعة منهجية وتنهيجية ، كما اتضح لنا فيما سبق) ، فان الاقرار يبقى **صحيحاً وضرورياً** بأنها ، **في معالجتها العينية التطبيقية** لـ « الماضي » ، **تختلف** لدى ممثليها العديدين الآخذين بصيغها وأشكالها الآنفة الذكر .

اما اختلافهم ذاك فيبرز **أولاً** ، في الوظائف المنوطة بها وفي قضية العناصر المكوّنة لخلفيتها وبواعثها . **وثانياً** ، في مدى تضخيمهم لذلك الماضي وتحويلهم له الى ظاهرة يراد لها أن تختزل ، بالإضافة إليه ، الراهن والمستقبل ، بكل التوقعات والإحتمالات والآفاق التي ينطويان عليها . كما يبرز ذلك الاختلاف ، **ثالثاً** وأخيراً ، في تحديد الحقبة الزمنية (التاريخية) التي ينطلق منها أولئك .

ولكي لا تنشأ التباسات في فهم المسألة ، نود التنويه بأن هنالك اختلافاً في الحدّ (التعريف) وفي معادله الواقعي الموضوعي بين « السلفوية » من طرف ، و « السلف » من طرف آخر . فالأولى ، وهي المعْنية في هذا الفصل من الكتاب ، تقوم ، كما أوضحنا بصورة إجمالية معممة ، على انتزاع الحلول والمواقف المطلوبة المتحدرة من الاوضاع الانسانية (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الخ . .) المتجددة ابداً ، من الماضي ، العصر الذهبي للسلف الصالح « الكامل » .

اما « السلف » فهو مصطلح تراثي وتاريخي يندرج تحته أولئك الذين عاشوا في مرحلة منصرمة من مراحل التاريخ القومي لشعب ما ، دون أن يكونوا جميعاً بالضرورة ذوي نزوع سلفوي، ملزم لمن يعقبهم . بل يمكن أن يكون حشد كبير منهم (وفق المستويات والحدود التي تتيحها تلك الأوضاع) ذا أفق تراثي مبدع ، لا يرى أن آراءه وعاداته وقواعد عيشه ملزمة للآخرين ، وذلك بنفس

القدر الذي لاتكون فيه آراء هؤلاء ملزمة لهم الزاماً سلفوياً تعسفياً (ماضوياً) .

وفي واقع الحـال ، الأمر ليس على ذلك النحـو من التحديد والتدقيق لـدى مجموعة من الكتاب والباحثين والأدباء . فهنـاك حدود مفتوحة بـين المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمونها . ولكـن ، مع ذلك ، يجب الإقرار بأن الأمر هـذا يجـد جذوراً له في كتابات متحدرة من مراحل قديمة في التـاريخ العـربي والعـالمي .

ففي محاضرة قدمها عبد السلام العجيلي تحت عنوان « عرب اليوم والعودة الى الينابيع أو سلفية العرب المعاصرين » ، نواجه مثل ذلـك الأمر : « لست انكـر ان التقدير الخاطىء للقيم السلفية ، والعمل الخاطىء بمقتضياتها ، قـد جرّ العرب في عصور غابرة وفي عصرهم هـذا الى مهالك كثيرة . وبالمقابل فان الفهم الخاطىء لمعـاني السلفية قـد دعا بعض المفكرين العرب وكثيراً من الباحثين من غير العرب الى إصدار تقديرات لا ترتكز على أسس صحيحة عن مستقبلهم .. واظـل معتقداً ان للسلفية جوانب خيرة تدعونا الى التمسك بهـا ، مرة لنكون نحن نحن بين الأقوام ، لنا خصائصنا الحميمة ومميزاتنا التي تمر بها الأزمـان والأزمات ولا تبدلها ، لاهجناء وإمعات نميل مع الريح اينما هبت ...

ان سلفية العرب المعاصرين ، كما اراها واعتقدها ، هي سلفية انتقائية في واقعها تجاوزية فيما يجب أن تكـون عليه . هي انتقائية بتخيرها الأفضل مـن خصال الأسـلاف .. ، متخلية عن التعصب الاعمى لكل ما جـاء به أولئـك الأسـلاف » (١) .

ففي هـذا القول يخلط العجيلي بين السلفوية كنزعة ترى الوجود كلـه من منظور الماضي ، ماضي الاسلاف من جهـة ، وبين موقف نقدي من الماضي يجعل منه واقعاً يمكن تبصره والاحاطة به وتجاوزه بهذا القـدر أو ذاك . وهذا الموقف يمكن ان يظهر بصيغة دينية واخرى فلسفية او فنية الخ ..

---

(١) مجـلة « المعرفـة » ، دمشق ، عـدد ايلول ١٩٧٨ ، ص ١٠٨ ــ ١٠٩ .

كما أنه ، العجيلي ، يلامس السلفوية في احدى ركائزها ، وهي القول بمثل تلك الخصائص والمميزات التي تكلم عنها ، والتي « تمر بهـا الأزمان والأزمات ولا تبدلهـا » . وهو يفعل ذلك ، دون أن يدري انه واقـع في خلف . فموقفه النقدي من الماضي ينطوي ، ضمناً ، على الإقرار بأن هذا الماضي يخضع للأخـذ والرد ، كما نخضع بدورنا نحن الممثلين لعصرنا للأخذ والرد من قِبل أخلافنا . ومن ثم ، فلا سبيل لمطابقة هـذا الموقف مـع الاعتقاد بوجود خصائص ومميزات لا تتبدل ، ملزمون نحن بالتقيد بها ، بعيداً عن أي موقف « نقدي فعلي » (١) .

لهـذا كلـه ، كان علينا أن نحـدد ، بالدقة الممكنة ، ما نستخدمه مـن مصطلحات في هذه « المقـدمة » . وليس من شك في أن أحـد الأسباب الكامنة وراء ذلك الوضع ، يقوم على غياب العمل العلمي المعجمي الموحَّد والمشترك في نطاق الوطـن العـربي .

---

(١) مثل هـذا الوضع المتمثل بالغموض والتسيب في استخدام المصطلح ظهـر ، ايضـاً ، في الندوتين اللتين عقـدتا في المركـز الثقافي العـربي في دمشق حـول كتابنا هـذا في طبعته الأولى ، وذلك في ٢٠ كانون الاول ١٩٧٧ ، وفي ٢٤ كانون الثاني ١٩٧٧ .

ب ـ والآن ، إذا طمحنا الى استقصاء البواعث العامة لنشوء « النزوع السلفوي » ، فإننا لا بد مدعوون للتعرض لأمور ثلاثة .

الأمر الأول يتصل بمرحلة الإنتقال من المجتمع المشاعي الى المجتمع الجديد ، الطبقي . والثاني يتعلق بمراحل الانتقال من حلقة الى أخرى في إطار ذلك المجتمع الطبقي . أما الأمر الثالث فيتحدد بعملية التواصل التراثي بين الحلقات التاريخية ، مجتمعةً .

فعلى صعيد **الأمر الأول** ـ وقد تحقق الهيكل الاساسي للمجتمع الطبقي لأول مرة في التاريخ البشري ، حسب نتائج الابحاث التاريخية الحالية ، في بلاد ما بين النهرين في الألف الثالث قبل التاريخ الميلادي (١) ـ نواجه نشوء مشاعر من الحنين الغامض القلق الى « **الفردوس المفقود** » ، الى العالم المنحسر ، الذي قام على مساواة طبيعية بدائية . تلك المشاعر وجدت مرتعاً خصباً في نطاق جمهور المفقرين الجدد ، الذين واجهوا علاقات من الاستغلال الاجتماعي الاقتصادي والاخلاقي والجنسي ، غير قادرين على فهمها (وتجاوزها) في جذورها وفي آفاقها .

من هنا ، كان تصور « الفردوس المفقود » يمثل محور الانكفاء الى الماضي ، شعوراً بأنه يمثل البديل لما استجد في الكون . ولا شك ان العقائد الدينية المنظمة ، التي نشأت لاحقاً امتداداً وتجاوزاً لمجموعة من الاساطير والتصورات والطقوس الطبيعية والاجتماعية المتحدرة من سومر واشور وبابل واكاد وكنعان

---

(١) انظر في ذلك ، مثلا : Weltg. bis zur Heraus. d. Feudalismus نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٢ ، ١٤١ ، ... وفيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ـ بيروت ، المجلد الأول ١٩٧٥ ، ٥٥ ـ ٥٦ م..

ومصر ، أن تلك العقائد (اليهودية والمسيحية والاسلامية على نحـو خاص) قـد بلورت ذلك الحنين بطريقتها الدينية الايهامية الخاصة .

فقـد انطلقت من أنهـا « أنزلت » لتعود بالانسان الى عهـد « فطرتـه ووداعته » المتمثلتين بطفولته ، بعيداً عـن الانغماس في الخطايا والبـدع . أن « **الخطيئة الاصلية** » هي ، ضمن هـذا الاطار ، تلك التي تمثلت بمغادرة عـالم « المحبة والوداعة والطهر » ، أي عـالم العلاقات البدائية . ومـع ان تصـور « الخطيئـة الأصليـة » اقتـرن ، خصوصـاً في المسيحية ، بمعنى جنسي إيهامي ــ أسطوري ــ ، فقـد ظل كثير من هراطقة هذه الأخيرة ينظرون إليـه مترعاً بالمضمون الاجتماعي والسياسي ، قديماً كان أو راهناً (١) .

وحيث نشأت تلـك العقـائد الدينية ، فإنهـا طرحت نفسهـا مخلّصاً للانسان من **هـذا** العـالم المتسم بـ « اللعنـة » و « الخطيئة » و « الجاهلية » . في ذلك الموقف يتضح نزوع سلفوي للعودة الى « الجـذور » و « الأصـول » ، بغية الخلاص من هذا العالم . وعلى الرغم من إيهامية وتغريبية entfrem dend هـذا الموقف ، على الصعيد العقيدي الايمـاني (١) ، فقـد مثل ، في إيحـاآته

(١) احـد الهراطقة المسيحيين المعاصرين ، المطـران جريجوار حـداد ، يعـلن بوضوح : « وليس صحيحاً ان الخطيئة الأصلية ، هي العلاقة الجنسية ، إنهـا مجرد رمز الى كـل الخطايا التي ارتكبها الانسان في حـق أخيه الانسان بالاستغلال والاستعباد » . (غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي العـربي ، مجلة قضايا عربية ، بيروت ص ١٠٥) . ولقد ارجع سيغموند فرويد ، كما هـو معروف ، « الخطيئة الأصلية » الى حـادث القتل الأول الذي قام به الأبنـاء تجاه أبيهم ، الذي كان سيد العشيرة البدائية . وعلى ضوء هـذا الحادث « الأول » ، يفسر فرويد نشوء المرحلة الطوطمية ، وبعـدها اليهودية والمسيحية . وهو اذ يفعـل ذلك ، فانما ينطلق من خطوات تكوّن العُصاب في مفهومه التحليلي النفسي الفرويدي (صـدمة رضّية نفسية ، دفاع ، كمون ، انفجار العصاب ، عـودة المكبوت الجـزئية) . (انظـر في ذلـك : س . فروين ـ موسى والتوحيـد ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٣ ــ ١٥٥) .

(٢) بصيغة دقيقة ومكثفة، يحدد ماركس ذلك الموقف كما يلي : إنه « الوعي الذاتي والشعور الذاتي للانسـان ، الذي إمـا لم يكتسب ذاتـه بعـد ، أو الذي فقدها ثانية .. (إنـه) فقـط الشمس الوهمية التي تظل تتحرك حول الانسـان ، طالما انه نفسه لا يتحرك حول ذاته » . (ماركس ــ انجلز : العائلة المقدسة وكتابات فلسفية مبكرة ، برلين ١٩٥٣ ، ص ١١ ، ١٢) .

الاجتماعية وفي مراحل معينة ، خطراً ما على « الإخـوة » المضطهدين . هـذا حدث ، مثلاً ، حين اصبحت المسيحية دين الدولة في عهد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع ، وكذلك حين أخذت الحركة الاسلامية في طـرح شخصيتها في مراحلهـا الأولى ، حيث لقيت مقـاومة عنيفة من قبل الذين « يكنزون الذهب والفضـة » .

ويمكننا ان نفهـم القصص الطوباوية « الأوتوبية » ، التي نسجها كتاب شهيرون متأخرون في تاريخ الفكر والأدب ، مثل أبي العلاء المعري في « رسـالة الغفران » ودانتي في « الفردوس المفقود » ، بصفتها صدى وتعبيراً عـن ذلـك النزوع السلفوي ، بالمعنى الواسع ، للانكفاء الى الماضي (١) . والجدير بالذكر ،

انه لذا النقد للدين الذي اكتسب لدى ماركس أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية، كان له ارهاصات هـامة في نطاق الفكر العربي المادي الالحادي . أما أبو بكر الرازي (٨٦٥ ــ ٩٢٧) فكان له في النقـد الذي وجهه للدين عمومـاً وللنبوة خصوصاً ، باع كبير في صوغ تلك الارهاصات . لقـد كتب عن « العقـل » بانه من الضروري الا « نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا هو الزمام مزموماً ، ولا هـو المتبوع تابعـاً .. فانا اذا فعلنـا ذلك صفا لنـا غـاية صفائه » . (أبو بكـر الرازي ــ رسائل فلسفية ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٨ ــ ١٩) .

ان ذلـك « الصفاء » ، الذي يجسد أفـول تلك « الشمـس الوهمية » لا يَخص ، في مهمـة تحقيقه ، شخص دون آخـر : « لم أخص بهـا أنا دون غـيري ، ولكني طلبتها وتوانوا فيهـا . وانما حـرموا ذلك لاضرابهم عن النظـر لا لنقص فيهم » . (نفس المصـدر السابق ، ص ٢٩٦) . ومن هنا ، فاما عقـل (فلسفة ، عـلم) واما اعتقاد بالشرائع الدينية . وإلا « كيف يكون (الواحد منـا) ناظـراً في الفلسفة وهو معتقد لهـذه الخرافات (المتحدرة من تلك الشرائع) مقيـم عـلى الاختلافات مصرّ على الجهـل والتقليد » . نفس المصدر السـابق ، ص ٣٠٢) .

ذلك الاتجـاه النقدي للدين ، الذي يلح على النزعة الانسية (قارن ذلك بما جـاء على لسـان ابن المقفـع : من تاريخ الالحـاد في الاسلام ــ عبـد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٦٨) ، اسهم ، يـبدأ بيـد مـع الاتجاهات والمواقف الهرطقيـة الاخـرى ، في التصدي لـ « السلفوية » الدينية الوثوقية . وذلـك عبر إعادتها للانسـان (العاقـل) علاقته الحقيقية ، المبدعـة ، والمتغيرة مـع المحيـط الطبيعي والاجتماعي .

(١) فرويد يخترق أبعـاد هـذا المعطى التراثي بعمق ، وإن من موقـع « التحليل النفسي » الملفع بالقشور المثاليـة . فهو يكتب ما يلي : « ان العصور النائية لهـا على المخيلة سحراً اخاذاً غامضاً . فما إن يدب الاستياء في الناس مـن الحاضر ، وهـذا كثير الوقوع ، حتى يلتفتوا الـى المـاضي آملين أن يلتقوا فيه من جـديد بحلمهم ، الذي لم يغب عنهم قط ، بعصر ذهبي ، ولا ريب في انهـم يظلون واقعين في أسـر سحر طفولتهم التي تصورها لهم ذكرى مفرضة وكأنها عهد من هناء لا يرنقـه مرنق » . (موسى والتوحيد ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٨) .

هنـا ، ما انجزه افلاطون في « جمهوريته » من تمثل وامتصاص حنين المفقرين الى « الفردوس المفقـود » ، ودفعه باتجـاه « شيوعية ارستوقراطية » يحصـد ثمارها المباشرة الحماة العسكريون للسادة ، مالكي وسائل الانتاج ، في الداخـل وفي الخـارج .

اما **الأمـر الثـاني** الذي يبرز في اطـار التصدي للبواعث العـامة لنشوء **النزوع السلفوي عمومـاً** ، والذي يتمثل بمراحل الانتقال من حلقة الى اخـرى ضمن التـاريخ الاجتماعي الطبقي ، فلا شـك أنه مارس ، وما يزال يمارس ، دوراً ملحوظاً في بلورة ذلـك النزوع . ففي سياق احتضار وانحسار القـديم ونشوء الجـديد ، بهـذا القـدر أو بذاك ، عـلى صعيد القـوى الاجتماعيـة الطبقية ، تجـد القوى القديمة المستنفدة نفسها أمـام ضرورات البحث عـن أسلحة تشهرها في وجـه نظيرتها الجديدة . كما تحاول القوى الأخرى المناهضة نفس الأمر ضمن قدراتها ، التي تكون ، في بدايات الموقف وفي معظم الأحيـان ، ضئيلة وغـير منظمة . فيبرز هنـا وهناك السلاح التراثي والتاريخي فاعـلاً ماضياً ، بعيد الغور ، وقادراً على استنفار الماضي والاستغاثة به . إذ أنه ، هنا ، يتحول الى قوة تحريضية ضد الخصوم من طرف ، وباتجاه تعميق الوعي الذاتي (الطبقي) وبلورة وترسيخ توازنه وتماسكه من طرف آخـر .

ذلك الوضع يتطور ، باتجـاه تبلوره في صيغة تصور ايديولوجي يشمـل كل أو معظم قطاعات الوجود . ويمكننا اخـذ مثالين على ذلك من مرحلة الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى المجتمع البورجوازي في فرنسا ، التي توجت بانتصار الثورة البورجوازية في أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٩) . وكذلك من مرحـلة الانتقـال المعقدة الشائكة والطويلة المـدى من العلاقات الاقطاعية البورجوازية الهجينة وما قبلها الى علاقات اشتراكية علمية في الوطن العربي .

ففي كلتـا المرحلتين المومى اليهما ، نتبين امامنـا ملامح ذلك التصـور الايديولوجي السلفوي واضحةً نامية ، عدائية مهاجمة للعالم الجديد الوليـد ، على الرغم من الاختلاف في مستوى النضج والتكامل وفي العوامـل الفاعلة في كل واحـدة منهما .

اخيراً ، يبرز **العامل الثالث** من القضية المطروحة. ولقد قلنا ، فيما سبق ، انه يتحدد بعملية التواصل التراثي بين الحلقات التاريخية ، مجتمعةً . هاهنا نواجه« الوعي الإجتماعي »بأشكاله ومظاهره المختلفة منفلتاً من عقاله الاجتماعي، ولكنْ انفلاتاً نسبياً . وربما كان الدين والفن ، بوصفهما من اشكال ومظاهر ذلك الوعي ، من أكثر الشواهد على واقع هذا « الانفلات النسبي » .

فالدين الاجتماعي ، دون الطبيعي ، ممثلاً بالمسيحية والاسلام خصوصاً ، يخاطب الانسان مجرداً ، أي بعيداً عن تعييناته الاجتماعية والسياسية والقومية، واضعاً له مجموعة من القواعد والوصايا النظرية والعملية . وهذه القواعد والوصايا تكسب وظائف مختلفة اختلاف الاوضاع الاجتماعية الطبقية والايديولوجية. و بذلك ، يتجه الدين بقواعده ووصاياه تلك الى أن يحقق سياقاً تراثياً ذا بعدين ، واحد عيني وآخر مجرد. ومن هنا، كان لتلك الطقوس الدينية، التي تقوم بها بعض الأقوام البدائية ، اثر في نفوس كثير من المؤمنين المعاصرين ، يثير فيهم الخوف أو الطمأنينة ومشاعر أخرى .

وحيث أن الدين « يقيم العالم على الإله بدلاً أن يقيمه على الانسان ، الإله (ومن ثم) فليس هناك تاريخ ، بل هناك إله » (١) ، وحيث انه يرفض القول بوجود « تاريخ »، فإنه ، إذن ، لايفهم ان يكون لهذا التاريخ (الحدث التاريخي) سياق تراثي . ثم ، إذا اضفنا أن الدين يحمل من ينابيع العزاء والسلوان والارتياح (الوهمية) ما يجعله ينفذ الى قلب المؤمن بصورة تبدو انها غير طبيعية ، وجدنا (الدين) يبدو كما لو كان قوة خارقة تهيم فوق الناس (العيني) بأعين الهية مطلقة (المجرد) .

ان مثل ذلك« التواصل التراثي » ، الذي يجسد الدين ، ذو بعدين ، واحد حقيقي عيني يتمثل بالاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية التي تنتج الدين والحاجة اليه على نحو يومي ، وآخر وهمي مجرد يتمثل بذلك الهدف المطلق ، هدف تحقيق الإنسان ذاته في عالم **لا ينتمي اليه** ، في عالم غير

(١) فيصل دراج ــ الماركسية والدين ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٩٥ .

انساني . وهذا ، بدوره ، يشير الى أن الدين ينطوي على ضرورة التوجه الى وراء (الرجعة) ، حيث كان الانسان ، في البدء ، بريئاً من « الخطيئة » و « الجاهلية » وامكانية مواجهة المستقبل المجهول ، حيث يتحقق الحلم الاكبر في تحقيق « الخلاص » (١) .

هذا ما يتصل بـ « الدين » . اما اذا تناولنا « الفن » في هذا السياق ، فاننا نجد امامنا عالماً رحيباً من عناصر المحلي والعالمي ، التاريخي والتراثي ، النسبي والمطلق . بيد أن القاسم المشترك بين ذلك جميعاً هو ، كما استنبط ماركس في دراساته الفنية والجمالية ، « المتعة الفنية Kunstgenuss » . فقد كتب ماركس ما يلي : « ليست الصعوبة في أن نفهم أن الفن الإغريقي والملحمة إنما يرتبطان بأشكال معينة من اشكال التطور الاجتماعي . انما الصعوبة هي في فهم انهما ما يزالان يقدمان لنا متعة فنية ، وانهما ، ضمن علاقة معينة ، يبرزان كمعيار وكنموذج لا يضاهى » (٢) . هذا الوضع الدقيق للمسالة يستجلي ماركس بواعثه ، حيث يتساءل : « لماذا لا تمارس الطفولة التاريخية للناس ، تلك التي ازدهرت بأجمل صورة ، سحراً خالداً بصفتها مرحلة لن تعود ابداً ؟ » (٣) .

ان ما يهمنا في ذلك ، هو تلك المتعة الفنية التي تعتبر حتى الآن ، وبمعنى ، معياراً ونموذجاً لا يضاهى . كما يهمنا ذلك السحر الخالد الذي تحقق في مرحلة لن تعود ثانية . ففي هذين الأمرين يتجسد « التواصل التراثي » على أكمل

---

(١) بعد أن نضع النص التالي لفرويد في سياق مادي تاريخي ، أي بعد تحريره من ذاتوية التحليل النفسي ، نستطيع التاكيد على صحته واهميته : « ان كل عنصر يعاود انبجاسه من الماضي يفرض نفسه بقوة فائقة ، ويمارس على الجموع تأثيراً هائلا ، ويصبح (في ظروف خاصة : ط تيزيني) بلا منازع وعلى نحو لا يقاوم موضوع ايمان ، ايمان لا يستطيع أي اعتراض منطقي شيئاً ضده البتة .. » . (س . فرويد : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ١٤١) .

(٢) ك . ماركس ــ مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي (ضمن : ماركس ، انجلز ــ الاعمال ، برلين ، مجلد ١٣ ، ص ٦٤١) .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤٢ .

وجه ، كما تتولد امكانية « النزوع السلفوي » . إن هذا الأخير يبرز ، هنـا ، من حيث هـو طموح جموح لتحقيق الكمال الانساني عبر اختزان وتمثل ذينك المعيار والنموذج على الدوام ، اي استحضارها في الراهن ومن أجل المستقبل .

والشيء الذي يجمع بين الدين والفـن ، في هذا الاطار ، هو خلق معـايير ونماذج تنطوي علـى لحظتي التجريد والتعيين ، النسبي والمطلق ، التـاريخي والتراثي . ولكـن الفن العظيم يفعل ذلك بصفته إخصاباً للشخصية الإنسانية المتنامية . أما الدين ، بجوهره الايماني ، فلا يسعه ان يفعل ذلك الا بحكم كـونه خلاصاً للانسان عبر قـوة لا ينتمي اليها الانسان ، قـوة ليس فيها مشروطية الانسان وعينيته التاريخية والتراثية .

هكذا ، وفي ضوء تلك المعطيات ، يتضح ان « النزوع السلفوي » ، الـذي اكتسب في الوطن العـربي صيغة « نزعـة سلفوية » مكرّسة ومهيمنة ، لا يمكن فهمه ، في المرحلة الراهنة ، بمعزل عن « العملية القيصرية » التي يمر بهـا ذلك الوطن في اطار كفـاح طبقاته الكادحة وقواه السياسية التقدمية الناهضة مـن اجـل التحرر والتقدم . وهـذا الكفاح هو ، **في احـد أوجهـه** ، كفـاح ضـد الشروط الموضوعية والذاتية لنشوء واستمرار « السلفوية » عموماً ، وبصفتها منهجاً واختياراً تطبيقياً للعناصر المناهضة، في حينه وفي المرحلة الراهنة ، للتقدم الاجتماعي والعلمي ، على نحـو خاص .

إن احـد الأمور الثلاثة ، التي تحدثنا عنها ، بعين الاعتبار المبدئي ، يلقي اضواء على ابعـاد وآفاق تلك النزعة ، حينما يعمل المرء على رصدها بحلقاتهـا وتلوناتها الخاصة ، وبوصفها ، هنا أيضاً ، نزوعاً مضخماً للانكفاء الى الماضي من موقع النظر اليه على انه نقطـة المبتدى والمنتهى .



ج ــ كتب سلامه موسى مرة أن شعار فرعون مصر ابساماتيك (حكم من ٦٦٦ الى ٧١٢ ق.م .) ، الـذي هـو « عودوا الى القدماء » ، كان « شـعار الافـلاس » ، لأن مصر كانت في عصره اسمى ممـا كانت أيـام خـوفو (١) . ان مثـل ذلك الشعار يمكن أن يكون إنذار إفلاس . كما يمكـن ، ضمن معطيات اخرى ، أن يكون دعوة الى اختزان وتمثل ما خلفه أولئك القدماء على نحو يغني « الجديد » . بيد ان الأمر ، كما طرحه ابساماتيك ، كان يراد منه تجاوز هـذا الجديد عبر الإيهام بأن الأسلاف يملكون مفتاح الحق . ولذا ، فالحيازة على هذا المفتاح لا بدّ وأن تقود للعودة الى من هـو في أيديهم .

إن عنصر الايهام ذاك يتحول الى جـزء اساسي من التصورات الميثولوجية التي تشكلت وتبلورت على مـدى فترة طـويلة قبل التاريخ الميلادي . وقـد اقترن ذلك عنـد السومريين والبابليين (والساميين عموماً) بفكـرة الفردوس الالهي (الذهبي) . كما اقترن بفكرة الخلود عند أولئك عموماً وعنـد المصريين على نحـو خاص . وهـذا ما يتضح في اسطورتي « الطوفان » و « جلجامش » وفي « كتاب المـوتى » .

ان « الماضوية » تبرز هنـا بصفتها رداً على « الانحراف » ، الذي لحـق بالوجود بفعل الزمن . وهـذا الأخير يمثل ، ضمن ذلك السياق ، قـوة عميـاء شرسة تلتهم الكمال والطمأنينة . ولقد ابرز ب. مالينوفسكي في كتـابه الشهير Myth in the Primitve Psychology هـذا الوجـه من المسالة . فرأى أن الحياة البشرية ، بمقتضى السيكولوجية الاسطورية (الميثولوجية) ، لا يمكـن ترميمها ، بل يمكن اعادتها مجدداً ، وذلك عبر الرجعة الى الأصول .

---

(١) سلامه موسى : ما هي النهضة ــ القاهرة (دون تاريخ نشـر) ، ص ٦ .

ان « الرجعة الى الأصول » تنطوي على حدين يكملان بعضهما بعضا ، وهما تمامية الأصول ونقصية الفروع (الامتدادات) . ولذا كانت « الرجعة الى الأصول » المقدمة اللازمة لتدمير « الفروع » واعادة بناء الوجود وفق هاته الأصول .

وعلى هذا الأساس يمكن القول ، مع هـ . وهـ . ا . فرانكفورت ، بأن الفكر الميثولوجي ينطلق من « أن كل اعادة تلتئم والحدث الأصلي الأول ، بل انها مطابقة له » (١) . وهذا يظهر بأشكال بارزة مثيرة في الشرق الأدنى القديم . فبموجبه نجد ، مثلا ، أن فريقاً كبيراً من بناة المجتمع المصري القدماء (وسندرس هذا الاخير في الجزء الثاني من مشروع الرؤية الجديدة بمساعدة المصطلح الماركسي « أسلوب الانتاج الآسيوي ») رأوا في « الماضي . النموذجي المطلق »(٢). ورغم التعميم المجحف والمبالغة وعدم الدقة السائدة في الراي التالي ، وهو انه (ليس بوسع اي فرعون أن يأمل اكثر من تحقيق احوال « كتلك التي كانت في زمن [رع] ، في بدء الخليقة ») (٣) ، فان فيه تلخيصاً عاماً ورئيسياً للتصور الديني المصري القديم (٤) .

ذلك التصور الماضوي الميثولوجي نواجه مظاهر منه لاحقاً في شخص التوراة والتلمود (وقد كتبا في أزمنة تمتد من ٧٥٠ ق.م الى أوائل القرن

---

(١) ما قبل الفلسفة ـ تاليف هـ. فرانكفورت و هـ.ا. فرانكفورت وجون .ا. ولسن وثوركيلد جاكوبسن ، بغداد ـ القاهرة ـ بيروت ـ نيويورك ١٩٦٠ ، ص ٣٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة .

(٤) ذلك الراي يغفل مجموعة من المواقف والاراء والتوجهات التي ظهرت خصوصاً في عصور « المملكة الجديدة » عموماً وفي المرحلة التي سادت فيها الاخناتونية خصوصاً . ومن هنا ، فان ما يكتبه فيليب حتي لا يخرج عن تلك الصيغة المعممة باجحاف ومبالغة وبعدم دقة : « ان الخاصة المميزة للحياة الفكرية الدينية في مصر هي المحافظة الشديدة على القديم » . (نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٧ ـ ٨٨) .

السادس الميلادي) (١) ، وإنْ بصيغ تطابق ، بشكل أو بآخر ، اختلاف العصور وخصائصها .

ففي احد اسفار التوراة ، وهو سفر التكوين ، يتضح عنصر الإبهام ذاك على نحوٍ استطاع لاحقاً ان يؤثر تأثيراً عميقاً على المسيحية والإسلام .

هاهنا ، في سفر التكوين ، نقرأ من الاصحاح الأول : « في البدء خلق السموات والأرض » (٢) ، « وقال الله ليكن نور فكان نور » (٣) ، « واوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً . واما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها . لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت (٤) .

في هذا النص نواجه فكرتين حاسمتين . الأولى منهما تكمن في امر الخلق للعالم ، تلك التي تنطوي على إنكار ان يكون العالم قديماً وأن يكون ، من ثم ، حائزاً على تاريخ وتراث خاص به . اما الفكرة الثانية فتقوم على ان الانسان ، بما هو إنسان ، محرم عليه ان يعرف ، أن يمتلك الحرية والقدرة على المعرفة ، وأن يحوز ، من ثم ، على **ذاكرة تاريخية وتراثية** .

ان النزوع الى الماضي نزوعاً ماضوياً ، يمثل امامنا من خلال تينك الفكرتين ، بحيث يمكن القول ، ان عناصر اساسية قوية من « السلفوية » تكمن فيهما على نحو لا مثار للشك فيه . وهذه العناصر استمرت في الوجود عبر الأشكال الدينية اللاحقة ، وإنْ بصيغ متميزة نسبياً .

والأمر نفسه نشهده ، في سياق آخر ، متمثلاً بالمسيحية ، اليهودية الجديدة والمحدثة . ففي « إنجيل يوحنا » ، يخاطب يوحنا محاوريه في معرض

---

(١) انظر حول ذلك : جواد علي ــ تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ١ ، ص ٢٢ ــ ٢٥ . كذلك : احمد سوسه ــ العرب واليهود في التاريخ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ٢٧٧ ــ ٢٩٦ ــ من الجزء الأول .

(٢) التكوين ، بيروت ١٩٥٢ ، الأصحاح الأول (١) .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة (٣) .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، الأصحاح الثاني (١٦ ــ ١٧) .

حديثه عن « يسوع » : « هذا هو الذي قلت عنه يأتي بعـدي رجل صار قدامي بأنه كان قبـلي » (١) . و « هو ذا حَمَل الله الذي يرفع خطية العالم » (٢) .

إن استيعاب يسوع للماضي وللحاضر وللمستقبل بشخصه ، والاعتقـاد بأنه هو الـذي يرفـع خطية العالم عن العـالم ، إن هـذين الأمرين يجسـدان ، مجتمعين ، نزوعاً سلفوياً شاملاً يحـكم الدين المسيحي من أوله الى آخـره . فالعودة الى المسيح تمثل شرط الشروط لرفع (الخطيئة الأصلية) ، في حـين يمثل فيه هـو نفسه واقـع الحال الدائم في القبل وفي الآن وفي البعد (٣) .

وقـد ظهـر ذلك النزوع السلفوي لدى مجموعة من الكتـاب المسيحيين العرب في العصر الوسيط والعصور اللاحقة . فهنالك ، مثلاً ، عبد المسيح بن اسحاق الكندي الذي كتب رسـالة ردٍّ فيها على رسالة وجهها إليه عبد الله بن اسماعيل الهاشمي ، يدعوه فيها الى الإسلام (وكلاهما عاش في أيـام الخليفـة العباسي المأمون) .

في تلك الرسالة الطريفـة الخصبة بدلالتها الفكرية ، يستشهد الكنـدي بالمسيح على لسان لوقـا (١٢ : ١١ و ١٢) ، حيث يقول : « ومتى قدموكم الى المجامع والرؤساء والسلاطين فلا تهتموا كيف أو بما تحتجون أو بما تقولون لأن الروح القدس يعلمكم في تلك الساعة ما يجب أن تقولوه » . على ذلـك يضيف الكندي بصيغة سلفوية مكثفة : « فأنا واثق بما وعـدني به سيدي المسيح .. وافتتح كلامي بما يلقنني به من صلاح القول ويلهمني من وثيق الحجة كعـادته

---

(١) انجيل يوحنا (دون مكان وتاريخ الاصدار) ، الاصحاح الأول (٣٠) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة (٢٩) .

(٣) جـاء في « انجيل يوحنـا » ـ نفس المعطيات السابقة ، الاصحاح العاشر ـ : « خرافي تسمع صوتي وانـا اعرفها فتتبعني » (٢٧) . و « أنا أعطيها حيـاة ابدية ولـن تهلك الى الأبد ولا يخطفها أحـد من يدي » (٢٨) . و « أبي الـذي أعطـاني إياها هو أعظم من الكل ولا يقدر أحـد أن يخطف من يدي أبي » (٢٩) . و « أنا والآب واحد » (٣٠) .

عند أوليائه وارجو منه الظفر » (١) .

والحقيقة ، في هـذا الحقل تظهـر المسيحية امامنا دعـوة للعودة الـى « الفردوس المفقود » ، حيث لم تكن خطيئة وحيث لا يمكن أن تكـون . وهي ، في وظيفتها هـذه ، إيديولوجية وهمية وإيهامية للعلاقـة الثنائية بين الإنسان والواقع ، راهناً كان أو ماضياً او مستقبلاً . بيد أن تلك الإيديولوجية كانت ، وما تزال ، تمثل ظـاهرة مشروعة على الصعيدين التاريخي والتراثي . فلقـد كانت ، وما تزال ، تتكىء الى أساس واقعي من العلاقات الاجتماعية الطبقيـة والاقتصادية والسياسية .

ولكن ذلك النزوع السلفوي الشامل سوف يتضح ويتبلور في إطار الإسلام ليس علـى الصعيد الديني العقيدي فحسب ، وإنما أيضاً وبمزيد من القـوة والإصرار ، عـلى الأصعدة الفقهية والإجتماعية والحقوقية والسياسية . ففي ذلك الاطار الإسلامي نتبين ان « السلفوية » نشات ، من حيث الأصول الأولى ، في صيغة بسيطة من الدعوة الدينية الى التمثل بـ « السلف الصالح » في الحيـاة الدينية الاعتقادية والعملية التطبيقية . اما هـذا السلف فيراد لـه أن يكـون متجسداً في اولئك الأوائل (النبي والصحابة والتابعين الخ . .) ، الذين أسهموا بهـذه الدرجة أو بتلك في الدعوة الى الإسلام وفي التحريض على الدخول فيه ، وفي تسنم مراكز قيادية في البنـاء السياسي الديني الجديد (الخلافة مثلاً) .

إن أولئك لم يسلكوا سلوكاً اعتقادياً تلقائياً تسليمياً حيـال تعـاليم ذلك الدين وحسب ، وإنما ناهضوا كل من حـاول التعرض لهـا بالتأويل والتفسير والاجتهاد العقلي أو الصوفي. فكان ، بذلك ، تدعيماً نظرياً وعملياً لـ «الاتباعية»، ومناهضة مبدئية قطعية لـ « الإبداعية » .

وقد برز اتجاه المناهضة ذاك منذ أيام محمد بن عبد الله ، واستمر فيما بعـد ، مشكلاً تياراً جارفاً . ولكنه ظـل حتى النهاية متكئاً على ركائز قرآنيـة

---

(١) نشرت هـذه الرسالة في كتاب مـع نظيرتها الأولى لعبد الله ـ لنـدن والقـاهرة ١٩١٢ ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

وحديثية . ففي القرآن آيات تشير دونما لبس الى رفض كل اشكال ومظاهر التفكير العقلي المستقل : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » . وضمن هذا السياق ، جاء في حديث محمدي : « أكثر ما أخاف على أمتي بعدي رجل يتأول القرآن » (١) .

ويبدو أن هذا الإتجاه شرع بالتعاظم في المراحل الأخيرة من حياة محمد ، بحيث يمكن القول أن الحديث التالي المنسوب إليه مارس دوراً تحريضياً هائلاً في بلورة الإتجاه المشار اليه ، النزوع السلفوي ، بلورة نظرية محكمة : عن العرباض بن سارية أن محمداً صلى الصبح « ذات يوم ثم أقبل علينا بوجهه فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ، ووجلت منها القلوب . فقال قائل : يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فما تعهد إلينا . فقال : (... من يعش بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) » (٢) . وفي سياق هذا الحديث بنزوعه السلفوي الاتباعي ، تتضح الدلالة الحاسمة للحديث التالي « من قال في القرآن برايه فاصاب فقد اخطأ » (٣) .

على هذا النحو ، يستبين لنا أن تلك الأشكال والمظاهر المتعددة للتفكير العقلي المستقل ، التي أخذت تطرح نفسها بشيء من الخفر والتحرر أثناء حياة محمد ثم بصيغة قوية واضحة لاحقاً (وهي بوجه خاص القياس والإجتهاد والتأويل والإجماع ، ثم علم الكلام والفلسفة) ، أصبح ينظر إليهما بعين الشك والإرتياب والإستهجان والاستنكار . وقد تحول ذلك شيئاً فشيئاً ، وبالتلازم مع تعاظم وتائر الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي والفكري،

---

(١) المنهاج البديع في أحاديث الشفيع ــ تأليف محمد علي الأنسي ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ١٠ .

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي : تلبيس إبليس ــ بيروت ، دار الوعي العربي (دون تاريخ إصدار) ، ص ٢٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٦ .

الى تهمة تحت تسميات متعـددة ، مثـل « الزندقة » و « الابتداع » ، يتعرض صاحبها لألوان من الإضطهاد ، قادت أحيانا الى القتل .

والجدير هنا بالإنتباه والتدقيق أن ذلك الاتجاه الإتباعي « السلفويـة » كان،منذ الخطوات الأولى لتعضّيه وتبلوره، يتلمس ويكتشف في العلاقات الاقطاعية الارستوقراطية (التيوقراطية) المتعثرة أولاً والمتسعة بشكل عاصف لاحقـاً ، مثوىً له وحامياً وحافزاً . وقـد اقترن ذلك ، على الصعيد السياسي والفقهي ، بنشوء « الخلافة » بصفتها تجسيداً سياسياً وفقهياً (قانونياً) للدولة الطبقية الجديدة . كما تبلورت في هذا الاطار نظرية الحـق الإلهي الخلافي (التيوقراطية)، لتتحول الى سلاح ماض في أيدي السلطة .

وقـد انطوى ذلك ، بدوره ، عـلى حصيلة ذات دلالـة أولية ، وهي أن « السلفوية » ، من حيث هي رؤية منهجية و موقف تطبيقي ، تحولت رويـداً رويداً وعلى أيدي اتجاه اجتماعي وايديولوجي معين ، الى وجهي مسألة واحدة. اما الوجه الثاني منها فهو اندغامها بالفعالية **السياسية المباشرة** الآخذة بالتعاظم والموغلة باتجاه تنسيق وضبط ابعادها وآفاقها على أيدي ممارسيها . يبقى أن نقول أن هـذه المسألة الواحدة ، بوجهيها الاثنين ، تبلورت ، على صعيد الواقع العيني ، بصفتها دعـوة الى الحفاظ على العلاقات الارستوقراطية الإقطـاعية الصاعدة وتكريسـها (١) .

---

(١) عثمان بن عفـان ، الذي فتح الأبواب على مصاريعها أمـام اتجاه « الأقطعـة » والاسراف في المنح وتكوين الثروات له ولبني طبقته (ولا أقول ، كما يعـلن الكثير من الكتاب العرب ، لبني قـومه) المستشرية مـن الامويين . (انظـر : المسعودي ـ مروج الذهب ، ٤ ، ص ٢٥٣ ـ ٥٥٥ . والطبري ـ تاريخه ٤ ، ص ٤٦٠ ، نفس المعطيات سابقا) ، يمثل هـذا الاتجاه بدقة . فهو يقول : « الا وإني متبـع ولست بمبتدع » . (الطبري ـ نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢٢) . فلقـد دافع ابن عفـان ، في قـوله ذاك ، عن حقـه الالهي الخلافي حتى آخـر لحظة من حيـاته . (إرجـع الى الشاهد الذي أوردناه عن عثمان بخصوص هـذا الحـق : المقطع « د » مـن الفقـرة المعنونة بـ « بدايات التأريخ والتنظـير التراثي » من القسم الثاني من هذا الكتاب) .

وما ينبغي الانتباه اليه هنـا ، في إطـار التواصل التاريخي والتراثي لذلك الاتجـاه الاتباعي المناهض للابتداع (الابداع) ، هو أن معـاوية بن أبي سفيان ، الوريث **الشرعي** لعثمان بن عفـان والمؤسـس المحنك للدولـة الأموية بواقعها الاقطاعي الارستوقراطي ، يعلن للناس : « لن يأتيكم بعدي إلا من أنا خير منه ، كما أن من قبلي كان خيراً مني » . (الكامل لابن الأثير ـ ٢٥٩/٣) .

في إطار ذلك الوضع القلق والخصب ، ظهر الفقيه المحدّث احمد بن حنبل (مات عام ٢٤٢ هـ) بصفته رائداً بارزاً للاتجاه المشار اليه ، وداود بن علي الاصبهاني الظاهري (مات ٢٧٠ هـ) . فلقد كان الأول منهما يرفض اللجوء الى « القياس » إلا مكرهاً وفي حالات استثنائية قصوى ، ويستنكر إبداء الراي الخاص والنظر في مسائل لم يتعرض لها أهل « السلف الصالح » (١) .

أما الثاني ، داود الظاهري ، فكان يرى « أن القول بالقياس تشريع عقلي ، والدين إلهي ، ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة ، فوجب أن نتقيد بهما بل بظاهرهما » (٢) .

وفيما بعد ، وعلى وجه الخصوص في القرن الحادي عشر (الرابع الهجري) ، اطلقت مجموعة من أتباع ابن حنبل صفة « السلفية » على نفسها ، تأكيداً منها على الالتزام السلفوي بموقفه ، موقف الانكفاء والنكوص الدائمين الى الوراء ، بغية استدرار حلول للمشكلات التي تجابهم على هذا الصعيد أو ذاك ، بعيداً عن إعمال النظر العقلي بصيغة القياس أو الاجتهاد أو التأويل أو الاجماع العقلي . ناهيك عن الصيغة الاستنباطية لفهم النصوص الأولى ، القرآن والسنة ، التي يأخذ بها المتصوفون .

والجدير بالاهتمام أن ذلك الموقف يستند الى راي ابن حنبل حول « كلام الله » . فهذا الأخير ، بمقتضى ذلك ، لا يشك فيه قطعاً . أما الكلام البشري ، الذي يخضع كلام الله للتأويل ، فخاضع هو نفسه للخطأ والصواب . ومن هنا ، فالتأويل ينطوي على عنصر من المغامرة كبير ، يمكن أن يؤدي الى التهلكة . وإذن ، فمن الافضل والأسلم أن نتحاشى مثل تلك المغامرة المثيرة

---

(١) يحدثنا عبد الرحمن بن الجوزي في « تلبيس إبليس ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٦٨ » عن ابن حنبل ، مثنياً عليه : « كان احمد بن حنبل رضي الله عنه يحدث بالحديث ويقال له : أمله علينا . فيقول : لا بل من الكتاب » . كما ينقل عنه ما يلي : « لا يفلح صاحب كلام أبداً ، علماء الكلام زنادقة » . (ص ٩١ من نفس المصدر والمعطيات السابقة) .

(٢) انظر : أحمد أمين ـ ضحى الاسلام ، الجزء الثاني ، بيروت (بدون تاريخ إصدار) ، ص ٢٣٦ .

المجلبة للشبهات ! (١) .

وقد استمر ذلك الاتجاه الاتباعي السلفوي في اقتحام عقول وعواطف معظم المؤمنين من كل الطبقات والفئات الاجتماعية ، مبرزاً ، في سياق هذه العملية ، مجموعة من الأسماء اللامعة التي دافع أصحابها عنه عبر جهود مكثفة ، انتهت ببلورة وبتحديد معالمه الرئيسية حتى ذلك الحين .

كان ضمن ذلك إثنان وسما الاتجاه المعني بميسمهما . وهما ابن حزم الأندلسي (٩٩٤ ـ ١٠٦٤) ، وتقي الدين ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) . ودون أن نتوقف عندهما ، نود فقط القول بأنهما تصديا **منهجياً** (وهذا الوجه من التصدي يهمنا هنا) لمعظم المفكرين ذوي النزعات المستنيرة الواضحة والمستترة القائمة . بحيث أن الإمام الغزالي الشهير ، بمحاولته تدمير الفكر الفلسفي عموماً ، لم ينج هو نفسه من ذلك (٢) .

ولقد استمر ذلك الاتجاه لاحقاً ، مكتسباً صيغاً أقل تماسكاً من الناحيتين النظرية والايديولوجية الدينية والسياسية ، وأكثر عنفاً وإرهاباً على الصعيد السياسي المباشر . وكان ذلك مثار تسليط كل الأسلحة باتجاه الفكر العقلي

---

(١) انظر في ذلك : رسالة ابن حنبل « الرد على الزنادقة والجهمية » . هاهنا يتحدث ابن حنبل كذلك عن الفقهاء ، الذين « يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصّرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل بابليس قد أحيوه ، وكم من ضال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عقال الفتنة » . (ص ٢٨ ، طبعة حماه ١٩٦٧) .

(٢) لنتمعن ثانية في شكوى الاتهام التي اطلقها ابن طفيل في وجه تلك الايديولوجية ، لندرك الدلالة البعيدة لظاهرة « التقية » ، التي انتشرت آنذاك كوجه من أوجه الاحتجاج على تلك الايديولوجية والهجوم عليها ، في آن واحد . (راجع الشاهد الذي أوردناه عن ابن طفيل : المقطع « هـ » من الفقرة المعنونة بـ « بدايات التأريخ والتنظير التراثي » من القسم الثاني من هذا الكتاب) .

وهنالك موقف آخر ، من ألوف المواقف ، يبرز تلك الظاهرة على أوضح ما يكون الابراز . ذلك هو اختراع الرازي لمدهبه رواداً سابقين عليه ، سماهم صابئة أو حرانيين ، حرصاً منه على انتشاره وتخفيفاً للضغوط التي يمكن أن يخضع لها (انظر : أبو بكر الرازي ـ رسائل فلسفية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٢) .

الانتقادي المباشر (الفلسفة) وغير المباشر (التصوف) ، بحيث أن الطريق أفسحت أمام الإيمانية التسليمية ، تلك التي تحولت الى إيديولوجية الدولة على نحو شامل .

أما في العصر الحديث ، اي في مرحلة اخفاق الثورة البورجوازية الديموقراطية في العالم العربي ، فقد تولدت وتبلورت إمتدادات لذلك الاتجاه ، تمثلت بحشد من الحركات والمؤسسات السياسية والدينية الايديولوجية التي انتشرت في ارجاء ذاك العالم . من هذه نستطيع ابراز اثنتين أساسيتين . الأولى منهما تمثلت في الحركة « الوهابية » ، التي قادها محمد بن عبد الوهاب في نجد والحجاز . وهي مستمرة حتى الآن في إطار المملكة العربية السعودية . أما الثانية فقد جسدها « الأزهر » الذي شيده في مصر الفاطميون عام ٩٧٢ (١) . إذ فيه نشأ وتبلور « المنهج الأزهري (الذي) يقوم على شرح النصوص القديمة وتحليلها واستنباط الاحكام منها وتخريج المعاني ، (فهو) منهج جدلي ـ اي جدالي ـ أكثر مما هو منهج انشائي يكشف عن الجديد أو يشق الحجب عن المجهول » (٢) .

هكذا تتضح ، في ضوء ذلك الاستقصاء التأريخي ، ابعاد وآفاق «السلفوية» في حدودها العامة المشتركة بين مجموع صيغها . فهي تفصح عن نفسها من موقع انها تمثل ١ً) ظاهرة تاريخية نشأت وتبلورت ضمن ظروف محددة ، او يمكن تحديدها إجتماعياً (سوسيولوجياً) وسياسياً وايديولوجياً . وانها ٢ً) تكوّن سياقاً تراثياً ، بحيث ينتفي ، على هذا الصعيد ، القول بتماثل حلقاتها المتتابعة . ذلك لأن اشتراك هذه الحلقات في كونها مواقف سلفوية ينطوي ، في نفس الآن ، على إمكانية تمايزها عن بعضها تمايزاً نسبياً . وهذا ما يدعوا الى القول بأن اللاحق من تلك الحلقات يمثل الوريث الشرعي للسابق منها : لا تماثل

---

(١) انظر : قصة الازهر ـ بقلم مجموعة من الكتاب (ضمن : كتاب الهلال ـ القاهرة ، عدد ٢٦٥ ، يناير ١٩٧٣) .

(٢) محمد مندور : كتابات لم تنشر (ضمن : كتاب الهلال ـ القاهرة ، عدد ١٧٥ ، أكتوبر ١٩٦٥ ، ص ١٢٠) .

بينها. ولكن، أيضاً، لإبداع على صعيد ذلك التمايز النسبي. وهذا ينسحب على كلا وجهي السلفوية المنهجي والتطبيقي. مع الاضافة بأن ذلك يبرز بصورة خاصة وواضحة ومباشرة وفي حالات عديدة على صعيد الوجه الثاني، التطبيقي. أما السبب في ذلك فيكمن جانب هام منه في أن الممارسة الاجتماعية التطبيقية (العملية) هي الأحسم والأقوى من المبادىء المنهجية والتنهيجية أولاً. كما أنها هي، في التحليل الأخير، معيار صحة تلك المبادىء أو خطئها.

ومن هنا، ندرك لماذا ظهرت السلفوية، في حالات معينة، من حيث هي ذات أفق تقدمي في مستوى **تطبيقها**. بينما هي كانت دائماً، وما تزال، خاطئة في مستواها المنهجي والنظري المعرفي. ذلك لأنها، في ماضويتها، تختزل الوجود الاجتماعي بواحد من أبعاده، الذي هو الماضي.

واذا كان الأمر كذلك، فان القول التالي يصبح وارداً، وهو أن اللاحق من الحلقات التي مرت بها «السلفوية» يمثل ـ من حيث الأساس العام على صعيد **المنهج والتنهيج** ـ الوريث الشرعي للسابق منها: **هاهنا** خصوصاً، أي على ذلك الصعيد، تشديد على تبعية اللاحق بالسابق، دون أن يكون تماثلاً مطلقاً. ان ابداع «اللاحق» يحتضر، دون أن يقود بالضرورة الى انقشاع الاختلاف بينه وبين السابق (١).

---

(١) يكتب ادونيس في «الثابت والمتحول ـ ٣. صدمة الحداثة، بيروت ١٩٧٨، ص ٩»، وفي معرض حديثه عن «الخلافة»، ما يلي: «فالأساس فيها الاتباع للاجتهاد أو الابداع. وإذا كان ثمة اجتهاد أو ابداع فلكي يؤكد ثبات الأصل وإطلاقه. وليس لكي يزيد عليه شيئاً يشكك في أصليته أو يؤدي الى تجاوزه».

في هذا النص نواجه تناقضاً منطقياً يتمثل بخطأ نظري **منهجي**، يتضح لنا من خلال طرح الأسئلة التالية والاجابة عنها إجابة سلبية: كيف يكون الاتباع، لا الاجتهاد أو الابداع، أساس الخلافة، من طرف، ويكون ثمة إجتهاد أو إبداع يكرس ذلك الاتباع، من طرف آخر؟ هل يقود الاتباع والتقيد به الى إجتهاد أو إبداع؟ هل يمكن للمبدأ الشهير «الأسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف» وللاحتذاء به بمقتضى مطلبه الاتباعي، أن يقوده الى تجاوزه والخروج منه وعنه؟ وبصيغة أخيرة، هل مقدمات إتباعية ـ سلفوية ـ تؤدي الى نتائج إبداعية؟

وسوف يكون علينا أن نبحث في « السلفوية » بمضمونها الإسلامي خصوصاً . ليس في صيغتها الدينية ، النصية العنقدية ، فحسب ، وإنما كذلك في تلك التلونات التي اكتسبتها ضمن ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية وايديولوجية متباينة ، الى هذا الحد أو ذاك .

وذلك يعني ، بالنسبة إلينا ، أننا سنتصدى لتلك النزعة وتلوناتها ضمن سياق الظروف المشار إليها وعلى ضوئها . ولكن عبر المحافظة على الإستقلالية النسبية الحائزة عليها (أي تلك الصيغة والتلونات) بصفتها مظاهر ايديولوجية من الوعي الاجتماعي للمجتمع العربي ، في حقبه التاريخية المطابقة .

وسوف نقوم ، فيما يلي ، بدراسة « السلفوية » بصيغها المتعددة ، منطلقين من ترتيبها الذي أوردناه فيما سبق . ذلك لأن هذا الأخير يتحدر ، من حيث الأساس العام ، من التسلسل التاريخي للمسألة ، أولاً ، ومن طبيعة العناصر المكونة لهذه النزعة ، ثانياً .

٣

أولاً ـ

السلفوية : دعــوة للانكفــاء الى الأصول الدينية الأولى نصيّاً وثوقياً

آ ـ الولوج الى الحــرم المقدس

حين نطــأ « الحرم المقدس » الخاص بـ « السلفوية » في وجهها الديني ، فإننا نجــد أنفسنا أمام ظاهرة مترعة بالاسرارية والقداسة والفجاجة ، في آن . وقــد عملت ، منــذ نشوئها في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط على أيــدي « الجبريين » و « أهل السنه والحديث » في أواخر حيــاة محمد ، على خــلق وتوطيد جذور لهــا في الحيــاة الايديولوجية الخاصة والعامة لطبقات المجتمع العــربي في مرحلته المشار اليها فوق ، كما في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة .

ولا مناص من الإقــرار بأن هــذه الظاهرة ـ التي تعرضنا لهــا في الفقرة السابقة في سياق الحديث عن السلفوية عموماً ، شغلت حيزاً كبيراً من التاريخ والتراثالعربي الفكري ، وما تزال تشغل مثل هذا الحيز من البنية الايديولوجية لمجموع طبقات المجتمع العــربي المعاصر . وقــد أسهمت بشكل جــدي وعميق في الصراع المعقد وغــير المتكافىء ضد اتجــاه التأويل والاجتهاد (١) بمرحلتيه ،

(١) يحــدد الجرجاني في « كتاب التعريفات » ـ المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣٢١ هـ ، التأويل على نحــو يميز بموجبه بينــه وبين التفســير : « فيالأصل (هــو) الترجيع وفي الشــرع صرف اللفظ عن معنــاه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قــوله تعالى يخرج الحي من الميت إن أراد بــه اخراج الطــير من البيضة كان تفسيراً وان أراد إخــراج المؤمن من الكافر أو العــالم من الجاهل كان تأويلا » ـ ص ٣٤) . أما الاجتهاد فيعرفــه مقترناً بالاستدلال : إنه « بذل المجهود في طلب المقصود من جهــة الاستدلال » ـ ص ٥ .

والجــدير بالذكــر أن ما يسميه الجرجاني بموافقة « التأويل المحتمل » للكتــاب والسنة ، خضع لبعض المواقف التي اكتسبت طابعــاً حازمــاً ، بحيث أن الحديث عن مثل تلك « الموافقــة » لم يعــد أكثر مــن تذكرة مــرور لنتائج تميزت بهرطقة فكرية يفصح عنهــا كثيراً أو قليلا ، ومقترنة بتحزب ونشاط ذي افــق يساري .

العقلانية التنويرية ، والمادية التوحيدية (مذهب وحـدة الوجود) ، وذلـك انطلاقاً من النصوص الدينية الأصلية ومن مؤثرات فكرية أخرى .

والجدير بالذكر أن هـذا الاتجـاه أخـذ في التكون والتبلور ، في حيـاة « الرسول » ، على أيدي « القدريين » ، الذين نفوا القـدر واكدوا على الحرية والاختيار الإنسانيين . وكذلك على أيدي « أهل الراي » ، ذوي النزعة المنفتحة المستنيرة في مواجهة المسائل والمشكلات الاجتماعية والسياسية والفكرية .

ان ظاهرة « السلفوية » ، بصفتها الايديولوجية ، كانت قـد تصدت لذلك الاتجاه في سياق تأديتها مهمة تاريخية ، انيطت بها في مراحل وأوضاع متعددة وبمقتضى اللحظة الاجتماعية الملموسة والاحتمالات والآفاق التي انطوت عليها . لقـد تركزت هـذه المهمة المبدئية في رفض وإدانة الجديد ، « المبتدع » عـلى صعيد التغيرات التي لحقت ببنية المجتمع العربي الاسلامي . فحيثما حل ذلك الجديد ، في أي قطـاع كان من القطاعات الإنسانية ، تجـد تلك السلفوية نفسها ـ على المستوى المنهجي دائماً ولكن دون أن يطابق ذلك بالضرورة او أن يلحق به موقف تطبيقي محـدد ـ مدعوة الى إدانته على نحـو قطعي ، معتبرة إيـاه « بدعـة » (١) ، فيهـا كثير أو قليل من « الضلال » . وهذه الأخيرة هي كذلك ، لأنهـا تتعارض ، الى هـذه الدرجة أو تلك ، مع النصوص « الأصلية المكمـلة الكامـلة » (٢) .

وليس بالأمر الصعب التأكد من أن « السلفوية » هذه لم تكن قـادرة أن تتخطى مجموعة ضخمة مـن الإشكالات والصعوبات العمليـة والنظريـة التي

---

(١) في القاموس المحيط (الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ١٩٥٢ ، مصر ، ص ٣) ، يعـرف الفيروزآبادي البدعـة تعريفاً نظريـاً ، كما يلي : « والبدعة ... الحدث في الدين بعـد الاكمـال أو ما استحدث بعـد النبي صلى الله عليه وسلم من الاهواء والاعمال » . هاهنا نود فقط أن ننبـه الى ما جـاء في النص من ان البـدعة تمثل امـراً خـارج المألوف ، هذا المألوف الذي وصـل الى غايته المجسدة بالعقيدة الدينيـة .

(٢) انظـر النص السابق ثانية .

واجهتها . وسوف لن تكون كذلك في المستقبل ، وان تنازلت بين الحين والآخر عن هــذا الموقع أو ذاك من مواقعها .

وليس من النافل ، أيضــاً ، أن نشير الى أن أحــد الأسباب الأساسية الكامنة وراء ذلك هــو أن تلك النصوص **نفسهــا** لا تحوز على بنية إيديولوجية واحدة متجانسة . وهذا ما جعل القيام بتطويع سلفوي للمشكلات المستجدة ، على أيدي أولئك ، يؤدي الى إرباكهم وايقاعهم في مفارقات وتناقضات مأساوية بليغــة مع العصر الذي يعيشون فيه ، وذلك من النمط الذي يذكرنا بالشخصية التاريخية النموذجية دون كيشوت (١) . كما أدى ، ثانياً ، الى اهتزاز فكــرة تجانس تلك النصوص تحت ضغط النقــد الديني أو الفلسفي أو الأخلاقي الذي وجه اليها ، إن كان قــد وجد مثل هذا النقــد ، وضغط الأحداث الاجتماعية الطبقية والسياسية التي رافقت أولئك السلفويين وأحاطت بهم .

وجدير بالتأمل والتدبر النقدي الأمر التالي ، وهو أن احتواء النصوص « الاصلية » **امــكانات** كبيرة وخصبة لتفسيرات وتأويلات واجتهادات متعــددة متباينة ، ومتناقضة في معظم الأحيان (٢) ، أسهم ، بصورة مبدئية ، في الإفصاح عن آفاق الإخفاق لفكرة تجانس النصوص تلك .

---

(١) من الطريف والمثير للانتباه والتفكير ، في سياق هــذا الموقف ، ما يقــدمه زكي نجيب محمود ــ وهو احــد ابرز الآخذين بـ « التلفيقوية » المعاصرة في الوطن العربي ، تلك التي خصصنا لهــا لاحقــاً فصلا مستقلا ــ من نقــد دقيق صارم للسلفوية : « والاتجاه السلفي يتناقض في كــل لحظــة من حياته ... واعتقد أن تيــار الحياة العملية أقوى جــداً من أصحاب الجمود الفــكري . والأمر الواقــع سوف يفرض نفسه عليهم في النهــاية » . (مجــلة روز اليوسف ، القــاهرة في ١١ ابريــل ١٩٧٧ ، ص ٣٠) .

(٢) على سبيل المثال ، نورد آيتين قرآنيتين تتعلقان بمسألة الجبر : « ولا تقــولن لشيء إني فاعــل ذلك غــداً إلا أن يشاء الله ــ سورة الكهف ، آية ١٧ » . وكذلك ثلاث آيات حــول مسألة الحــرية : « يا أيها الناس قــد جاءكم الحــق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل ــ سورة يونس ، آية ١٠٨ » ، « وقــل الحــق من ربكــم فمن شــاء فليؤمن ومن شــاء فليكفر ــ سورة الكهف ، آيــة ٢٩ » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خــيراً يره ومن يعمــل مثقــال ذرة شــراً يره ــ الزلزال ٧ ــ ٨ ، وبالتــالي فلكل « نفس ما كسبت » . ونورد آيــة تطــرح المسألة بين بين : الانسان مسؤول عــن الشر ، والله مسؤول عــن الخــير : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ــ سورة النساء ، آيــة ٧٩ » .

هــذا هو الوجه الأول من المسألة . أما وجهها الآخر ، الجدير بأن يؤكــد عليه بمقدار ما أكـد على الأول ، فهــو أن تلك النصوص « الأصلية » نفسهـا تطالب ، في حــدود كونها غير متجانسة ، بشكل واضح مكشوف وملح أحياناً ، باستخدام « النظر » و « التأويل » و « الاجتهاد » العقلي فيها نفسها .

ونحن ، من طرفنا ، نرى في ذينك الوجهين نقطة **جوهرية** ، نستطيع عبرهـا ان نلقي ضوءاً كثيفاً على قضية الصراع الذي دارت رحــاه بوتائر متسارعة بين « السلفوية » كدعوة أيديولوجية دينية للانكفاء نصياً وثوقياً الى تلك الأصول من طرف ، وبين اتجــاه التأويل والاجتهاد العقلي التنويري والمادي التوحيدي (نسبة الى وحــدة الوجود) ، وكذلك المادي الالحادي ، من طرف آخر .

والملاحظ أن تلك النزعة ادركت أنها قادرة على تطويع العقل لاحتياجاتها وبالحدود التي تفرضها وتقتضيها هي . ومن هنا ، كان رأي الأشعري التالي : « والواجبات كلهــا سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب » (١) . ومن المعروف ان هــذا الرأي الأشعري مشتق من رأي أهل السنة الأصلي ، ذلك الذي يؤكــد على أن « الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل » (٢) .

ومن البين أن « السمع » ــ ويتطابق هنا بالنزوع السلفوي ــ أنيطت بــه مهمة التنسيق الديني الايديولوجي لكل ما يتصل بالحياة الانسانية ، بما في ذلك ما يقدمه العقل من معارف فردية وضعية ، تجد أحــد أهدافها الكبيرة في تقديم تدعيم « عقــلي » لعالم لا ينتمي الى « العقلي » .

وما يثير الانتباه العميق الحذر أن مفهوم « العقلي » أو « العقلية » لم يكن محــدداً بصيغة نهــائية حازمة في نطــاق تلك النصوص . ولذلك ، فهــو نفسه خضع لتأويل وتفسير واجتهاد مــن أطراف النزاع المختلفة ، بــدءاً بالفــرق الاسلامية الأولى ، مروراً بالفلاسفة الوسطويين ومن اتى بعدهم في مرحلة الهيمنة

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ــ الجــزء الاول ، مصر ١٩٦١ ، ص ١٠١ .
(٢) نفس المصــدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢ .

الاقطاعية من نقلة ومقلدين ، وانتهــاء بالمرحلتين الأخيرتين ، الحديثة والراهنة بما احتويتاه من اتجاهات متعددة .

ولقد انطلقت تلك الأطراف من دعــوة القرآن العامة ، في مواضع متعــددة منه ،الى إعمال التبصر والنظر والعقل للوصول الى « الحــق » ، دون الإشارة الى حصر ذلك في احد المجالين الدينيين الرئيسيين ، العقائد (الاصول) والفقه (الفروع) . ومثال ذلك ما يلي : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي انفسكم افلا تبصرون » (١) ، و « سنريهم آياتنا في الآفــاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهــم انــه الحــق » (٢) .

وليس من ريب في أن صعوبة رئيسية كانت تبرز ، حيثما تضيّع حــدود الموقف العقلي ، ليصبح هذا الأخير مظهراً او تجلياً لموقف آخر ، روحاني مثلاً . هذا ما يقدمه لنا الفيروز آبادي في « قاموسه المحيط » : ان العقل « نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية » (٣) .

وهذا هو ، بالأصل ، موقف « أهل السنة » المتمثل ، كما نقلناه سابقاً عن الشهرستاني ، باعتبار «الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل » .

ان الالحاح على « الأصل المطلق » ، ممثلاً بما « أنزل » من السماء عــن طريق الوحي ، وغير خاضع ، من ثم ، للبحث والنظر العلمي النقدي من حيث هو ظاهرة « غــير عادية ، خارقة » ، والمطالبة ، من طرف آخر متمم ، بالعــودة النصية الوثوقية اليــه ، ان هــذا وذاك يمثلان اثنتين مــن المهمات الرئيسية الثابتة ، التي تجــد « السلفوية » نفسها مدعوة الى حملها على عاتقهــا . وإذا اخــذنا تلك المهمات في نطاقها العــربي الاجتماعي وسياقها التاريخي والتراثي بعين الاعتبار ، وجدنا أنها كانت وما تزال ، تبرز وتتوطــد ، على نحو غير مباشر ومتوسَّط ،من حيث هي متطلبات واحتياجات وآفاق العلاقات الاجتماعية التي لم يعد

---

(١) سورة الذاريات ــ آيــة ٢٠ ــ ٢١ .

(٢) سورة فصلت ــ آيــة ٥٣ .

(٣) الطبعة الثانية من الجــزء الرابع ، مصر ١٩٥٢ ، ص ١٩ .

بمقدورها حمل أعباء تقدم **نوعي** على الأصعدة الثلاثة ، العلمية النظرية والمنهجية والاجتماعية التطبيقية .

وعلينا أن نضيء هـذه النقطة من البحث . ذلك لأنها في حال النظر اليها من موقـع بعد واحد ، تشكل مولّداً فضفاضاً للاشكالات . فنحـن اذا افضينا بما أثبتناه فـوق ، فاننا نميز تمييزاً مبدئياً بين لحظتين في « النزوع السلفوي » عموماً ، وبصفته الدينية على وجـه الخصوص .

اللحظـة الأولى تتمثل بـ « النهج » **المهيمن** في سياق ذلـك النزوع ، أي بماضوية هـذا الأخير . اما اللحظة الثانية فتظهر في الممارسة التطبيقية التي ينجزها السلفوي . فنحن نفتقد تطابقاً قطعياً بين كلتا اللحظتين انطلاقاً من ان الثانية تحقق ذاتها بفعل جدلية العلاقة العملية **الضرورية** بين الانسان ومحيطـه الطبيعي والاجتماعي . إذ هاهنا لا يسـع ذلك السلفوي أن يكـون سلوكه العملي متوافقاً كلياً مـع توجهه العقيدي والعاطفي السلفوي . لأن هذا إنْ تم ، فانه يقود الى الوقوع في حـالة عدم التوازن **بالحـد الضروري** بين الانسان والمحيط .

ذلك يشير الى ان عدم التطابق بين النظر والعمل امر وارد في هذا السياق انطلاقاً من موقعين . الأول هـو الاستقلالية النسبية للفكر تجـاه الواقع ــ وقد تحدثنا على ذلك في مكان سابق ــ . اما الموقع الثاني فيتجسد بالقطيعة النسبية بين السلفوية كتوجه منهجي عقيدي من طرف ، وبين من يأخـذ بها على الصعيد العملي التطبيقي من طرف آخر .

اضافة الى ذلـك ، لا مندوحة لنـا عن القول بأن اللحظة الأولى المتمثلة بالنهج الماضوي المهيمن في النزوع السلفي ، هي نفسها خاضعة للسياق التاريخي والتراثي ، أي للتحـول والتلوّن والتغير التاريخي والتراثي . ولكـن الاقرار بوجود هـذه العناصر في النهج السلفوي لا ينفي الأفق **العـام** المشترك الـذي يشكل الأديم منه ، ويتجلى فيه ، من ثم، بصيغة أو بأخرى بموجب عملية التحول والتلوّن والتغير التاريخي والتراثي تلك .

على ذلك النحو ، تتضح تاريخية وتراثية النزوع السلفوي في سياق الجدلية التي توحـد بين المجـرد والملموس ، والمنطقي والتاريخي التراثي ، والعـام والخـاص .

ب ـ ولقد كنا بحثنا في موضع سابق (١) ، بصيغة عامة ، البنية الاجتماعية ، فادرجناها تحت اطار المصطلح الماركسي « اسلوب الانتاج الآسيوي » ، وذلك منذ تشكل الاتجاهين الاجتماعيين الاقتصاديين ، الاقطاعي والراسمالي التجاري المبكر . الى جانب الاتجاه الآخر المخضرم ، الرقيقي ، اي الذي وجد قبلهما في المرحلة « الجاهلية » ضمن شكل متميز .

اما الأمر الذي يهمنا في ذلك ، فهو ان فصائل كبرى من السلفويين الذين نبحث في سلفويتهم هنا ، انطلقوا ، اجتماعياً طبقياً ، من الآفاق الخصبة التي ولدها الاتجاه الاقطاعي (الارستوقراطي) . إن هذا الكلام ينطبق على فئات منهم في المرحلة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الحادي عشر ، اي مرحلة الصراع بين ذينك الاتجاهين . كما ينطبق على فئات أخرى منهم في المرحلة اللاحقة ، التي هيمن وساد فيها الاتجاه الاقطاعي ، بعد ان أرغمت العناصر الراسمالية التجارية المبكرة على الانحسار (من القرن الثاني عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر) .

ان التغير الذي طرا على صيغة « السلفوية » تلك ، طبقاً لاختلاف المرحلتين المومى اليهما ، ظل عاجزاً عن أن يزيل المعلم الجوهري ـ وهو خاضع بطبيعة الحال لسياق التحول التاريخي والتراثي ـ لموقفها المنهجي الماضوي من التراث في حلقته المنصرمة (الماضية) . وكذلك الأمر في نطاق العصور الحديثة ، التي حملت في احشائها اتجاه نشوء طبقة بورجوازية عربية . إذ ، هنا أيضاً ، حافظت السلفوية المعنية على معلمها المذكور ، وإن كانت قد أرغمت

---

(١) انظر الفقرة (٣) من الفصل الأول ـ القسم الثاني ـ والمعنونة بـ « بدايات التاريخ والتنظير التراثي بين السلفوية والجدلية المستنيرة » .

على أن تعدل من بعض جوانبها ، تحت ضغط ومقتضيات الاحداث الاجتماعية والتقدم العلمي .

هكذا يستبين بمزيد من الوضوح أن السلفوية ، بموقفها العقيدي الوثوقي تجاه الماضي ، تشكل عائقاً جدياً على طريق البحث العلمي لهذا الأخير ولامتداداته النوعية الممثّلة بالحاضر والمستقبل .

بل اكثر من ذلك، فمثل هذا البحث العلمي، الذي يطمح الى استكشاف التراث والتاريخ العربي، منطلقاً في ذلك من مواقع التحليل والتركيب العلمي النقدي، يتحول على أيدي أصحاب تلك النزعة الى ادعاء زائف ضحل بالعلم . اما ذلك الذي يسمى بـ « العالِم » من أولئك السلفويين ـ وهو في حقيقة الأمر ليس أكثر من انسان يتمتع بحافظة جيدة وبقدرة على النقل النصّي الأمين لذلك « الأصل » التليد ـ فقد كان عليه أن « يطابق » ، على الدوام ، بينه وبين الأحوال المستجدة، مهما اكسبت صيغة هذا التطابق من عسف وتصنع واعتمال .

وعلى ذلك ، فقد اصبحت الحاجة ماسة لتأهيل مجموعة من « الحفظة » للقرآن والحديث لينقلوا ما بصدورهم الى الناس ، دون الاعتماد على التدوين . بل ان هذا الأخير رُفض على مدى فترة طويلة . اما السبب الكامن وراء ذلك ، فقد حدده ابن عبد البر ، كما يلي : « من كره كتاب العلم انما كرهه لوجهين احدهما الا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به . . » (١) .

ان انطلاق السلفوية تلك من أصل « ثابت » لا يهدف الى دراسته وإغنائه ، ومن ثم تجاوزه جدلياً من خلال امكانات البحث العلمي التاريخي

---

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله ، ص ٣٤ .

هاهنا يجدر التأكيد على ان أولئك « الحفظة » قاموا بدورين . الأول منهما كمن في المساعدة على صيانة النصوص الأصلية تلك من الضياع أو التبعثر . أما دورهم الثاني فقام على إسهامهم ، عبر استخدامهم مبدأ « العنعنة » ، في تثبيت أركان التوجه السلفوي . وخليق بالاشارة هنا أن « العنعنة » استخدمت ، كذلك ، من قِبل مجموعة من المتصوفين ، الذين جعلوا من تناقل الخبر شفوياً ، دون تسجيله ، منطلقاً لهم في تواصلهم التاريخي والتراثي .

والتراثي ، التي يقدمها مستوى التطور العلمي التي تعاصره ، إنها إذ تنطلق من ذلك الهدف ، فإنما لكي تتوقف عنده ، تتأمله باطمئنان ساذج وشعور من النقص والدونيّة مدافعةً عنه بتعصب وحماقة . وهي ، في سبيل تدعيم ذلك ، تسعى الى « ابتكار » ما لا يحصى من المسوغات والذرائع لاكسابه ، بشكل أو بآخر ، مشروعية اجتماعية وصدقاً معرفياً ليس من أجل العصر الذي يوجد فيه فحسب ، وانما من أجل كل العصور .

إذا أمعنّا النظر في ذلك الأمر ، استبان لنا أن النزعة المشار اليها توصلنا الى حد المطالبة بأخذ النصوص « الأصلية » بصفتها « قمقماً » سحرياً ينطوي في ذاته ، وبطريقة ماضوية ، على الماضي والحاضر والمستقبل .

واذا ما استجبنا الى ذلك المطلب ، فإن أي حدث كبير « يبدو » لعقلنا « القاصر » و « الضعيف » بأنه جديد ، سوف نصبح قادرين على رده ، ببساطة، الى ذلك القمقم .

في صحراء هذا الاتجاه السلفوي الغالي ، نواجه الرفض القاطع – على الأقل على الصعيد النظري – المبدأ الفقهي الحقوقي : « تتغير الأحكام بتغير الأزمان » . إذ بموجب ذلك تختزل الأزمان كلها بزمن واحد ، والأحكام كلها بحكم واحد . ويغدو ، من ثم وبمقتضى التماسك المنطقي ، أن نصل الى المبدأ – البديل التالي : « الأصول جملة وتفصيلاً تصدق على كل زمان ومكان » (١) .

إن اللاتاريخية واللاتراثية – اي انتزاع الحدث الإجتماعي من سياقيه التاريخي والتراثي على نحو ماضوي – تشكلان الترسانة المنهجية الثابتة في صيغتها الدينية الوثوقية . وبطبيعة الحال ، فنحن ، على الأقل حفاظاً على

---

(١) إن مثل هذا التأكيد لا يقتصر على المسائل الفكرية والفقهية والعقيدية ، وإنما يمتد كذلك الى المسائل الأخرى المختلفة ، الاقتصادية والسياسية الخ .. فعبد الحميد جودة السحّار (مصر) ، مثلا ، يرى أن « النظام الاقتصادي الاسلامي قال **كل شيء** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) » . (مجلة الثقافة العربية – طرابلس – ليبيا ، نيسان ١٩٧٤) .

عمليـة تبيؤ الانسان (الذات) مـع المحيط (الموضوع) وعلى قانون العلاقـة الجدلية بين الفكر والواقع ، لا يسعنا إلا ان نرى فيها موقفـاً منهجياً شائهاً . بيد أن ذلك لا ينطوي على تجريدها مما نطلـق عليه « المشروعية الاجتماعية » في مراحل وجودها مهيمنة أو غير مهيمنة . ولعله ـ اضافة الى ذلك ـ من سـابق القول اننا لن نتوقف عند حـدود الدراسة النقدية السلبية لتلك النزعة بصيغها المتعـددة .

فلقد حاولنا ، في هذا الجزء الأول من « مشروع الرؤية الجديدة » ، تقديم « بديل » نظري منهجي أطلقنا عليه ، كما أشرنا فيما سبق ، مصطلح « الجدلية التاريخية التراثية » . واذا ما بلغنـا القسم الثالث من هـذا الكتاب ، فاننـا سنبحث في ذلك البديل بعيـداً عن اوهـام « الحقيقة الناجزة » ، وانطلاقـاً من « تواضع تراثي تاريخي » لا يتوانى لحظة واحدة عن ان يمتشق سلاح النقـد ، المنطلق من منهجيـة تلك الجدلية ومن كل عنصر جديد يغني المسألة ، في وجـه ركائزها النظـرية نفسها .

ب ـ الأســلاف اخلاف والأخلاف اسلاف ، او

« الأســلاف لم يدعــوا شيئاً للأخلاف »

في سبيل الكشف عــن المعــالم الرئيسـية لـ « السلفوية » ، في صيغتها المطروحة هنا وبصورة عينية مخصصة ، نستطيع ان نقــدم مجموعة من الأسماء والفرق التي تبنتها ودافعت عنهــا في التاريخ العربي الوسيط والحديث ، وفي المرحــلة المعاصرة .

فهنالك ، كما مرَّ معنا سابقاً ، « الجبريون » و « اهل السنة والحديث » ، وممثلو الاتجاه المثــالي الايماني في الفلسفة ، وفي طليعتهم بطبيعة الحــال ابو الحسن الأشعري وابو حامد الغزالي . ضمن هــذا الاتجاه ، ولكنْ على مستوى آخر ، يبرز عبد الرحمن بن الجوزي . فقد كتب هــذا كتابه الشهير « تلبيس إبليس » ، وادان فيه كل فكــرة خارجة على « السلف ــ الأصل » او عنهم او غــير متطابقة مع المبادىء العقيدية (والفقهية) التي طرحوها ، واشماً إياهــا بأنها بدعة من ابليس ، ويلزم تقويمها بأسلوب او بآخر .

وقد اورد ابن الجوزي في كتابه المذكور كل ما استطاع الحصول عليه من وثائق (نصوص) قرآنية وحديثية وأخرى تتحرك في فلكها ويمكنها ، برأيــه ، أن تدين خــط الانحراف عن النزعة « السلفوية » بتهمة أنــه صنيع « ابليس » ووليد « البدع » . فهو ، في سبيل تكوين تماسك ووضوح في المصطلحات التي يستخدمها على هــذا الصعيد ، يعرّف « البدعة » بما يلي : إنهــا « عبارة عن فعل لم يكن فابتدع ، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان . فان ابتدع شيء لا يخالف الشريعة ولا يوجب التعاطي عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه وكان ينفرون من كل مبتدع وان

كان جائزاً حفظاً للأصل وهو الإتباع » (١) .

هاهنا يتضح امر على غـاية الخطورة . ذلك هـو انه حتى لو ابتدع شيء لا يتعارض مع « الاصل » ، فان هـذا الشيء وما يسبقه ويلازمه مـن نشاط ذهني ابتداعي ، مرفوضان ، لأنهما يبعدان صاحبهما عن ذلك الأصل . وقـد اورد ابن الجوزي اقوالاً تصادق على قولته تلك، مثل ما ورد عن أيوب السختياني من أنه « ما ازداد صاحب بدعة اجتهاداً إلا ازداد من الله عز وجل بعداً » (٢) .

وكلاهما ، ابن الجوزي والسختياني ، كان بامكانهما بكل سهولة ان يستندا في موقفيهما الى نصوص قرآنية وحديثية (٣) ، مما يسمح لنـا بالقـول بـأن « السلفوية » نفسها كشفت وتكشف عن « تاريخ » و « تراث » خاصين بها .

في ذلـك السياق استطاع عبـد الرحمن بن الجوزي (مات ٥٩٦ هـ) أن يلخص ما تم على هـذا الصعيد ، ويهيىء لتبلور « السلفوية » الدينية في طابعها النظري المنظم والمنسق ، الذي وجـد في ابن تيمية (مات ٧٢٨ هـ) أحـد رواده ومشاهيره .

ولقد أومأنا ، في مكان سابق من هـذا الكتاب ، ان ابن تيمية اوصل تلك النزعة الى إحدى قممها ، من حيث الوضوح في الموقف والحزم في الذود عـن حياضها . أما « الموقف العقلي » الذي يأخـذ به في نطاق تبنيه تلك النزعـة ، فيمكن النظر اليه على انه تعبير عن مدى تعقد الإشكالية التي تترنح فيها هـذه الأخـيرة . فهي تجـد نفسها محـاطة مـن كـل طـرف بالتساؤلات اليائسة والاستفسارات الحانقة والغمزات واللمزات المبطنة بردود فعـل عنيفة أحياناً تنبثق بالحاح من المرحلة التي يعيش فيها السلفويون .

ومن هنا ، فنحن نكتشف في شخص ابن تيمية وضعاً طريفاً مثيراً للانتباه ، متمثلاً في تناقضه النسبي بين محاولته حل المسائل المطروحة أمامه بدون تحفظ

(١) ص ٢٥ ــ ٢٦ من « تلبيس إبليس » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .
(٢) نفس المصـدر السابق ، ص ٢٣ .
(٣) عـد الى ما أثبتناه في مواضع سابقة من مثل هـذه النصوص .

وبإلحاح ، وبين تهافته المنهجي ـ على الأقل ـ امام « الماضي الذهبي » بجبروته وقداسته . وأذا كان الأمر كذلك ، فإن الموقف « العقلي » ذاك يمكن أن يُرى كمحاولة من قبل ابن تيمية لإضفاء العقلانية والبداهة على مايتبناه أو يستلهمه ـ كما سنقول لاحقاً ـ من ذلك الماضي على نحو لا يخرجه من تقديسه له أولاً ، ودونما قدرة على التنهيج العقلي لعملية العودة هذه ثانياً .

هذا الأمر يضعنا امام نتيجتين متحدرتين من التناقض الذي حددناه فوق :

١ ـ حين تُرغَم « السلفوية » على مغادرة حرمها الأسراري المقدس للدخول في معمعان الواقع العملي بكل ثقله وكثافته و « إحراجاته » ، فإنها تجد نفسها مرغمة على اللجوء الى مقولات العقل والعقلانية لخلق حدٍ ما من التوازن والتماسك ، يقيها من السقوط **عملياً** .

٢ ـ في ذلك الحال الأول ، لا يعني اللجوء الى مقولات العقل والعقلانية أن تلك النزعة تتآخى معها ، وانها ، من ثم ، تسمح لذويها وممثليها النظريين بالتعامل معها ومع الواقع إبداعياً ، تعامل الند للند . ان ذلك يعني أمراً آخر ، هو تغلب **الواقع** وضرورات التبيؤ المتجدد معه دائماً على **التصور** السلفوي . والحصيلة : ليس مع « السلفوية » إبداع واجتهاد عقلي ، وانما نمطية في حدود عقيديةِ كمال واكتمال مطلقين .

ولا شك أن الفصائل الاسلامية المعاصرة ، التي تدور ، نظرياً منهجياً ، في فلك تلك النزعة ، تستظل في ظلال ابن تيمية وتجد نفسها مدينة له من أوجه متعددة (١) .

---

(١) يؤكد ابن تيمية في كتابه « معارج الوصول الى معرفة ان أصول الدين **وفروعه** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) قد بينها الرسول ـ دمشق غرة شعبان ١٣٨٧ ، ص ٤٨ ، وقد نشر سوية مع (رسالة المظالم المشتركة) » : والصواب طريقة السلف ، وذلك لان الاجماع إذا خالفه نص ، فلا بد أن يكون مع الاجماع نص معروف به ان ذلك منسوخ . فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة ، وحفظت النص المنسوخ ، فهذا لا يوجد قط ... ومعرفة الاجماع قد تتعذر كثيراً أو غالباً ، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين ؟ بخلاف النصوص .



ومن الاهمية بمكان التعرض لوجه آخر خطير من أوجه المسألة ، كنا فيما سبق قد لامسناه برفق . ذلك هو التمييز بين مجالي الأصول (العقائد) والفروع (الفقه) في اطار استخدام الاجتهاد العقلي . فلقد نشأ هذا التمييز بصفته خطوة على طريق تبيىء المسائل الفقهية للاوضاع العينية المستجدة ، مع المحافظة الكلية على الأصول .

هاهنا ، في حيز هذه الخطوة ، نواجه موقفاً طيّعاً واقعياً بحدود الفروع ، موقفاً أكد عليه محمد بن عبد الله حينما قال لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما ، فاذا لم تجد الحكم فيها اجتهد رايك » (١) .

وقد تكونت لذلك الموقف امتدادات تلح على ضرورة إخضاع الفقه للجدال والمناظرة . ورغم ذلك ، فإن « السلفوية » ، بما هي كذلك ، أي سلفوية ، ظهرت في الموقف المشار اليه وفي امتداداته . كما لاحظنا ذلك من عنوان كتاب ابن تيمية ، المشار اليه سابقاً . أما فيما يتصل بالموقف الأول ، موقف رؤية « الأصول » فقط بمثابتها غير خاضعة للجدال، فقد أخبرنا ابن عبد البر (١٠٧٠م) الكثير عنه في « مختصر جامع بيان العلم وفضله » (٢) .

لكن المسألة تكتسب طابعاً اكثر جنوحاً ومغالاة ، حينما يرفض التأويل

فان معرفتها ممكنة متيسرة .. » . ويكتب بوضوح اكثر (ص ٤١) : « .. لأن كل ماجمع عليه المسلمون فانه يكون منصوصاً عن الرسول ، فالمخالف لهم مخالف للرسول ، كما ان المخالف للرسول مخالف لله ، ولكن هذا يقتضي أن **كل** (خط التشديد مني : ط تيزيني) ما أجمع عليه قد بينه الرسول .. فلا يوجد مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان من الرسول » .

ويغلب الظن أن عادل العوا يرى في مصطلح « حرية التفكير » دلالات اخرى ، حين يكتب عن ابن تيمية بأنه « كان حر التفكير ، خلع نفسه من كل ما يقيده الا الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح » . (بنية الفكر الديني في الاسلام للمستشرق جيب ، تصدير وتعريب عادل العوا ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ١٥) .

(١) الاحكام في أصول الاحكام للامدي ، ج ٤ ، ص ٤٥ .

(٢) يقول في هذا الكتاب (ص ١٥٣) : « ونهى السلف عن الجدال في الله جلّ ثناؤه في صفاته وأسمائه . وأما الفقه فاجمعوا على الجدال فيه والتناظر ، لانه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك ، وليس الاعتقادات كذلك » .

والاجتهاد في نطـاق « الفروع » . وهنا ايضاً ، نجد انفسنا مرة أخرى في موقع القادر على اكتشاف أرض خصبة لهذا الاتجـاه في القرآن والسنة وغـيرهما . فالقرآن الذي يعلن : « وجادلهم بالتي هي أحسن » (١) ، هو نفسه الذي يؤكـد أيضاً : « فان حاجّوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن » (٢) . ومحمد ، الذي اشار الى ضرورة الأخذ بإعمال الرأي والاجتهاد به ، هو نفسه الذي أعلن ، عن أبي هريرة ، : (قـال رسول الله .. إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثـاً . فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا بـه شيئاً ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعـاً ولا تفرقوا . ويكره لكم قيل وقال ، وكثرة السؤال واضاعة المال) (٣) .

وقد رأينا قبل قليل أن ابن تيمية يبلور الخط الثاني من المسألة ، خـط إنكار التأويل والاجتهاد في كلا الحقلين ، الأصول (العقائد) والفروع (الفقه) .

والحق ان هذا الخط الديني الايديولوجي لا يعود بجذوره فقط الى القرآن والسنة ، بل كذلك الى أولئك الفقهاء الذين كان عليهم أن يسلكوا مسلكاً آخـر تجـاه هذه القضية . فابن مسعود نفسه ، الذي وجه اليه محمد قولته المستنيرة المشار اليها سابقاً ، وجـد أسسه العقيدية المتينة في الموقف الاتباعي . فلقـد قال : « اتبعوا ولا تبتدعوا فقـد كفيتم » (٢) .

اما عـدم انصياع ابن مسعود لتلك القـولة المحمدية فـلا يمثل موقفـه الشخصي وحسب ، وانمـا كذلك ، بل ربما بالدرجـة الأولى ، الإشـكالية الايديولوجية النظرية والاجتماعية في حينه . وهو ، في هـذا ، مثله مثل موقف محمد نفسه من المسألة العتيدة بشقيها المومى اليهما فيما سبق .

وحري بنا هنا أن نقول أن هـذا الخط الايديولوجي العقيدي **الشـمولي** ــ انكار التأويل على المستويين العقيدي والفقهي ــ يتحول في أعقاب احتضار

(١) سورة النحل ، آيـة ١٢٥ .

(٢) سورة آل عمران ، آيـة ٢٠ .

(٣) الاحكام في أصول الاحكام للآمـدي ، ج ٥ ، ص ٦٥ ــ ٦٧ .

(٤) عبد الحليم محمود : الفلسفة والحقيقة ، القاهـرة ١٩٧٨ ، ص ٦٣ .

وسقوط العناصر الراسمالية التجارية ، الى المهيمن في الحياة الثقافية العربية .

ذلك يشير الى أننا أمـــام منحيين للسلفوية الدينية ، واحـــد يرفض أن يخضع للتأويل واجتهاد الأصول والفروع ، على حدٍ سواء ، متخذاً من ذلــك موقفاً شمولياً وثوقيــاً . اما المنحى الثاني فيقر بوضع الأصول خـــارج دائرة التأويل والاجتهاد . وبالتالي فمن يأخذ بها ، يدخل نطاق الايمان ، على كــل حال . أما الفروع فتخضع قطعاً لذينك العنصرين . وهذا ما يشير ، بدوره ، الى أن الخلاف في هـــذا النطاق مهما اتسع بين الأطراف المتعددة المؤمنة ، فإنه لا يخرجهم من دائرة الايمان . وبذلك يكون هذا المنحى ذا طابع تجزيئي مستنير .

وقـــد ظهر ذينك المنحيان خصوصاً في الخصومة الشيرة حـــول « مرتكب الكبائر ومرتكب الصغائر » . فمثـّل المنحى الأول ، على سبيل المثال ، ابن تيمية وعبد الحليم محمود ، والثاني الافغاني ومحمد عبده .

والجدير بالاهتمام ، هنا ، أن موقف الاسلام من **الزمـــن التاريخي** مارس دوراً خطـــيراً في تحـــديد ملامح ذلك المنحى الأول . فمما يبعث على الإهتمام أن المفهوم الاسلامي المركزي ، على هـــذا الصعيد ، هو « **النشور** » ، ذلك الـــذي يشكل ، مع مفهوم « **الحشر** » ، وجهين لمسألة واحدة .

فبمقتضى ذلك المنطلق ، لا يوجد نمو تاريخي وتراثي ذاتي (داخـــلي) ، وانما هنالك خلق إلهي متصل ومُعجِز ، يخرج عـــن دائرة السببية الطبيعية : « أولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده ؟ إن ذلك على الله يسير . قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشأة الآخرة إن الله على كـــل شيء قدير » (١) . وعلى ذلك ، يكون « النشور » تجسيداً إلهياً لغـــائية إلهيـــة **قبلية ومطلقة** ، ومن ثم **ثابتـــة** . إذ هل « ينظرون الى سنة الأولين ، فلن تجـــد لسنـّة الله تبديلاً ولن تجـــد لسنة الله تحويلا » (٢) . وهـــذا يقود الى الحسم

---

(١) سورة العنكبوت ، آيـــة ١٩ ــ ٢٠ .

(٢) سورة فاطر ، آيـــة ٤٣ .

بأنه إن كان العالم اجمع خاضعاً لهـذه السنة ، فانه بالضرورة ملزم بأن يحشر « يوم الحشر » ليقدم « الحساب » : « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من نهار » (١) . وإذ ذاك ينشر الناس يوم القيامة (الحشر) ، بعد أن كانوا قد طووا وراءهم ما لايحصى من السنين . ذلك لأن « يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون » (٢) .

والجدير بالذكر ان الامام الغزالي قد أوصل ذلك الموقف ، موقف « المعجز والخارق » ، الى واحدة من قممه . وذلك حيث أرجع الزمان والمكان والسببية الطبيعية الى علاقة بين تصوراتنا الذاتية ، انشأناها على سبيل العادة » (٣) .

هكذا يختزل الزمن التاريخي والتراثي ، بفعل إلهي فريد معجز ، الى عدة (ستة) أيام إلهية . ويصبح الحديث عن تاريخ وتراث طبيعيين واجتماعيين ، أمراً غير وارد أو غير ذي دلالة واقعية (٤) .

---

(١) سورة يونس ، آية ٤٥ .

(٢) سورة الحج ، آية ٤٧ .

(٣) يقول الغزالي في « تهافت الفلاسفة ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٥٦ » : « كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة .. ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت » . هاهنا يلح الغزالي على أن الزمان لا يوجد بذاته كوجود موضوعي ، انما عبر « عبارتنا » ، أي تصورنا له . هذا الموقف يتضح أكثر من خلال فهم الغزالي لـ « السبب » . فهو يرى (نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨) أن « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر .. وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه » . وهذا يعني نفياً **قطعياً** لوجود « **تاريخ** » و « **تراث** » للكون ، وان المعجزة الالهية هي الأول والأخير .

(٤) اذا كان الأمر كذلك ، فانه يغدو من المكابرة واللفظية الانشائية وعدم الدقة في تحديد مدلول القول ، أن نطلق الشطحات التالية : « ان القرآن الكريم يقدم أصول (منهج) متكامل



ثم يكتسب ذلك الوضع وضوحاً « نبوياً » ، حيث يعلن محمد للمؤمن : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . إذ بغض النظر عن القيمة الأخلاقية الانسانية المستنيرة والمحفزة ، التي ينطوي عليها هذا المطلب ، فان اتجاه الاختزال للوجود يعلن عن نفسه هنا بوضوح . إضافة الى ذلك ، لا يسعنا ، حتى اذا غضضنا النظر عن « البداية » الغائية الإلهية للتاريخ والتراث ، تجاوز الواقع التالي ، وهو أن هذين الأخيرين (في حال تحدثنا عنهما في صيغة اسلامية) يجدان نهايتهما في يوم الحشر والنشور والحساب .

ولقد وجد هذا الموقف الاسلامي من الزمن التاريخي والتراثي استمراراً

في التعامل مع التاريخ البشري ، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب ، الى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية ـ التاريخية » . (عماد الدين خليل : التفسير الاسلامي للتاريخ ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٨) .

ان ذلك التأكيد خاطىء من أساسه ، لأن القرآن ينطلق ، في تصوره « التاريخي » ، من قدرة غائية ، قدرية إلهية ، لا تعترف بوجود حقيقي للتاريخ البشري إلاّ بقدر ما يمثل هذا الأخير حصيلة مباشرة لارادة خلق إلهي ، وبقدر ما يمكن اعدامه اذا اقتضت تلك القدرة . وهذا واضح بدون لبس في الآيات التي أوردناها فوق . وبمزيد من التعميم يمكن القول ، مع صادق جلال العظم ، أن الدين بطبيعة عقائده الأصلية « ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية » . (نقد الفكر الديني بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٦) . ويمكن القول أن ذلك التأكيد للكاتب المشار اليه فوق يمكن النظر اليه بمثابة استلهام تراثي في نطاق الفكر الديني . هذا يعني انه (التأكيد) أبعد ما يكون عن امكانية إدخاله في نطاق تقصي الحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي الموثّق . (وسنوضح هذا التعبير لاحقاً بصورة مفصلة) .

بل اننا اذا لاحقنا ذلك التفسير « الاسلامي للتاريخ » ، وجدنا أن المؤلف نفسه يدلنا ، دون أن يدري ، على أوجه تهافته . فاليك هذه النصوص من المصدر المذكور فوق : « ان التفسير الاسلامي تفسير (واقعي) لا يتأثر بقيمه ومثالياته الممكنة الوقوع أساساً ، في تفسيره للواقع ـ ص ١٢ » . ثم ما هو أكثر تهافتاً وتناقضاً مع هذا النص الأخير : « أما في القرآن فان التفسير ينبثق من رؤية الله سبحانه ، وهي تختلف عن الرؤية الوضعية في أنها تحيط علماً بوقائع التاريخ ، بأبعادها الزمنية الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ، وببعدها الرابع الذي يغيب كثيراً من ذهن الانسان .. ذلك انها رؤية الذات الالهية التي وسعت كل شيء علماً ـ ص ١٣ » . وأخيراً لكي يبرهن المؤلف على تاريخية النظرة القرآنية للتاريخ ، يورد الآية التالية ، دون الشعور بأي حرج منطقي : « فهل ينظرون الى سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا ـ فاطر ٤٣ » .

اكتسب تعبيره البليغ : النظري والعملي (السياسي والمسلح) ، في فكرتي « الإمام المنتظر » ، و « التقليد » لدى المذهب الشيعي .

اما « الإمام المنتظر » فيجسد غاية الطموح التاريخي والتراثي في نطاق ذلك المذهب . و « الزمن » هنا هو ، في حقيقة الأمر ، المقطع الزمني الذي يمتد من مرحلة نشوء ذلك الطموح الى مرحلة تحقيقه ، مجسداً في « الإمام » . وحين يتم إنجاز ذلك ، يكون بمثابة دلالة على انبعاث الكائن الكامل .

ومن هنا تتحدر مسوغات « التقليد » . فهو يعني انه من واجب الآخذين بالمذهب الشيعي التقيد بما طرحه المجتهدون من الأئمة . وهذا يحمل الباحث على القول بأن المذهب المشار اليه يرى الأمور من منحيين ، واحد ماضوي مجسد بالتقليد . وهو ، هنا ، سلفوي (تقليدي) لا يخرج عن نسق المبدأ السلفوي الشهير : « الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف لكي يبدعوه » . اما المنحى الثاني فمستقبلي ، يتوجه الى المستقبل ـ الامام المنتظر . فالانتظار والتوقع يحملان ، ضمن هذا التوجه ، بعداً استكشافياً ، على عكس البعد الذي يحمله المنحى التقليدي الأول . ولكن ما يلبث ذلك الانتظار والتوقع أن يتحولا الى عملية وهمية ، حالما يستبين لنا أن المستقبل ذاك يتجسد بفرد هو « الإمام » . ولقد ظهرت صورة هذا « المستقبل » في شكل نبوءات ، مثل تلك « النبوءة » المشهورة التشورية المتعلقة بطلوع الشمس من المغرب ، مما يعني ختام المغفرة ، وحكم العدالة « المنتقم » (١) .

وقد يكتسب ذلك المستقبل صيغة جماعية ، تسهم في تكوينها ، على نحو أو آخر ، جماعات ثورية أو ثائرة ، صيغة تقوم على مجتمع العدل والحرية ، ذلك الذي يراد له أن يكون بمثابة تحقيق للاسلام « الأصلي » في « نقائه وبساطته » .

هكذا تستبين آفاق الموقف السلفوي ذاك ، الذي نشأ وتبلور وتطور في

(١) انظر : الانسان الكامل في الاسلام وأصالته النشورية، تاليف لوي ماسينيون (في كتاب : الانسان الكامل في الاسلام ـ عبد الرحمن بدوي ، الكويت ١٩٧٦ ، ص ١٣٠) .

سياق تبلور صورة المجتمع العربي الاسلامي ، وبروز الحوار والجدال والصراع الايديولوجي بين الأطراف المتخاصمة .

ونظرة متسرعة الى المسألة يمكن ان تؤدي بصاحبها الى القول بأن تعارضاً عميقاً يقوم بين التصور القرآني للنبوة من طرف وفكرة « الإمام المنتظر » الشيعية من طرف آخر . بيد ان المسألة ، في اساسها ، تختلف عن ذلك . وسنتقصى هذه النقطة فيما يلي .



هاهنا تبرز مسألة معقدة وذات حساسية خاصة ، بقدر ما هي ذات صلة بالنزوع السلفوي في صيغته الدينية الوثوقية . إنهـا مسألة « ختم النبوة » . فالآية القرآنية الشهيرة التي يعـلن فيها بأن محمداً ما كان « بأحـد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » (١) ، فهمت ضمن منحيين محتملين ، كان لهما نتائج متباينة، واحياناً متصارعة، تحركت من موقع استلهام تراثي للمسألة تلك.

المنحى المحتمل الأول ينطلق من أن اختتام النبوة بشخص محمد ، ينطوي على التأكيد بأن أسرار البشرية قد استقرت ، أخـيراً ، في القرآن والحـديث المحمدي . وما على هـذه البشرية ، إن طمحت الى حـل مشكلاتها التي تحف بهـا من كل صوب وحدب ، إلا الانكفاء الى الخلف مجدداً ودائماً . إذ في ذلـك فقط تكمن مفاتيح الوجود عموماً .

وقد عبر محمد عن هذا الموقف الإتباعي ، موقف « الرجعة » ، في الحديث التالي : « خير القرون القرن الذي أنتم فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه »(٢). ففي هـذا القول يسهم محمد إسهاماً خـاصاً في بلورة السلفوية ، في صيغتها الدينية ، وإن لم يكن بوضوح في المقصد الفلسفي .

إن الإقرار بوجود تتابع زمني حائز ، ضمنا ، على إقرار بوجـود الزمن التاريخي ، ينطوي على وجهين . الأول منهما يتمثل بوجود تراتب هرمي للوجود، يبدأ بالقمة لينتهي في قاعها . أما الوجه الثاني فيكمن في النظر الى ذلك التراتب على انـه ذو طبيعة دينية اخلاقية . وإذ كان الأمر كذلك ، فإننا نجـد انفسنا امـام خيار وحيد ذي شقين . ذلك هو : إما أن نتمثل القمة ونتمسك بهـا ،

(١) القرآن ، سورة الأحزاب ، آيـة ٤٠ .

(٢) اورد هـذا الحديث أيضـا البرت حوراني في كتـابه « الفكر العـربي في عصر النهضة » بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٩ .

وهنا نكون في مصاف الخير الأمثل ، ومن ثم من « أهل الدارين ». وإما أن ننحط الى القـاع ، قاعها ، فنكون من الخاسرين .

لا شك أن في ذلك الموقف المحمدي تأثراً ملحوظاً بالمناخ الفكري العـام الذي ضمنته وعمدته المسيحية بتصوراها عن العالم ، ذلك الذي تأثرت فيه هي بدورها بالنظرية الفيضية الأفلوطينية (وسنجد أن هـذه الأخيرة ستفعل لاحقاً فعـلاً أكبر في مسار الفكر العربي الوسطوي ، وإن كان ضمن ظروف معقدة يفرضها هـذا الفكر وما أحاط به من علاقات اجتماعية انسانية) . والجدير بالذكر أن النزوع الديني الأخلاقي الميتافيزيقي الكامن في النظرية المذكورة سوف يجـري تجاوزه على يدي الفيلسوف الفارابي ، الذي يحقق نمـواً ملحوظاً عـلى صعيد النظر التأريخي الى حـد يتيح له التصدي لها .

ولا بدّ من القول ، في نطـاق هذه القضـية ، بأن موقف محمد ذاك يتضح ويفسح عن نفسه بمزيد من العمق ، حين يوضع في سياق حـديثه المأثور عـن « افتراق الأمة » . ففي هذا الأخير ، الذي قدم بصيغ متعددة مختلفة ، دون أن يفقد جوهره العـام ، ورد ما يلي : « قال رسول الله صلى الله عليـه وسلم : ليأتينّ على أمتي ما أتى على بني إسرائيل .. تفـرق بنو اسرائيل عـلى إثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة . كلهـم في النار إلا ملة واحدة . قالوا يا رسول الله من الملة الواحدة التي تنقلب . قـال : ما أنا عليـه وأصحابي » (١) .

في هـذا الحديث الشهير يبرز اتجـاه « الرجعة ــ السلفوية » على أكثر ما يكون البروز . إن « **الملـة الناجية** » **الوحيدة** هي تلك التي تأخـذ على عاتقها مهمة تصحيح الأوضاع ، والعودة الى الوضع « الأصلي » ، أي الذي كان عليـه محمد وأصحابه . وليس في ذلـك أي خيـار ، اذا أراد المؤمـن الوصول الى « النجـاة » .

---

(١) عبد القاهر البغـدادي : الفـرق بين الفـرق وبيـان الفرقة الناجية منهم ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٤ ـ ٥ .

وعلى هذا النحو ، فإن « الزمن » يسير من الجيد الى السيء فالأسوأ ...
ومن ثم ، فنحن امام صورة كونية تفرض نفسها علينا فرضاً . إنها الصورة التي جعلت افلوطين الاسكندراني ، الذي ينضوي تحت إطار حضارة المنطقة العربية ، يتحدث مرة قائلاً ، بأنه يخجل أن يكون في جسد . ذلك لأن بلوغ هـذه الدرجة من الإحساس بالغربة والفجيعة مقرون بالانحدار عن « الأصل » . أما العـودة الى هـذا الأخير فتقتضي تجاوز الزمان تجاوزاً دينياً ذاتياً ، اي قـدرة فائقة على استعادة « القرن الأول » ، وذلك عبر تسمير الأعين باتجـاه الأصل الأبدي الناجـز (١) .

ثم ، إذا اخذنا بعين الاعتبار ما يؤكد عليه القرآن والسلفويون الدينيون ، مثل عبد الحليم محمود ، من أن محمداً « أول المسلمين » ، ومن أنه « سـيد الناس يوم القيامة » (٢) ، لأنه امر أن يكون « أول من أسلم » (٣) ، فاننا حالئذ سنبلغ الموقف الذي لا لبس فيه ، وهو أن « النبوة المحمدية » تمثل من الوجود قطبه ومبتداه ومنتهاه ، في آن . أما هـذا الوجـود نفسه فيمتثل ، في هـذه الحال ، لغائية ربانية ، قبلية مطلقة . ذلك لأنه كان ، بالأصل ، « ناقصاً مـادة ومعنى ، كان ينقصه ان تتعطر ارضه بأزكى الأجساد .. ، وكان لا بدّ من وجود كائن بهـذه المثابة يكمل الله به الدين » (٤) .

---

(١) وهـذا ما فعله الغزالي وعرفنا به ، حيثما سجل سيرته الذاتية في كتابه المثير « المنقـذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال » . إذ هاهنا ، وعلى طريق صوفي ذاتوي بعيد عن فكرة وحـدة الوجود الصوفية الهرطقية ، يعمـل الغزالي على أن يميز « بين محـق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع » . (طبعة بيروت ١٩٧٦ ، ص ٦٢) . وينتهي عند « المتسنن » .

(٢) عبـد الحليم محمود : من مقـالة له ضمن كتاب (محمد ــ نظـرة عصريـة جـديدة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٠) .

(٣) قرآن : سورة الانعـام ، آيـة ١٤ .

(٤) عبد الحليم محمود : أخلاق النبي ، في مجـلة الهلال ، القاهرة اكتوبر ١٩٧٢ ، ص ١٠. ضمن هـذا التصور السلفوي الوثوقي النخبوي يكتب طـالب الحسيني الرفاعي (حـول محمد وموقفه من الانبياء والرسل السابقين ، في كتاب : محمد نظـرة عصرية ، نفس المعطيـات سابقاً ، ص ٧١) ما يلي : « الرسالات السـابقة بمثابة تمهيد للرسالة المحمدية ، وإعـداد للبشرية ان تنتقل الى طـور جديد من أطوار الحياة الفاضلة ، تبلـغ فيه رشدها » . ومن هنـا « كانت الرسـالة المحمدية كاملـة جامعـة » .

وإذا كان ذلك الوضع يمثل الحلقة الأولى في الفعل الإلهي ، اي حلقة الوجود الناقص ، فإن الحلقة الثانية تحدث حين يظهر « الكائن الرباني .. أول المسلمين ، أولهم بإطلاق » (١) . وهذه الخطوة الثانية تمثل ، بموجب منطوق عبد الحليم محمود ، جوهر الوجود . امّا « الحكمة » الكامنة وراء ذلك ، فهي في أنه « لو لم يوجد هذا الكائن الرباني لظل العالم مستشرفاً إليه ليكمل به ، ولظل العالم ناقصاً مادة وروحاً » (٢) . وإذا اضفنا الى هذا الموقف موقفاً آخر ضرورياً يقوم على تفسير « الخارق ـ المعجز » بشطر الآية القائل بـ « النبي الأمي » ـ ذلك التفسير المنطلق من أن محمداً هو النبي الذي لا يقرأ ولا يكتب ـ فإن صيغة السلفوية تتضح في إحدى أهم ركائزها ، وهي « الايمان بالمعجز والخارق وغير المشروط سببياً » .

ولقد نشأت وتبلورت حول هذه المسألة المتصلة بكون محمد « أول المسلمين » ، مواقف متعددة ، تحول بعضها الى خصومات عنيفة . ولكن في نطاق ذلك ، كانت تبرز آراء ذات صبغة سلفوية وأخرى ذات منحى ديني هرطقي ، مناوىء للتصور السلفوي الديني عموماً احيانا ، والاسلامي خصوصاً احياناً أخرى . وهذا ما أسهم ، مباشرة ، في تحريض الهراطقة وفي تحفيزهم على بلورة أفكارهم .

من أشكال ذلك الحوار الرسالتان اللتان تبادلهما عبد الله بن اسماعيل الهاشمي وعبد المسيح بن إسحاق الكندي ، في ايام الخليفة العباسي المأمون ، واللتان كنا أشرنا إليهما في مكان سابق من هذا البحث .

في الرسالة الأولى يعلن عبد الله أن شهادة لا إله إلا الله محمد رسول االله « هي الشهادة التي شهد الله بها قبل أن يخلق الخلائق إذ كان على العرش مكتوباً لا إله إلا الله محمد رسول الله » (٣) ، وأن الرحمن يقول للملائكة يوم القيامة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) انظر الرسالة : نفس المعطيات سابقا ، ص ١٣ .

« إني أستحيي أن أرد شفاعة صفيّي وحبيبي محمد » (١) .

ويرد الكندي على ذلك ، متخذاً من رفض مفهوم الشفاعة المحمدية أحد اسسه : « وتقول لولا صاحبك ما خلق آدم ولا كانت الدنيا ولقد جئت يا هذا أصلحك الله بأمر ذي بهت وكذب » (٢) . « فأما قولك بأن نبيك يقول يوم القيامة إذ يكون كل مشغول بنفسه اهل بيتي أهل بيتي أمتي أمتي . . وما يجاب إليه من الشفاعة فنامت عينك يا خليلي وخيراً رأيت يا حبيبي ما هذه إلا اضغاث احلام وخرافات العجائز . . لأننا لا نشك أن سيدنا ومخلصنا يسوع المسيح الذي شهد له كتابك انه هو الوجيه في الدنيا والآخرة . . لا بدّ أن يكافىء كل احد على عمله إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً ولا محاباة عنده » (٣) .

هاهنا ، ضمن هذا السياق من طرح المسألة ، يصبح من المحتم الأخذ ، **اولاً** ، بالحكم الديني المنطلق من أن محمداً « وما ينطق عن الهوى »(٤) ، و **ثانياً** ، بالتسليم بأن ما ينطق به ذو أهمية ودلالة ربّانية . ذلك لأن « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ، كما اتى في القرآن . وعلى هذا الأساس ، كان المؤمن في موقع العجز الدائم و « الطبيعي » عن أن يقطع بأمر ما على صعيد المعرفة المتصلة بالأصول وبالفروع معاً . فمثل هذا القطع من شؤون الله ، ورسوله الذي لاينطق

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٣٦ .
في المرحلة الراهنة نواجه أمثال تلك التصورات التي طرحها عبد الله بن إسماعيل ، وبمزيد من الغرابة الأسطورية . فعلى سبيل المثال ، هنالك كتاب بعنوان « تبرئة الذمة في نصح الأمة » ، وضعه السوداني محمد عثمان عبده البرهاني ، ووزع سراً في السودان ومصر (انظر جريدة الاهرام ، القاهرة بتاريخ ١٩٧٦/١/٢) . في هذا الكتاب نقرأ على الصفحة ٢٦٧ مايلي : « إن نوحاً حين خاف أن تغرق سفينته أوحى الله أن يكتب على ساريتها كلمة (املحلمهد) » . ويشير الى أن هذه الكلمة إمتزاج اسم الجلالة « الله » مع إسم الرسول الكامل « محمد » . (نفس المصدر السابق) .

(٤) القرآن ـ سورة النجم ، آية ٣ . ويقول ابن تيمية (رسالة رفع الملام ، مطبوعة مع رسائل أخرى ، مصر ١٣٤٠ هـ ، ص ٨٢) : « كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله » .

عن الهوى . ولذلك جـاء المطلب القرآني : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » (١) ، تكريساً لذلك الموقف السلفوي الإعجازي . وانطلاقاً من هـذا الموقف المذكور ، يختتم المحـدِّث أو الكاتب الاسلامي بوجهه السلفوي خصوصاً ما يقوله ، معظم الأحيان ، بعبارة « والله أعلم » (٢) . وهـذا ما يتطابق كليـاً مع الشرائط **الايمانية اللاادرية** لـ « السلفوية » على صعيد نظرية المعرفة . فهي (السلفوية) تستقي شرائطها الأساسية تلك من مصادر قرآنية وحديثية . في طليعة ذلك ، التأكد القرآني : « وما يعـلم تأويله إلا الله والراسخون في العـلم يقولون آمنا به كل من عنـد ربنا » (٣) .

أخيراً ، إذا كانت النبوة المحمدية « خاتمة وقمة » الحكمة ، وإذا كان كـل شيء قـد أودع فيما أتى به محمد ، فإن « خاتم النبيين » يغدو بمثابة خـاتم الحقيقة الجوهرية . وبذلك يصبح أمراً ذا أهمية مبدئية أن تتبرأ « من أهـل الملل الخارجة عن الاسلام ومن أهـل الأهواء الضالة مع انتسابها الى الإسـلام كالقدرية والمرجئة والرافضة والخوارج والجهمية والنجارية والمجسِّمة » (٤) ، وغيرها مما يناظرها ويشابهها في مراحل لاحقة ، ومنها المرحلة المعاصرة . أمـا السبب في ذلك فينهض على ان تلك جميعاً تقوم على « الإبتداع » ، وعلى انهـا تثير ، من ثم ، شكاً في أن الرسول « هو الرحمة المهداة من الله الى خلقه (وأنـه) هو الانسان الكامـل » (٥) .

---

(١) القـرآن ، سورة الكهف ، آية ٢٢ ــ ٢٣ .

(٢) انظر ، مثلا ، ردّ الشيخ عطية صقر على قراء جريدة« السياسـة ــ الكويت١٩/٥/١٩٧٨ » بخصوص الصـلاة والوضـوء .

(٣) القرآن ، سورة آل عمران ، آيـة ٧ .

(٤) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٣٥٤ .

(٥) عبد الحليـم محمود : محمد الانسـان الكامل ، في (محمد رؤية جديدة ــ مجـلة الهلال آب ١٩٧٨ ، ص ١٨) . ان رفض محمود لتلك الملل وتأكيده على « الانسان الكامل ــ اللاتاريخي » ينطلق مما يدعوه ، بالاستناد الى ابن مسعود ، « منهـج الاتباع » . فهو يعلق على قولة ابن مسعود الشهيرة (اتبعوا ولا تبتدعوا فقـد كفيتم) ــ وسـبق أن أوردناها في مكان سابق ــ ، بمـا يلي :



في هذا الموقف يلتقي تصور النبوة المحمدية بفكرة « الإمام المنتظر » الشيعية . إذ ، هاهنا أيضاً ، مقضي على المؤمنين أن « يجاهدوا » حتى يظهر « إمام الزمان » ، الذي يجسّد « آية » من آيات الله .

وإذا ما تحقق ذلك ، فإنه لا يبقى على البشرية إلا أن تعيش السعادة الأبدية القصوى ، مطوعةً لها ، أي لهذه الأخيرة ، ما يتعاقب لاحقاً من مراحل زمنية . وفي هذه الحال تغدو هذه المراحل نفسها ليست أكثر من إمتداد كمي لتلك السعادة .

ومن بيّن القول انه إنْ كان هنالك اختلاف بين تصور النبوة المحمدية وفكرة الامام الشيعية ، فإنه يكمن في مسار التوجه . إذ بمقتضى التصور الأول ، ينبغي على السلفوي ان ينشدّ أبداً الى الوراء ، حيث الوحي الإلهي والحكمة النبوية . بينما في نطاق فكرة الامام تتجه الأنظار أبداً الى الامام نفسه ، ذلك الذي سيحقق العدل والحرية إطلاقاً في العالم ، بعد ان امتلأ جوراً وطغياناً .

وإذا كان نفي « المستقبل » صريحاً في تصور النبوة المحمدية ، فإن الأمر ليس كذلك في فكرة الامام . فهاهنا قد ينشأ الظن بوجود « تاريخ مستقبلي » . بيد أن هذا صحيح جزئياً ، انطلاقاً من منحيين : المنحى الأول يكمن في اعتبار أن المجموعة الانسانية (الشيعية) حينما تسمّر انظارها باتجاه الإمام المنتظر (آية الله) ، فإنها هي نفسها لا تمثل شريكاً في معجزة « انبعاثه » . ذلك لأن هذا الأخير يتم بفعل غائي (قدري) . أما المنحى الثاني فيتحدد في انه بعد انبعاث إمام الزمان ، لا تجد تلك المجموعة الإنسانية أمامها إلا أن تعيش ما حققه هذا الأخير .

والحقيقة ، ان ذلك التصور حول « الامام المنتظر » وجد مع تعاقب الزمن

« هي كلمة حق وصدق ثرية بالمعاني الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على أولها ، والنهى في وسطها يبرهن عليه أيضاً آخرها .. ان الذي يبتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد أن أكمل الدين وأتم النعمة ـ ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع » . (عبد الحليم محمود : الفلسفة والحقيقة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٢ ـ ٦٣) .

مزيداً من الايضاحات والتفسيرات . ونحن نعيش الآن في المرحلة التي يقود فيها آية الله الخميني في ايران حركة ذات ابعاد ودلالات هامة على الصعيد الذي نبحث فيه هنا .

فالخميني يرى ان هنالك غيبتين للامام المنتظر، واحدة « صفرى » واخرى « كبرى » . والسؤال الذي يطرحه الخميني على تلامذته يصوغه ، مع الاجابة عنه ، على النحو التالي : « قد مر على الغيبة الكبرى لامامنا المهدي اكثر من الف عام ، وقد تمر الوف السنين قبل ان تقتضي المصلحة قدوم الامام المنتظر ، في طول هذه المدة المديدة هل تبقى احكام الاسلام معطلة ؟ . . . هل ينبغي ان يخسر الاسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء ؟ الذهاب الى هذا الراي اسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الاسلام منسوخ » (١) .

هاهنا يحاول الخميني تخفيف وطأة الانتظار الطويل لـ « الامام المنتظر » من خلال ايجاد حد ضروري من السلطة التشريعية والتنفيذية تناط بها مهمة تسيير الأمور في المرحلة الوسيطة ما بين غياب الامام المنتظر وظهوره . ولعل القول بمثل تلك السلطة في هذه المرحلة تعبير عن تضاؤل الأمل في ظهور « الامام » . رغم ان ضخامة الاحداث التي تمر بها « الأمة » ربما سوغت ذلك الظهور . بل بتعبير آخر ، القول ذاك يجد مسوغاته ، في اغلب الظن ، في الضرورات الاجتماعية والسياسية الملحة (٢) .

ومن هنا ، فان الزمن التاريخي والتراثي الذي يتحول في حالة انتظار « الامام » الى توقع دائم والى ايمان بأنه سيجد نهايته يوما ما ، تجسد بعض تجلياته الأولية في الطريق الى « الامام » . ولكن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون بديلاً أو عوضاً عن التجلي الأعظم ، اي الامام نفسه .

---

(١) آية الله الخميني : الحكومة الاسلامية ـ بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٦ .

(٢) « النضال من أجل تشكيل الحكومة توأم الايمان بالولاية .. عرّفوا الناس بحقيقة الاسلام ، كي لا يظن جيل الشباب أن اهل العلم في زوايا النجف وقم يرون فصل الدين عن السياسة » . « ولكن الم يكن النبي (ص) سياسياً ؟ هل في ذلك عيب » . (آية الله الخميني : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ ، ٢٢) .

في ذلك كلــه نتبين خــط التمايز بين الموقف السلفوي الوثوقي والموقف الشيعي ، ذلــك الخط الذي يمثل وجوده مرحلة طارئــة يلتقي مــع تلاشيه ذينك الموقفــان .

ان خط التمايز ذاك يقوم ، من طرف أول ، على أن تصور « خاتم النبوة » ينطلق من أمثال الحديث المحمدي الذي سقناه من قبل ، وهو « خــير القرون القرن الذي أنتم فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه » . فهو تصور يلتزم بفكرة الإنحسار التدريجي ، كما يمثل دعوة للارتداد الى الأصل – القرن » ، المبتدى والمنتهى **الحقيقيين** (١). أما من طرف آخر ، فان فكرة « الامام المنتظر » الشيعية

---

(١) هذان المبتدى والمنتهى ، من حيث هما وجهــان لحقيقة واحــدة هي الأصــل المطلــق ومن ثم الزمن الذي لا يخضع لزمن ، يتلخصان بما يدعوه محمد أبو القاسم حاج حمــد « الوعــي المحمدي » . أما هــذا الاخير فهو ، برأي الكاتب ، جماع قرائتين للكون . « قراءة تأتي عبر التعلق بقــدرة الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة .. قراءة خالصة لقــدرة الله في كتــاب كوني مفتوح .. وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعيته) .. فهما قراءتان (ربانية وانسانية) تتم الأولى بالله والثانية بمعيته » . (محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الاسلامية الثانية – دار المسيرة ، دون تاريخ الاصدار ، ص٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨). أما محمد ، الذي يجسد « الوعي المحمدي » ، اي وحــدة تينك القرائتين ، فهو «ليس مجرد مقدمة قومية للتاريخ العــربي ولكنه منهج كامــل في فهــم الحركة الكونية بأشكالها الطبيعية والتاريخية وقــد كانت رسالته نظرياً وعمليــاً هي مقــدمة اخذنا بحكمة الاحداث لا في مواضعها الجزئية ولكن في امتدادها الغيبي » . (نفس المصدر والمعطيات السابقــة ، ص ١٣٢) .

ومن هنــا ، « فعلينا ان نبتدىء حيث ابتدا الغيب وان نمــد بصيرتنا الى نتائجه إذ يستحيل فهــم الحاضر الآني بالذات دون متابعة السلسلة من أولهــا » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٣١) . وحــري بالقــول أن تلك السلسلة تتألف من ثلاثــة مراحل : « المرحــلة الأولى هي المرحلة الادمية والمرحلة الثانية هي المرحلة الاسرائيلية والمرحلة الثالثة هي المرحــلة العربية خــارج معنى اللفظ القومي . وقــد أعطيت كل مرحــلة من المراحل الثلاث وعيها الحضاري الخــاص في اطــار منهجية الخلق الكوني ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهــة وكبداية لعصر العالمية من جهــة أخرى » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٥) .

هكذا يتحــدد « منهــج » ذلك « الوعي المحمدي » بأنه اختزال للكون بحقبة واحــدة منــه . ذلك لان هــذه الأخيرة هي كذلك ، بما هي تجسيد للحقيقة . انها « القــرن الأول » و « القــرن الاخير » . والآن ، اذا اكــد الكاتب على ان « ارتداد الفعل الى الله ليهيمن على نتائجه لا يعني أن

تاخذ مساراً معاكساً . فهي تتحدر من الاعتقاد التالي ، وهو أن القرون التالية ، وخصوصاً تلك التي يظهر فيها الإمام ، هي الافضل من القرون السابقة عليها . فهنا يتم الانتقال من زمن الى آخر **لا على مثال مسبق** ، بل في إطار توجه تصاعدي ، يمثل العصر الذي سيظهر فيه الإمام مثاله .

ويمكن القول ، في هذا السياق ، أن ذلك الاتجاه التقى ، في الأفق والنتائج العامة ، مع الاتجاهات الالحادية الهرطقية والمادية التي كمنت وراء الاحتمال الثاني في فهم « ختم النبوة » . في تلك النقطة ، مثلت الشيعة افقاً سياسياً ودينياً وفلسفياً تقدمياً . وكانت الحروب والخصومات والحوارات التي دارت بينهم وبين الأطراف الأولى شكلاً من أشكال المجابهة بين رؤيتين اثنتين للعالم ، واحدة تهدف الى سحق « القائم الظالم » في سبيل بناء « القادم العادل » ، واخرى توظف كل أسلحتها في خدمة المحافظة على ذلك « القائم » . فكانت الأولى ، بذلك ، موقفاً إنسياً إبداعياً تفاؤليا ، وبالتالي تاريخياً تراثياً على نحو ما ، يرى في « الابتداع » ، ولا نقول التطور ، سرّ الوجود البشري (1) . أما الرؤية الثانية فكانت تجسيداً لنزعة سلفوية مناوئة للانسية ، مكرسة لوثوقية جمودية . وهي ، من ثم ، لا تاريخية لا تراثية .

ذلك هو خط التمايز بين الموقفين . لكن هذين الأخيرين يجدان نفسيهما على أرض واحدة ، حالما ينتهيان من غايتهما ، أو بالاحرى حالما ينتهي توقع وانتظار الإمامة الى غايته ، وهي انبعاث الامام ، الذي سيملأ الارض عدلاً . وهنا ، مع « ظهور المستور » ، يصبح لزاماً على الانسان أن يقوم على نحو

القدرة الالهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه ـ ص ٨٢ من المصدر والمعطيات السابقة » ، فماذا يعني ان يتحدث عن « الارادة الالهية وحركة التاريخ ـ ص ٥٠ من المصدر والمعطيات السابقة » ! هل تبقى « تاريخ » في هذه الحال ! واذا تبقى منه شيء وفق منهج الكاتب « الوعي المحمدي » ، فهو ، دون ريب ، ليس الذي ينطلق منه من حيث هو حركة داخلية عينية ، مشخصة ، وليس منه بما هو نفسه تاريخي (تراثي)

(1) هذا الموقف يمثله ويعبر عنه علي بن ابي طالب في إجابته الشهيرة على من ساله عمّن سيخلفه : « ما آمركم ولا أنهاكم ، انتم ابصر » . (الكامل لابن الاثير ـ ٣/١٩٦) .

دائــم بالانكفاء الى وراء ، بهــديه ، وتعاليمه ، وشموليته ، عاملاً بذلك عــلى تحقيق ارتباطه بواقعــه الذي يعيشه والذي يطالبه بالاجابة عــن التساؤلات المستجدة .

ان عملية الانكفاء تلك الى وراء تتلفع بنزوع سلفوي عميق، ، يهــدف الى احداث ذلك الارتباط بالواقع المعاشي عبر تمثل شخص الإمام ، مندغماً بتعاليمه وشموليته . وبهــذا نجد تصور « خــاتم النبوة » يتحول الى وجــه آخــر من تصور « الإمام المنتظر » . كما نجــد هذا التصور الأخير يتحول الى وجه آخر من التصور الأول .

ذلك يشير ، في آن واحد ، الى تعقيد وخصوبة التصور الشيعي لـ « الإمام المنتظر » . إذ ان الموقف النقدي الابداعي **الكفــاحي** ، المناوىء لـ « القائم » على كل الأصعدة ، يتحول الى موقف يهدف الى تحقيق مطابقة ما بين « القــائم » و « الســالف » . وذلك ــ وهــذا مفهوم بذاته ــ على أساس أن هــذا الســالف انطوى وينطوي على القيمة الشــاملة المثلى على الصعيد السياسي (الخــلافة ــ الإمامة) والاقتصادي الاجتماعي (العــدالة) . وهذا يعني **غضّ** النظــر عــن « الاجتهــاد » ، ولا نقــول رفضه أو إدانته . وهنا ربما صــح القول بمبــدأ « الترجيح » بدلا من « الاجتهاد » (١) ، وذلك على أساس من أن « الترجيح » يمثلا ميلاً للمصالحة النسبية بين الماضي والحاضر ، وإنْ ظل الماضي هنا يحسم الموقف . ويمكن أن نرى في التحولات التي طرأت على فكرة « الإمــام المنتظر » على أيدي الخلافة الفاطمية في مصر ، مثالاً ذا دلالة عميقة على مرحلة العقم التي دخلت فيها فكرة « الإمام المنتظر » (٢) .

---

(١) في رســالة « الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنــار في حــق الشيعة » لمحسن الحسيني العاملي ، الشام ١٣٢٧ هـ ، يدافع مؤلفها عن الشيعة تجــاه هجوم محمد رشيد رضا ، حيث يؤكــد بانهم « في الحقيقة مرجحون لا مجتهدون ــ ص ١٦ » .

(٢) يقــول الشاعر الشيعي ابن هــانىء الاندلسي في المعز لدين الله الفاطمي :

انت الــذي كــانت تبشرنا بــه ... في كتبهــا الأحبــار والأخبــار
هــذا امــام المتقــين ومن بــه ... قــد دوخ الطغيــان والكفــار
هذا الذي تجدي شفاعته غــدا ... حقــاً وتخمــد ان تــراه النــار

اما **المنحى المحتمل الثاني** الذي استخرج من الآية القرآنية المتعلقة بـ « ختم النبوة » في شخص محمد ، فينطلق من ان هــذه الأخيرة حين تتوقف ، تنفتح أبواب العقل الانساني وينتهي عصر النبوات . وحيث يصبح الوضع كذلك ، تبدأ الانسانية في التحكم بمصائرها وفي قيادتهــا وتوجيهها تبعاً لمراحلهــا العينية باحتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكــرية . وهي ، بذلــك ، حــين تنكفىء الى مرحلة النبوة ، فانما تفعل ذلــك مرغمة وعلى سبيل القسر السلفوي .

ومن هنا ، نفهم الموقف العقلي الهرطقي ، الذي يكمــن في رفض وجــود النبوة مع وجود العقل : إذ حينما تتعارض النبوة مع العقل ، فلا حاجة للانسان بهــا . وإذا توافقت معه ، تصبح نافلة . وعلى هــذا ، لم يعــد الأمــر متعلقــاً بموقف سلفوي نصّي وثوقي ، بل بتوجه عقلي ، يُخضع الظاهرات المختلفة لفهم متطابق ، كثيراً أو قليلاً ، مع الاحتياجات والمقتضيات الإنسانية العينية .

وقــد صبّ ذلك الموقف زيتاً في نار مواقع النقد الديني ، الــذي تبلور بالاتجاهات الإلحادية الهرطقية والمادية . كما أسهم ، على هــذه الطــريق ، في تعميق عملية التصدي لفكرة النبوة والدين عموماً ، بما في ذلك أوجهها ومظاهرها الاجتماعيــة والاقتصادية ممثلّة بالموقف التيوقراطي مــن السلطة السياسية والاقتصادية. نضيف الى ذلك ان الوضعية المعنية هنا عملت على التمكين للمذاهب الهرطقية التي بلورها ودافع عنها مفكرون بارزون ، من طراز أبي عيسى الوراق وابن المقفع وابن الراوندي وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، دون أن تتحول الى تيــار فكري حاسم في الحياة الثقافية العامة (١) .

---

(١) يقــول ابن الراوندي (القــرن الثالث الهجري) ، ضمن هــذا السياق ، « فان كان الرسول يأتي مؤكــداً لمــا فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظــر ، فساقط عنا النظــر في حجته ، وإجــابة دعوته : إذ قــد غنينا بما في العقل عنه . والارسـال على هــذا الوجه خطأ . وان كان بخلاف العقل في التحسين والتقبيح والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته » . (المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من « المجالس المؤيدية » لابن أبي عمران الشيرازي ــ مخطــوط . ورد في : عبد الرحمن بدوي ــ من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٨٠) .

ومن مظاهر ذلك النقد الديني الأكثر حزماً واهمية التصور الذي تكوّن في القرن العاشر في المجتمع العربي الوسيط ، تصور « المخادعين الثلاثة » الذي تبلور وتطور لاحقاً في المانيا ، مكتسباً عام ١٩٥٨ صيغة مخطوط بعنوان « حول المخادعين الثلاثة » .

إن ذلك التصور الذي جابه الدين ، من اساسه ، مارس دوراً ملحوظاً في عملية التصدي لـ « السلفوية » عموماً ، وفي فتح آفاق عريضة أمام الابداع الفكري مقترناً بـ « ابداع » اجتماعي اقتصادي وسياسي (١) . هذا مع ضرورة الاشارة الى أن ذلك النقد الديني لم يلامس حدود الفهم التاريخي والتراثي لنقد الدين ، أي لم يضع الدين في سياقيه التاريخي والتراثي .

أخيراً يجدر بنا أن نشير الى ذلك الخلاف الطريف ، الذي نشب بين بعض دعاة المسيحية والاسلام في قضية « خاتم النبيين » . ففي « كتاب المسيح في الاسلام » ، ينطلق مؤلفه الهندي كولد ساك من الآية القرآنية « انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه » (٢) ، ليؤكد على ان المسيح هو ابن الله ، وانه ، من ثم ، كان وهو كائن وسيكون أبداً . وهذا ما يؤدي الى القول بأنه « خاتم » و « أول » الانبياء ، في آن واحد وعلى اطلاق : « فمن هم يا ترى أولئك الذين أنعم الله عليهم سوى عبيده الانبياء الذين هم كابراهيم وموسى وداود فهؤلاء الأنبياء كانوا قد شخصوا بالايمان الى مجيء المسيح الموعود به اذ توسموا فيه الرجاء **التام** (التأكيد مني : ط . تيزيني)

---

(١) في ذلك المخطوط ـ ظهر في المانيا عام ١٧٥٣ ـ نتبين الاتجاهات العامة لفكرة « المخادعين الثلاثة » ، بدءاً من بواعثها ومنحدراتها العربية وانتهاءاً بصيغتها الالمانية المتبلورة . وفي « مقدمة » الكتاب الذي احتوى المخطوط ، يشير G. Bartsch الى نص موجود في رسالة الوزير السلجوقي نظام الملك تنسب الى القائد العسكري القرمطي ابي طاهر ، الذي تأثر وقادة الحركة القرمطية عموماً بالحركات الاسماعيلية السرية واحتل الكعبة بين اعوام ٩١٢ ، ٩٢٤ . هذا النص هو التالي : « في هذا العالم خدع الناسَ ثلاثةُ أشخاص ، راع ، وطبيب ، وحادي جمال . أما حادي الجمال هذا فهو ربما اخطر الثلاثة » . (حول المخادعين الثلاثة ـ اصدار دار نشر الاكاديمية ١٩٦٠ ، باللغتين الالمانية واللاتينية ، ص ٩) .

(٢) القرآن ـ سورة النساء ، آية ١٦٩ .

للعالم » (١) . ومن هنا ، « لا بـد إذاً من أن نطالع الانجيل لأن بمطالعتنا في ذلك نتعلم من المسيح الذي فيه اتمام النبوة » (٢) .

ان « تمام » العـالم يتمثل ، على ذلك النحو ، في « يسوع المسيح المخلص الممسوح » . وعلى ذلـك ، فالانكفاء الى « السلف الصالح » التام هو انكفـاء الى المسيح ، وإن كان عبر محمد الاسلامي (٣) . وقـد لاحظنا ، في موضع سابق ، ان هـذا التصور المسيحي السلفوي قوبل بتصور اسلامي ممـاثل من قبـل سلفويين اسـلاميين معاصرين ، اعتبروا العـالم قبـل مجيء محمـد ناقصاً ، واصبح كاملاً تامـاً مع مجيئه .

بيـد أن هنالك اتجاهاً مسيحياً آخر في النظر الى المسيح ، ينطلـق من التمييز بين النبي والرسول من طـرف و « الإبن » من طرف آخـر . فالنبي والرسول ، بموجب ذلـك ، ليسا إلا عبدين لله ، ينفذان مشيئته عـن طـريق الوحي . امـا « الإبن » فهـو أكثر من أن يقارن مـع النبي والرسول ، لأنـه « ابن الله » . إضافة الى ذلك ، تتوقف ، بعد مجيء المسيح ، النبوة والرسالة . ذلك لأنـه حيث يجيء ، يجسد كلمة الله .

ان ذلك الاتجاه يعمّق ويضيق ، في آن واحد ، النزوع السلفوي . يعمقه إذ يجعل المسيح اكثر من نبي ــ انسان لا ينطق عن الهوى . ويضيقه ، إذ يقرب

---

(١) كولد ساك : كتاب المسيح في الاسلام ، طبع مترجماً في مطبعة النيـل المسيحية بالمنـاخ بمصـر ١٩٢٤ ، ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٥ .

(٣) بمـا ان السلفوية بألوانهـا الدينية الوثوقية المتعـددة ، مثل « المسيحية » ونظـيرتها « الاسلامية » ، تفقـد كل اسلحتها في سياق الممارسة العملية المتجددة ، فقـد كانت وما تزال ، محور اثارة لمجموعة من الكتاب المسيحيين النقديين للتمسك ، بالقدر الممكن ، بتوازنهم مع الواقـع وباندماجهم فيه . احـد هـؤلاء الكتـاب ، وهو W. Kroetke ، يهب ، في كتاب له ، للدفاع عن ذينك التوازن والاندماج ، ولكـن للمحافظة على ما يسميه ب « الاله التاريخي » : « أن عصرنا الراهن الذي نعيش فيـه ، يطرح ، قضـايا ليس في وسـع الاجوبة التقليدية أن تغطيها » . (الاله التاريخي ، برلـين ١٩٧٨ ، ص ٨) .

بين اللاهوت والناسوت في شخص المسيح ، مضعفاً ، بذلك ، ثنائية الله والنبي ، الله والانسان .

وقد برز ذلك الموقف خصوصاً في سياق الخصومات الفكرية والدينية ، التي اندلعت بين السلفويين المسلمين ونظائرهم من المسيحيين . وهنا ، مرة اخرى ، نجد امامنا تينك الرسالتين ـ الوثيقتين ، رسالة عبد الله بن اسماعيل الهاشمي ورسالة عبد المسيح بن اسحق الكندي . ففي الأولى يعلن عبد الله : « ثم أدعوك حفظك الله الى الشهادة والاقرار بنبوة سيدي وسيد ولد آدم وصفي رب العالمين وخاتم الانبياء محمد » (١) . هذه الشهادة « هي ... التي شهد الله بها قبل أن يخلق الخلائق إذ كان مكتوباً على العرش لا إلـه الا الله محمد رسول الله » (٢) .

ان عبد الله ، وهو ابن عم الخليفة المامون (٣) ، لا يثبت ختام النبوة لمحمد فحسب ، وانما يسير الى الامام خطوة أكثر شمولاً . إذ يعتبر محمداً مشهوداً له من قبل الله قبل أن « يخلق » ، وانه ، من ثم ، مماثل ، في وجوده الأزلي والأبدي ، للمسيح . وقد سقنا في مكان آخر سابق آية قرآنية تشير الى أن محمداً أمر أن يكون « أول من أسلم » .

على ذلك يرد عبد المسيح بن اسحق الكندي ، مدعماً موقفه بآيات قرآنية ، مثل « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه » (٤) . يقول عبد المسيح في رده : « فأما المسيح الرب مخلص العالم فان قدره يجل عن النبوة لأن مرتبته أعلى وأشرف وأرفع من مرتبة الأنبياء فان الأنبياء عبيد الله تبارك وتعالى والمسيح هو الإبن الحبيب كلمة الله الخالقة وهو

---

(١) نفس المصدر الذي سقناه فيما قبل ، ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٩ .

(٤) القرآن ، سورة النساء ، آية ١٧١ . انظر ايضاً من رسالة الكندي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٤٦ .

الباعث الأنبياء والموحي إليهم والموجه الرسل » (١) . ولذلك ، فانه « لم يقم نبي بعد مجيئه . . . وكما انه لا معنى لمجيء الرسل بعد طلوع الملك عليهم كذلك لا معنى للانبياء بعد ظهور الاله المسيح » (٢) .

وبطبيعة الحال ، ان الفروق ، التي يمكن أن تظهر بين ذينك الرأيين ، ليس بوسعها تجاوز ما يجمع بينهما على صعيد القضية التراثية ، ذلك هو سلفويتهما : ان ينبوع و مصب الوجود عموماً ، بما فيه الانساني ، يجدان في الله ، او الاله المسيح ، أو المسلم الالهي الأول (محمد) ، أي الذي شهد له من قبل الله في عرشه ، حقيقتيهما الوجودية (الانطولوجية) والاجتماعية والاخلاقية . وهنا تكمن **النقلة** من الانساني الى الإلهي ، ومن العيني الى المجرد ، ومن النسبي المطلق أو المطلق النسبي الى المطلق اطلاقاً ، وبالتالي من المشكلة الى الاسطورة .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٦٢ ــ ٦٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

ج ـ إذن ، من المشكلة الى « الأسطورة »

هكذا ، إذن ، نجد انفسنا أمام مفترق طرق : إما التشبث بما يمكن ان يكون قد بقي من خيوط تشدنا الى الانساني ، والعيني ، والنسبي المطلق أو المطلق النسبي ، ومن ثم الى « مشكلية » القضية التراثية المطروحة . وإما فقدان تلك الخيوط والإنزلاق الى « أسطرة » تلك القضية والقضايا الأخرى المتصلة بالنشاط الانساني النظري والعملي. أما « السلفوية » الدينية فتتمثل ، باستسلامها وامتثالها لـ « الماضي الذهبي » ، الموقف الأول .

والآن نود ملاحقة هذا الموقف ، اي « أسطرة » القضية التراثية ، بغية تشريحه من موقع الجهة التي تعزوها الى قوى خارقة .

كتب محمد المبارك موضحاً ظاهرة النهوض العربي في العصر الوسيط : « ان انطلاقة العرب الكبرى لا تفسَّر لا بالنسبة للأفراد ولا بالنسبة الى جمهور الشعب العربي يومئذ ، لا بدافع اقتصادي ولا بتغير آلة الانتاج ولا بتغير نظام التملك لوسائل الانتاج ولا بدافع المجد القومي وانما تفسر بالدرجة الأولى (بالاسلام) الذي آمن به العرب » (١) . ويضيف ، في نفس المكان وبلهجة مترعة بالمكابرة السلفوية الذاتوية : « ولا مانع من أن تكون هناك عوامل إضافية مساعدة » . وإتماماً لسياق التفكير السلفوي الديني الوثوقي ، الـذي يفتقد

---

(١) كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ ـ تحقيق مجلة المعرفة الدمشقية ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٥.
ان ما يطرحه محمد المبارك هنا يلتقي ، في نقطة أساسية ، مع ما يكتبه مراد وهبه في (قصة الفلسفة ـ سلسلة اقرأ ، مايو ١٩٦٨) . هذه النقطة هي النظر الى الاسلام باعتباره ظاهرة خارقة تفهم أولا واخيراً من خلال عنصر الايمان والتمسك به . فقد جاء في ذلك الكتيب (ص ٤٣) انه قد « تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار » .

الثقة بالذات على الصعيد المنهجي المعرفي ، كان على مبارك أن ينهي قـوله الأخير بالحكم السلفوي المأثور ، ذلك هو « والله أعلم » .

إن محمد المبارك ، في رأيه ذاك ، يعيد الى اذهاننا ما كنا قد أعلنّاه سابقاً من أن عنصري اللاتاريخية اللاتراثية (= التفرد الاسطوري الماضوي) ، يشكلان الأساس النظري المنهجي والايديولوجي لـ « السلفوية » الدينية . فالحـدَث التاريخي ، أو « المـادة التاريخية » ، يتحول على أيـدي هـذه الأخيرة ـ وفي هـذا الحـال على ايدي سلفوية المبارك ـ الى اسطورة فـوق الزمان والمكان ، اي فـوق التاريخ وامتداده التراثي ، وذلـك ببساطة وايمـان غيبي ذاتوي ، وقناعة استسلامية مناوئة لمقتضيات وروح البحث العـلمي التاريخي والتراثي بتعقيداته وصعوباته ، بنجاحاته وإخفاقاته .

وبطبيعة الحـال ، في مثل هذا الوضع لن يطلب من الباحث المؤرخ والتراثي اكثر من امر واحد : مطّ هذه الأسطورة وسحبها مرة أولىوثانية وثالثة الخ. . . بشكل قسري وثوقي على الماضي والحاضر والمستقبل ، كل المستقبل ، بجميـع آفـاق هذه الأبعاد الوجودية المتوقعة وغير المتوقعة . وحينذاك يغدو من اللازب أن نشتق لكل فكرة معاصرة **معادلاً** أو **مقابلاً** لها في الأصول أو الفروع الاسلامية. وهـذا يعني ، بدوره ، أننا انطلاقـاً من معرفتنا المسبقة بواقع الحـال ذاك ، نجـد انفسنا في حِلّ من ضرورة استقصاء المنجزات المعاصرة . وتبقى خطوة واحـدة لتحويل هـذا الأمر الى قاعدة فقهية حقوقية نأخذ بهـا في المؤسسات الشرعية الحقوقية (١) .

---

(١) على صعيد القوانين الحقوقية ، نقـرأ ما يلي لأحـد الكتاب (وهو علي أبو الفتوح) ، القائلين بفكـرة وجـود « المعـادل أو المقـابل » للقوانين العصرية في نطـاق الشريعة الاسلامية : « يظن كثير من الناس حتى من المسلمين انفسهم أن المبادىء المقررة في الشريعة الغراء لا توافق هذا الزمان الذي بلـغ فيه الانسان من التمـدن والرقي درجة رفيعة ويتوهمون ان الاحـكام والروابط الموجودة في القوانين الحديثة الوضعية لا مقـابل لهـا في الاصول الاسلامية ، ... » (مأخوذ من : ذيل الملل والنحل للشهرستاني، تأليف محمد سيد كيلاني ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٦ ــ ٦٧). كما نقـرأ في كتاب « التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ـ عبد القادر عودة ١٩٦٨ الجـزء الثاني » ما يلي : « الشريعة الاسلامية هي شريعة كـل زمان ومكان » . والجدير بالملاحظة أن المسألة في ذينك الشاهدين لا تدور حـول « الأصول العقيدية » ، وانما حـول « الفروع » !

وليس من الصعب ادراك أن « المادة التاريخية » إذا جُردت وانتزعت من معطياتها الواقعية ، تصبح خارج نطاق وصلاحيات البحث العلمي . فالنظر الى حادث تاريخي عربي ، معزولاً عن تأثير الأفراد والمجموعات (القومية والطبقية والفئوية) ، بما في ذلك تأثير عملية الانتاج الاجتماعي ونظام تملك وسائل الانتاج يقود ، في نهاية المطاف ، الى تحويله الى أسطورة . والاسطورة يراد لها ، بمعنى معين ، أن تكون فوق التاريخ وامتداده التراثي . وضمن هذا الاطار يفهم كلود لفي ستروس الاسطورة ، وذلك حيث يرى أنها ، بصفتها بنية ذهنية ، ذات أفقين ، واحد تاريخي وآخر لا تاريخي (١) .

ولا شك في أن المشكلة حينما تكسب تلك الصيغة ، فانها تتوقف عن أن تكون مشكلة ، لتتحول الى أسطورة معجزة تهيم فوق التاريخ وتخرج عن دائرة القدرة البشرية ، علينا أن نقبل بها في كل زمان ومكان ودون محاولة للتساؤل عن الظروف والملابسات العينية التي ولّدتها وبلورتها . وقد عبر عن هذا الأمر بوضوح أحد الكتاب الاسلامويين قائلاً : « ينفرد القرآن الكريم من بين المعجزات السماوية بأمرين بارزين : أولهما : أن معجزته هي (الكلمة) .. ، وأن الاعجاز سر مضمر فيها .. يخرج الاعجاز منها على الناس في صورة ملموسة من صور الاحداث الكونية التي لا تقع في قدرة بشر ، ولا تجيء إلا بدعوة من نبي أو رسول ..

وثانيهما : أن القرآن الكريم قد تولى بكلمته تلك ، الدفاع عن دعوته .. وأنه أقام من هذه الكلمات سيوفا مصلتة » (٢) .

---

(١) انظر كتابه : Mythologigues, Paris, 1971 . وقد استند اليه احمد خليل في دراسته المختزة حول « مضمون الأسطورة في الفكر العربي » ، بيروت ١٩٧٣ .

(٢) عبد الكريم الخطيب : إعجاز القرآن ، بيروت ١٩٧٥ ص ٩ . والمعروف ان فكرة « الاعجاز » هذه انطلقت من القرآن والسنة المحمدية : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » . (القرآن ــ سورة الاسراء ، آية ٨٨) . يضاف الى هذا التصور القرآني للقرآن التصور القرآني الآخر لمحمد ، الذي ظهر في عدة



ومن هنـــا ، فان السلفويين الدينيين ينظـرون الى الباحثين المؤرخـين والتراثيين نظرة فيها كل الإستهجان والحــذر والارتياب والامتهان . فهـؤلاء ، في تسليط مباضعهم على « المــادة التاريخية والتراثية » ، من حيث هي كذلك ، يشكلون ، ولا شــك ، خطراً مؤرقاً على أولئك السلفويين الطامحين الى تحقيق اطمئنان قلوبهم وقناعاتهم الساذجة التسليمية بمعتقداتهم بمزيــد من الرضى والخشوع (١) .

آيات ، منهــا مثلا : « فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الــذي يؤمن بالله وكلمتــه واتبعوه لعلــكم تهتدون » . (قرآن ــ سورة الأعراف ، آيــة ١٥٨) . هاهنا ، كما في المواضع الأخـرى المماثلة ، يراد لكلمة « أمي » أن تفهم بمعنى « الذي لا يقــرأ ولا يكتب » . وإذ ذاك ، أي بعــد أن يكون هــذا الأمر قــد تم ، يصبح الطريق معبداً للنظر الى الاسلام ، في مصدريه ، القرآن والسنة ، ومن حيث هــو حدث ديني عقيدي ، على انــه أمــر خارق ، ومعجز نصاً ومضموناً ، أي أنه ليس ذا مصدر بشري . في هذه الحال يتعين على البشر ان يأخذوا به وينقادوا إليه بطواعية المؤمــن ، الذي ينطلــق من أن « العبد حــر ما قنــع ، والحر عبد ما طمع ــ ابن تيمية ــ العبودية ، بيروت ١٣٨٩ هـ ، ص ٨٩ » . وهنــا تكمن الدعوة الى التسليم : « أســلمت وجهــي للــذي فطــرني » . وهــو إن لم يفعل ذلك ، فانه يكون قــد خضع لابليس وتلبيسه ، ودخل في مستنقع الفلاســفة ، الذين « انما تمكن ابليس من التلبيس (عليهم) من جهــة أنهم انفردوا بآرائهم وعقولهم » ، كمــا يقــرر عبد الرحمن بن الجوزي في (تلبيس إبليس ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٥٥) .

انظر حــول قضية الاعجاز ومصطلح الأمي ، مثلا : رسالة عبد المسيح بن اســحق الكنــدي الى عبــد الله بن اسماعيل الهاشمي (نفس المعطيات سابقاً ص ٦٤ ــ ١٠٠) . وابو الوليد الباجي : تحقيــق المذهب في ان النبي قــد كتب (مــع مجموعــة من الفتاوى) ، موجــود كمخطوط يحققــه الدكتور سهيل زكار . وهــو نفسه أعلمني بــه دون أراه . وفرحــان صالح ــ مفهــوم الأمــي في القرآن ، مجــلة دراسات عربية ، العــدد الرابع ١٩٧٨ . والرد الذي كتبه عليه الشيخ فيصــل مولوي ، مجــلة دراسات عربية ، العــدد السادس ١٩٧٨ . وعبد المنعم ماجد ــ التاريخ السياسي للدولــة العربية ، نفس المعطيات المقــدمة سابقاً ، ص ٢٥١ .

(١) في كتابه « معــالم الفلسفة الاسلامية ــ بيروت ١٩٧٣ » ، يمثل محمد جواد مغنية أحــد المنافحين عن ذلك الموقف السلفوي الديني . فهو يرى أنــه لو بنى قــادة الدين « الحيــاة الدينية عــلى أساسه ، اســاس الكتــاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركــوا التمحلات والتعسفات (أي الاجتهادات والتأويلات : ط . تيزيني) ... لاستراحوا وأراحوا ، ولمــا وجد في المسلمين شــاب متحذلق ، وآخــر متزندق . ولمــا اضطــر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطــوال في



بل اكثر من ذلك ، فتلك « المباضع » تجد احد أوجه مهمتها كامناً في تشريح الأسطورة (والأسطورية) السلفوية ، على نحو يعيد لها حيويتها التاريخية والتراثية الدافقة ، ويجعل منها ، عبر كل ما يمتلكه البحث العلمي من صرامة نقدية ، ظاهرة تاريخية وتراثية بشرية عينية . ومن هذا الموقع تجد نفسها خاضعة للبحث العلمي كأي ظاهرة أخرى : متواضعة ، مدركة لموقعها الحقيقي ، قانعة به ، دونما زيادة أو نقصان .

ان هذا الأمر ، تشريح الأسطورة (والاسطورية) نفسها تاريخياً وتراثياً ، على غاية الأهمية والخطورة بالنسبة الى البحث العلمي التاريخي والتراثي أولاً ، وبالنسبة الى الحصيلة العملية لهذا البحث ثانياً . ذلك انه يمكن أن يترتب على هذه الحصيلة من المواقف النظرية والتطبيقية في الواقع العربي ما يمثل قوة ابداعية هائلة . بعيداً عن هذا الموقف العلمي النقدي ، تتحول تلك الأسطورة الى موقع امتلاك زمام أمور الناس ، الذين لا يجدون حينذاك أمراً أهم من أن يسوغوا الكارثة والهزيمة بالحاقهما بتلك الأسطورة (١) .

وإذا أردنا أن نكوّن صورة أكثر حدة وتوتراً عن « السلفوية » في صيغتها

الدفاع ، ونفي الأفكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ... » ــ ص ٢٢٦ . ولا شك ان ترك تلك التمحلات والتعسفات التي يمارسها العقل ويؤدي بها ، كما يقول المؤلف ، الى الزندقة ، يقود الى مثل تلك النماذج البشرية ، التي تحدث عنها الشاعر المتنبي بعمق :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

أما الحكمة من ذلك فهي ، بلسان ابن تيمية ، « قامع البدعة » (انظر رسالته : العبودية ، بيروت ١٣٨٩ هـ ، ص ٣٧) أن المخلوقين « كلهم عباد الله : الأبرار منهم والفجار ... ، إذ هو ربهم كلهم ومليكهم ، لا يخرجون عن مشيئته وقدرته وكلماته التامات التي لا يجاوزها بَر ولا فاجر ، فما شاء كان وإن لم يشاؤوا . وما شاؤوا إن لم يشأ ، لم يكن » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٧) . وبسبب ذلك كله ، يخلص ابن تيمية الى النتيجة الخطيرة التالية : فان « العبد حر ما قنع » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ص ٨٩) .

(١) يقول محمد حسنين مخلوف : « اذا كانت بداية الأزمة بتقدير الله محنة فنهايتها بلطفه تعالى منحة .. » . (جريدة الجمهورية ــ القاهرة ٢١ أبريل ١٩٧٢) .

الدينية ، فعلينا ان ندقـق بتمعن في الكلمات التالية لأحـد المدافعين المغمورين ـ وما أكثرهم ! ـ عنها : « ان تاريخنا العربي الذي بين أيدينا ليس بحـاجة الى تحليل ، فما وصلنا منه محلل مدروس غير قابل للطعن » (١) .

وحيث يكـون الأمر كذلك ، فان مهمة « العلماء » المعاصرين تكمن في إحياء تلك الكنوز التي خلفها لنا الأسلاف . وهنا لا بأس أن نعرض صورة احـد هؤلاء « العلماء » : فلقد جاء في كتاب سامي الكيالي (الحركة الادبية في حلب الصادر عام ١٩٦٢) ما يلي : « لم يكتب هذا الرجل بالرغم من تبحره العميق في المعرفة ، وفي أسرار اللغـة العربية أي كتاب في الأدب وفي قواعد اللغـة . وكان كغيره من علماء عصره يعتقد أن العـلم كنز دفين بين صفحات الكتب القديمة ، وان عـلى العلماء الكشف عن هـذه الكنوز عن طريق البحث الدؤوب والدراسة والصبر . ولا يتعدى العـلم في رأيه حدود محاولة ما خلفه الأقدمون لنا » . ويشير جـاك بيرك ، الذي استشهد بهـذه الفقرة في كتابه (العرب ـ تاريخ ومستقبل) ، الى أن تلك الشخصية هي الشيخ بشير الغزي (١٨٥٧ ـ ١٩٢١) . « وكانت دمشق حافلة بشخصيات من هـذا الطراز » (٢) .

واذا علمنـا ـ ونحن نعـلم ـ ان أولئك الأقدمين هـم « النبي وصحابته والتابعون الى يـوم الحشر » (٣) ، فاننا ، حـالئذ ، ندرك أبعـاد المهمـة التي يتصدى لهـا « العلمـاء » المشار اليهم . ولايضاح ذلك ، لا بـد من التعرض

---

(١) مجـلة الطليعة ، دمشق ـ العـدد ٢٠٨ ، ٢٠ حزيران ١٩٧٠ .

في هـذا السياق من فهم الامور ، تعـلن بنت الشاطىء ، في معرض استخلاصها « درساً مـن الامام مالك » ، عـن ان ابناءنا يجـدون في « تراثهم ما يمنحهم عـزة الأصالة وشموخ العراقة ، وما يحمي ايمانهم بثبات القيم وصحة الموازين » ـ جريدة الاهرام ، القاهرة ١٩٧١/٨/٢٧ . ان هـذه « القيم الثابتة » سوف تبقى كذلك دون أن تنشأ « يوماً ما » قـوة تزعزعها أو تلامسها على نحـو يؤدي الى عصرنتها . ذلك لانهـا تتمثل ، من حيث الاساس ، كـل أبعـاد الوجود ، الماضي والحاضر والمستقبل . فهي أصيلة وعصرية ومستقبلية ابـداً ، وفي آن .

(٢) جاك بيرك : العرب ـ تاريخ ومستقبل ، القـاهرة ١٩٧١ ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٣) عبد الرحمن بن الجوزي ـ تلبيس ابليس ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١ .

لأمرين : الأول منهما يكمن في ان العلم السابق على « نزول القرآن » وجد مصبه النهائي في هذا الآخير ، ولم يعد ، من ثم ، يمثل بذاته شيئاً . حول هذه القضية يكتب انور الجندي بايمان عميق : « كان يغضب صلى الله عليه وسلم حين يلجأ احد الى البحث عن رقعة من كتاب قديم ، ذلك ان القرآن حيث نزل والاسلام حين جاء ومحمداً حين بعث ، فقد اصبح القديم كله يدرس من خلال القرآن نفسه ، خاتم الكتب والمهيمن عليها » (١) .

اما اذا تساءلنا عن سبب ذلك ، فإننا نواجه الحكم التالي — وهنا يكمن الأمر الثاني — : ان القرآن « كشف . . زيف الفكر الغنوصي والبابلي والوثني والمجوسي والهليني . . وقدم الرسول احكاماً واضحة نهائية على تلك النظريات البراقة الزائفة (٢) . وهذا هو الذي حدا بابن عبد البر الى القول — وكنا قد اوردنا ذلك في سياق آخر سابق — : « من كره كتاب العلم انما كرهه لوجهين . احدهما الا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به » (٣) . وهكذا ، دفعة واحدة ، تتحدد الصورة المقدمة إلينا : كل الأفكار المشار اليها والمتحدرة من تلك الحضارات ليست أكثر من « زيف فكري » . وكل ما تلاها وتوقف خصوصاً عند القرن السابع ، « واضح ونهائي » في صحته وديمومته .

ولكي لا يدع انور الجندي مزيداً لمستزيد على هذا الصعيد ، يستشهد بحديث محمدي ذي دلالة مبدئية بالنسبة الى تجاوز مشكلية القضية التاريخية والتراثية . ذلك هو : « لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة » (٤) . إذ هاهنا تُوسّع الاسطورة برفعها من مستوى الواقع المحلي (العربي الاسلامي والاسلامي) الى مستوى شمولية الواقع العالمي، وحتى « تقوم الساعة » .



---

(١) انور الجندي : السيرة النبوية في مواجهة تحديات العصر ، مجلة الهلال ، اغسطس ١٩٧٨ ، ص ٧٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧١ .

(٣) ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم ، ص ٣٤ .

(٤) انور الجندي : السيرة النبوية . . . ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧١ .

هكذا تبرز أمامنا معـالم « السلفوية » الدينية واضحة لا لبس حـولها :
انها نزعة تجـد نفسها ملزمة بحرق البخور أمام « الأوائل » ، لتقعو في ظلالهم راضية مرضية ، قانعة طيعة . وعلى هـذا ، فهي ، في منطلقاتها المحددة بحدود « عقـدة الأوائل » ، تمثل ، على الصعيد العلمي والذاتي ، موقفا خاطئاً وزائفاً ، وعلى الصعيد الاجتماعي الموضوعي ، خطراً جـدياً . هذا الخطر وذاك الموقف الخاطىء الزائف ، يقومان ، بدورهما وفي آن واحـد ، على خـلق غـربة عميقة بين الانسان وعصره ، وبينه وبين ماضيه . وعلى ذلك ، فانه يلاحظ ان عنصر الاغتراب يبرز هنا حصيلةً ضرورية لتشويش واضطراب وتزييف العلاقة بين تصورات الانسان السلفوي من طرف ، وبين واقعـه وممارسته العينية مـن طرف آخر . اما حصيلة ذلك فتتمثل في الاعتقاد بأن اصول الواقع تعـود الى الاسلاف . اولئك الذين يمسكون بتلابيب الأخلاف (الأحياء) .

لقـد عبر الشاعر حافظ ابراهيم ، بقدرته الشعرية المستنيرة(الليبرالية)، عن ذلك الوضع المأساوي الهزلي الذي يحيط بالسلفويين ، ببيت الشعر التالي :

راوا في قبـور الميتين حيـاتهم فقـاموا الى تلك القبور وطوفوا

وهـذا يذكرنا بما أشـار اليه هيجل ، في معرض حديثه عن مثل ذلـك الوضع ، من ان الأموات يمسكون بالأحياء .

ومن المعروف ان هـذا الوضع ، « الأموات يمسكون ويتحكمون بالأحياء » لـه وجـوده الكثيف في أوساط الطبقات الفقـيرة الجاهلة المجهّلة في مصـر ، وخصوصاً الفلاحية الريفية منهـا . وقـد تقصى الباحث الاجتماعي المصـري سيد عويس هـذه الظاهرة بكثير من الاهتمام والعمق في عـدة دراسات لـه ، خصوصاً في « حديث عن الثقافة » و « من ملامـح المجتمع المصري المعاصر » . فهو قـد اكتشف مجموعة من الوقائع الميدانية ، التي تعين الباحث على تقصي « السلفوية » الدينية في اشكالها الجماهيرية . فهذه الأخيرة تتسم بطابع عفـوي ذي دلالـة عميقة وخطيرة بالنسبة الى قضية التراث عموماً والعربي خصوصاً ، وبصيغة أكثر تضييقاً، بالنسبة الى مسألة التمييز بين « التراث »و« التاريخ ».

(وسنبحث في هـذه المسألة لاحقـاً بصفتها احدى الركائز للنظرية التراثيـة المقترحـة) .

فقـد لاحظ سيد عويس ان المتوجهين الى ضريح الإمام الشافعي يؤكدون في رسائلهم اليه « تعـدد اختصاصات الإمـام الشافعي . فهم إن يشكون اليه نجدهم يبرزون قدرة الامام الشافعي على النظر في أنواع متعددة من الشكاوي . فهو قادر على النظر في شكاوي الإعتداء على الأموال وفي شكاوي الاعتـداء على الأشخاص . . . فقدرته في نظرهم قدرة قد يقوم بهـا بشر أو قدرة خارقة ليست في مستوى قدرات البشر . . وهم يرون ان الامام الشافعي قادر على أن يحـكم بينهم وبين اعدائهم بالعدل . . وهو قادر على إفناء اسرائيل مقدرته على عقـد جلسة هيئة المحكمة الباطنية » (١) .

ونحن اذ وصلنا الى هذه المحرقة الحرجة للنزعة المعْنية ، فإنه يصبح أمراً ذا بال أن نسجل الحصيلة التالية ، ونستقصي ابعادها . ان السلفوية حينمـا تلـح على التاريخ (اي الماضي ، او بشكل اكثر تحديداً ، فترة معينة من هـذا الماضي) بمعزل عن « الحاضر » و « المستقبل » ، فانها تفعل ذلك للاعتبارات التاليـة :

اولاً ــ إنهـا ترى في ذينك البعْدين تجليـاً وتمظهراً للماضي ، كما ترى في المرحلة السابقة عليه تمهيداً وتهيئة لبزوغه واستئثاره بحركة الوجـود الكلية . امـا تسويغ ذلـك فينطلق مـن أن « الماضوية » ، التي تجسد السلفوية ضمن هـذا السياق ، تختزل الأبعاد الثلاثة المشار اليها اختزالاً وجودياً (انطولوجياً) اولاً ، ومعرفيا وسياسياً واجتماعياً ثانياً ، وذلك على نحو يفرض « المـاضي » على الحاضر والمستقبل ويخلع عليهما شخصيته ومعناه وآفاقه ، دون أن يكون لهما قدرة ذاتيـة على تحديد معناهما وشخصيتيهما وآفاقهما . وهي اذ تفعل ذلك ، لا تخـرج من دائرة الهلوثة الذهنية الواهمة ، دون اي اتصال عضوي فاعـل

---

(١) سيد عويس : من ملامـح المجتمع المصري المعاصر (ظاهـرة إرسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعي ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٥ ، ص ١٢٩/١٣٠) .

بالواقع الموضوعي . فكأنما حركة التاريخ والتراث الواقعية الموضوعية تغيّب هنا في تلك الدائرة ، لتبدو هذه الأخيرة على أنها « الواقع الحق » ، ولكن البعيد المنال ، أو الذي تقف دون تحقيقه « الكثافة المادية » للمجتمع البشري (١) .

ثانيـاً ـ ان موقف « السلفوية » ذاك يتأتى مـن الحرص الثابت والصارم على رفض وإدانة الجوانب الهرطقية الدينية والصوفية ، والمـادية العقلانية ، والمادية الالحادية ، اي جوانب الفكر الابتداعي (الابداعي) المندرجة جميعهـا تحت اطـار المعارضة في التاريخ العـربي والعربي الاسلامي والعالمي . وهي ، في هـذا السياق ، تجسد نمطاً من « الاختيار التاريخي التراثي » ، الذي ينطوي على خصوصية دينية (اسلامية) وثوقية ، وعمومية عالمية تمثل قاسماً مشتركاً بين النزوع السلفوي في نطـاق الفكر الديني الوثوقي عموماً . إن ذلـك الاختيار يتبلور في التأكيد على ان النصوص « الأصلية » ، مفهومةً بصورة إتباعية وثوقية ومأخوذة في امتدادها التراثي المطـابق ، هي الإرث الحقيقي لهـا ، اي لتلـك النزعة . اما الوجه الآخر لذلك التأكيد ، فهو رفض وإدانة الجوانب « الأخرى » المشـار اليها فوق ، والتي نشهد ونعيش حالياً كثـيراً أو بعضاً من اصدائها في كتابات وتقاليد شعبية بكثير او بقليل من الحياء والحذر والضعف . (نذكر من ذلـك ، على سبيل المثـال ، الاتجاهات او الآراء الشيعية الاسماعيلية وبعض

---

(١) ضمـن هـذا الافـق من تمثل المسألة ، يبحث محمد ابي سمرا في ماتمثله « الحـالة الكلثومية » . فهـو يكتب ما يلي : « في الشرق العـربي ، يبـدو الزمن منفصماً ، منقسماً الـى ازمنة ، على مستوى علاقات الفئات الاجتماعية ، وعلى مـستوى الحياة الفردية . هنا ، الذاكـرة ودخيلة الانسـان تختزنان الجـزء الاسـاسي من التاريخ .. فلا وجـود لجهـاز ملموس ومجسـد ، في الواقـع ، يوحـد الحيـاة ، يبنيها ويضبطها في مسار عـام شامل ومتماسك . (أم كلثوم في ليـل الشرق العـربي .. ، مجـلة « الطريق » ، بيروت شباط ١٩٧٩ ، ص ٢٠٥) . ويضيف الى ذلك : « وتبدو الحياة ، كأنهـا الماضي والمستقبل ، وكان كل ما يحدث في الحاضر ، ليس سـوى لحظـة تداع وتأجيل وانتظـار .. دائماً الحاضر هـو المؤجل والمنتظر .. ليس النص الكلثومي او الحـالة الكلثومية ، احادية البعـد والدلالات والرموز ، منذ ان احتكر الغزل الشعر والغناء ، واحتكـر الدين التعبير الايديولوجي . الحـالـة الكلثومية امتزاج لهـذين الاحتكارين » . (نفس المصـدر والمعطيات السابقـة ، ص ٢٠٦) .

الأصداءالقرمطية المنتشرة في بعض مناطق البحرين والعراق واليمن وفي سلمية بسورية الخ . .) .

ومن أجل تكريس تلك الصورة عن التاريخ والتراث العربي الاسلامي ، خصوصاً ، في الأذهان ، والحفاظ عليها باسم الأصالة والكمال والإعجاز ، لا يتوانى أصحاب تلك النزعة عن تدمير خصومهم وتصفيتهم جسدياً ، إذا اقتضى الأمر . وهم ، في سبيل ذلك ، يستخدمون سيوف النظام السياسي الاقطاعي والبورجوازي الاقطاعي القمعي . ونستطيع أن نستشهد على هذا بأمثال حية كثيرة تتحدر من مراحل متعددة من مراحل ذلك التاريخ العربي الاسلامي . وقد فعلنا ذلك في مواضع سابقة من هذه « المقدمة » (١) .

ثالثاً ــ ان الحاح « السلفوية » على الماضي « الاسلامي » ينطلق من تصورها له كمرحلة منسجمة ، ذات بعد وأفق واحد . فهو يمنح تلك السمة اعتقاداً بأنه لا ينطوي إلا على نمط واحد من « الذهنية » ، هو الذهنية الدينية الوثوقية ، السلفوية .

عند هذه النقطة يجدر بنا أن نتوقف ، لأنها تمثل أحد الأوجه الأكثر حسماً في بناء تلك النزعة . فهذه الأخيرة ترى في النصوص الاسلامية الأصلية ،

---

(١) لعله ذو دلالة خاصة أن نشير الى واحدة من الحالات « الجديدة » الراهنة ، التي يخضع لها المفكرون « الابتداعيون » الخارجون على الخط السلفوي ، أحياء كانوا أو أمواتا . فالصوفي ابن عربي (من القرن الثاني عشر) ، الذي كان مذهبه الوجه الآخر (الصوفي) من عملية هز الاركان الرئيسية للتصور الديني من الخلق والتباين والمفارقة ــ وكان مذهب ابن رشد الوجه الاول ــ ان ابن عربي هذا يحرم ويصادر كتابه الموسوعي الشهير « الفتوحات المكية » في مصر وبقرار اتخذه مجلس الشعب هناك في شهر شباط من عام ١٩٧٩ . وقد كتب عبد القادر البحراوي ، عضو ذلك المجلس وصاحب اقتراح مصادرة الكتاب ، مسوغاً القرار المذكور : « علام هذه الضجة الكبرى ؟ وعلام هذا الصياح ؟ بل ما وجه الغرابة في توصية مجلس الشعب ، بل الا يمكن القول بأن الغرابة قد تكون في عدم اصدارها » . (جريدة الاهرام ــ في ١٩٧٩/٣/٤) . أما المسوغات الموجبة لذلك ، فهي في رأيه ثلاثة . الاول منها هو : « آذان بعض علماء السلف كتب ابن عربي وحرم النظر فيها ، وبالغ البعض في اتهامه حتى رماه بالكفر » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة) .

القرآن والسنة ، وفي استمرارها على أيدي الصحابة والتابعين ، اتجاها واحداً ذا بعد اساسي واحد محدد ، هو التجانس والانسجام . فحسب ذلك ، لا نستطيع أن نضرب نصاً من تلك النصوص بنص آخر ، قد يخيل الينا انهما متناقضان . ذلك لان فكرة التكامل تبرز هنا بصفتها حلاً قاطعاً لمثل هذا الوضع ، الذي يعتبر وهمياً تخيلياً . وإذا ما أشكل علينا أمر من أمور تلك النصوص ، فانه يغدو « فرضاً » علينا أن نتمثل الآية القرآنية التالية ونمتثل لها ، تلك التي أوردناها سابقاً في سياق آخر : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » .

ذلك الأمر يتصل خصوصاً بالآيات القرآنية المسماة بـ « المتشابهة » . ولكن هذه الأخيرة تفقد إشكاليتها ، حالما تجري عليها « اعتقاد التجانس والانسجام » : فالآيات القرآنية يتمم بعضها بعضاً . والحديث النبوي يوضح هذه الآيات نظرياً وتطبيقياً . والصحابة والتابعون ينطلقون من القرآن والحديث لينتهوا عندهما، من حيث الأساس العقيدي . وقد أشار القرآن الى ذلك ، مؤكداً على ضرورة الأخذ بذلك الاعتقاد في سبيل تفهمه ، أي القرآن : « هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر أولوا الألباب » (١) .

« الإيمان » بالقرآن، إذن، هو الذي يجعل« اعتقاد التجانس والانسجام »، أي اعتقاد التجانس ذي البعد الواحد ، ممكنا . ومهمة العلماء « الراسخين في العلم » تنطلق ، من ثمة ، من هنا ، وتنتهي فيه (٢) .

---

(١) القرآن : سورة آل عمران ، آية ٧ .

(٢) احد الاسلامويين يكتب مُدينا ، على نحو قطعي ، كل محاولة لـ « فهم » القرآن في ضوء « النظريات العلمية المعاصرة » : « حاولت المسيحية بأوربا أن تجدد نفسها ، فادخلت على شروح الانجيل دراسات في الطبيعة والفلك والرياضة والطب وشتى العلوم ... فلما جدت



ولكـن المشكلة تبرز ، حينما تتـاح للاتجاهات المعارضة لـ « السلفوية » الدينية ولاعتقادها ذاك امكانية طـرح مواقف جديدة ، منطلقاً معظم ممثليها ، على سبيل التقية أو حقيقة ، من فهم مخالف لفهمها الوثوقي التسليمي . والأمر يكتسب خطورة قصوى حين يعـلن ، على نحو خاص ، ممثلو الهرطقة الدينيـة والصوفية ، والمادية العقلانية ، دون ممثلي المادية الالحادية ، انهم وصلوا الـى ما وصلوا اليه في ضوء استخدامهم مبدأ « التأويل والاجتهاد العقلي » ، ذلـك الذي يشير إليه الاسلام على نحو أو آخر . ماذا يفعل السلفويون الوثوقيون ، الحريصون علـى اعتقادهم بتجانس وانسجام النصوص ، حيـال تلك العناصر الفـكرية ؟



نظريات أخرى قـام صراع مرير بين جوانح كل متدين ... وبانتصار هـذه النظريات فقدت الكتب الشارحة للانجيل قداستها » . (عبد المتعال محمد الجبري : شطحات مصطفى محمود في تفسيراته المصرية ـ دار الاعتصام ١٩٧٦ ، ص ١٢) . والكاتب المذكور ، الذي « ينقـد » مصطفى محمـود في تفسيراته المصرية مـن موقـع أكثر سلفويـة ، ينطلق ، كما هـو واضح ، من اعتقاد التجانس والانسجام في « النصوص المقدسـة » ، مـع التأكيد على حصانتها ومناعتهـا إزاء اي تحـول علمـي يحـدث في المراحل التاريخية المتعددة . فهـو يكتب في نفس الموضع ما يلي : « المحنا الى خطـورة الاتجاه الى اخضاع القرآن لـما نسميه(النظريات العلمية الحديثة) أو (السبق القرآني للعلوم) ، وهي نظريات قابلـة للتطور والتغير والبطـلان » .

إن تقصي الإجابة عن ذلك السؤال (المسالة) ، يرينا ان أولئك السلفويين يلجاون ، في سبيل الحفاظ على اعتقادهم ذاك ، الى واحد من مواقف ثلاثة . وهذه تؤدي ، منفردة ومجتمعة ، الى امتصاص والتهام العناصر الفكرية المشار اليها ، وبالتالي الى تزوير وتسطيح وتقزيم الفكر العربي الاسلامي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، وبصورة خاصة في الصيغة الأولى . وهي إذ تفعل ذلك ، فإنها لا تصر مسبقاً على استنفاد هذه المواقف دفعة واحدة ، مجتمعة أو منفردة ، وانما تختار واحداً منها أو اكثر من واحد ، **تبعاً** للملابسات والظروف المحيطة ب « الخصم ». إذ أن تلك الأخيرة هي التي تحدد قوته وضعفه ، وقدرته على الهجوم أو الدفاع ، أو قصوره عن ذلك .

الموقف الأول الممكن ، ينطلق من اعتراف « السلفوية » في صيغتها الدينية ، بوجود عناصر مستنيرة نقدية (هرطقة دينية) أو مادية عقلانية أو مادية إلحادية في ذلك الفكر العربي الاسلامي . ولكن هذا يتم بهدف إدانتها والطعن بها وتأليب الناس عليها ، وذلك من موقع اعتبارها **دخيلة مستوردة** ، اي مجردة من العلاقة مع ذاك الفكر . فهي ، بحسب ذلك ، من مصدر فارسي أو يوناني او هندي ، أو من مصدر « أجنبي » آخر . أو هي لوثة من لوثات أصحابها الذين « لبس عليهم إبليس » ، وقادهم الى البدعة ، فالضلالة . وكتاب « تلبيس إبليس » للجوزي ، الذي أتينا على ذكره سابقا ، يجسد انموذجاً حياً على هذا الموقف .

اما ممثلو تلك العناصر فيجردون ، في هذه الحال ، من هويتهم الحضارية او القومية . فهم يجردون من كونهم عرباً ، أو من كونهم ينتمون الى الحضارة العربية الاسلامية . وهاك مثلاً على ذلك مما يكتبه عبد القادر البغدادي (مات ١٠٣٧ م) في كتابه الشهير « الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم »

حول « الباطنية » . فلقد كانت هذه الاخيرة تمثل احـد الأشكال الرئيسية من المعارضة طوال مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي ، كمااكتسبت مظاهر هرطقية متعددة ، دينية وسياسية وصوفية وأدبية : « وذكر اصحاب التواريخ ان الذين وضعوا اساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس » (١) .

كما نذكر هنا بالمعارك التي دارت حول « أصل ابن رشد » . هل كان عربياً أم بربرياً ، مسلماً أم صابئاً ؟ (٢) . اما على صعيد المرحلة الحديثة والراهنة ، فاننا لا نعـدم امثلة عديدة خضع أصحابها لهجمات وضغوط السلفويين خضوعاً سياسياً أو فكرياً نظرياً أو سلطويا قمعياً مباشرا (كما حدث، مثلا ، للحلاج وابن باجه وابن رشد وقاسم أمين وطـه حسين وعلي عبد الرازق ، وغيرهم (٣) .

---

(١) انظر هـذا الكتاب ـ نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٦٩ .

(٢) هـذا الموقف انزلق فيه ، أيضا ، بعض الباحثين في التاريخ والتراث الفكري العربي الاسلامي ، الـذين انطلقوا ، في ذلك وعـلى حـد اعتقادهم ، من فكرة تحليل هـذين الاخيرين الى عناصرهما الاساسية ، دون أن يكـونوا قـادرين على الانتقـال الى الخطوة الاخرى الهـامة ، وهي التركيب . وهم في ذلك وعلى هذا النحـو ، لم يدركوا أبعاد العلاقـة الجدلية بين التاثير والتاثر . من هـؤلاء عبد الرحمن بدوي ، الذي يرد الزندقة (بمعنى الهرطقة) ، على نحـو ميكانيكي وكلـي ، الى المذهب الماني الفارسي . فهو يعتقد ان المجتمع العربي الاسلامي ، من حيث هو كذلك وبغض النظر عن المصطلح ، لم ينتج مثل هـذه الظاهرة . (انظر : عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٣٩) . وعلى صعيد التاريخ والتراث السياسي ، يرى عبـد العـزيز الدوري أن الحركة القرمطية جاءت لتحقيق سـدس آمال فارس . (انظر : « دراسـات في العصور العباسية المتأخرة ») . ان هـذا الموقف المنطلق من نزعة دينية حضارية (عبـد الرحمن بدوي) وقومية متعصبة (شوفينية) وضيقة الافق (الدوري) ، يشكل في حقيقته امتهانا للتـاريخ والتراث القـومي العـربي والانساني العـالمي ، في جوانبهما التقدمية أو المحرضة عـلى التقـدم . هاهنا يلتقي الدوري ، من حيث الاساس والحصيلة ، مثله في ذلك مثل عبد الرحمن بدوي ، مـع « السلفوية » الدينية بمنطلقهـا الايديولوجي ، منطلق « نظرية التجانس والانسجام » ، وبأفقهـا اللاتاريخي اللاتراثي .

(٣) لا باس ان نتأمل في بعض ما كتبه البعض عن طـه حسين بعـد اصداره كتبه التي هـز بهـا الهيكل الثقافي العربي المتكلس . فقـد اعلن الشيخ المهدي ان طـه حسين ارتكب جرماً شنيعاً

اما الموقف الثـاني ، الذي يمكن ان تلجـأ إليه النزعة المذكورة ، فينطلـق من اعتبار اولئك المفكرين مسلمين يعمـر قلوبهم الايمان بالقيم الدينية الغيبية الميتافيزيقية ، في بعدها عن المنطق البرهاني ، بل في رفضها له . ولكن إقرارها

بتاليفه « في الشعر الجاهلي » .(انظر : خيري شلبي ـ محاكمة طه حسين، بيروت ١٩٧٢، ص ١٤) . اما في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » ، فقد « تبدى لنا ... بوقاً داعياً الى الحضارة الاوربية ، وشيطانا ذليلا امـام لالائهـا » .(غازي التوبة : الفـكر الاسـلامي المعاصر ، ١٩٦٩ ، ص ١٦٤) . ومن الطريف المعبّر أن نشير الى انـه في النـدوة التي عقدت في المركز الثقافي العـربي في دمشق بمبادرة من البرنامج الاذاعي السوري « كاتب وموقف » ، الذي يشرف عليه عبـد الرحمن الحلبي ، حـول كتابنا هذا « من التراث الى الثورة » ـ الطبعة الأولى ، واشترك فيها عبـد الكريم اليـافي وعبد اللطيف الصباغ ، قـال هذا الأخير ـ وكان المدافع عن السلفوية في صيغتها الدينية المتسامحة بالاجتهاد في نطـاق « الفروع » دون « الأصول » : « ان الكتاب مكتوب باللغـة العـربية . ولكـن الافكار فيه اجنبية» . (قارن ذلك بما أطلقـه دعـاة « المركزوية الاوربية » على فلسفة ابن رشـد ـ انظر في سبيل ذلك الفصل الخاص بهـذه النزعة في كتابنا هذا) .

وربما كان من دواعي تعميق رؤيتنا لهـذا الموقف ، ان نقـرأ الحـكم العجيب والمذهل التالي لواحـد من كبار شعراء القصيـدة العمودية في العـالم العربي ، وهو عمر أبو ريشة : « أمـا تلـك الموجة التي يطلق عليها عندنا (الشعر الحديث) فهي موجـة منحسرة حتماً ، وظاهرة مرضيـة ، وسقم في التجربة . الصهيونية حتماً وراء هـذا الشعر . الصهيونية هي مبتكرة البدع والهرطقات في هـذا المضمار أو ذاك لملء الفراغ عنـد الشباب ولمنعهم من العـودة الى التراث والأصـالة » . (من حـوار مع الشـاعر أجـراه جهاد فاضل في مجـلة الحوادث ـ بيروت في ١٩٧٧/١١/٢٥) . ولا يختلف ، من حيث الأسـاس ، ما يكتبه محمد مندور على هذا الصعيد الشعري : « ونحـن نعتقـد ان الامعان في دراسـة ذلك الأدب الجاهلي وتذوقه هـو الوسيلة الوحيـدة للخطو بشعرنا التقليدي خطوة جديدة أو على الأقل لصيانته مـن أن ينقرض أمـام تيـار الشعر الحديث المستمد من الأدب الغـربي » . (كتابات لم تنشر ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٧) .

هـكذا تكافح وتدان « البدع ـ الهرطقات ـ الجديد » باعادتها الى أصول « أجنبية عـدوة » تهدف من وراء زرعها هنا الى تدمير « التراث والأصالة القومية والدينية » . وبالطبع ، فان مثـل هـذا السلاح في الادانة ـ ويشكل غياب فهم العلاقـة الجدلية بين الداخل والخارج أهـم مصادرها النظرية المعرفيـة ـ كفيل ، في حـال توافر موازين القوى الاجتماعية والسياسية المناسبة ، بتدمير الخصوم ، وباظهارهم بمظهر « العمـلاء الدخلاء » . اضافة الى ذلك ، نواجه في موقف أبي ريشة ومندور الشعري ذاك تكريسـاً شعرياً للاعتقاد السلفوي بأن التاريخ والتراث ذوا بعد وأفق واحد ، سواء على الصعيد القـومي أو الديني أو الشعري الخ ...

بهذه الهوية يتم بعد أن تكون قـد أخرجتهم من جلودهم النظرية والايديولوجية ، اي بعـد أن تكون قد لفقت منهم « أحسن خلف ديني وثوقي » ل « أحسن سلف ديني وثوقي » . وهذا كله ينجز عبر عملية تزييف وتزوير شاملة لواقع الحال ، في سياقيه التاريخي والتراثي .

وإذا بقينا في حـدود مثال ابن رشد ، الذي ذكرنا على سبيل الإشـارة مواقف أساسية حاسمة من منظومته الفلسفية تقود الى ما هو **اكثر مـن نـزوع** مادي علمـاني إشتراكي (تعميم الملكية الإجتماعية) ، فإننا نفاجأ بآراء حـول منظومته هذه هي ، على الأقل ، بعيدة عن **السياق** الرشدي التاريخي والتراثي . فهنالك . نموذجان نأخذهما مـن « مهرجان ابن رشـد » ، الـذي أقيـم في الجزائر من ١١/٤ حتى ١٩٧٨/١١/٩ تكريساً لذكرى مرور ثمانية قرون هجرية على وفـاته .

النموذجان يتحدران من بحثين رئيسيين قدما للمهرجان . الأول لمحمـد عبد الهادي ابو ريده (مصر) ، والثاني للربيع ميمون (الجزائر) . ففي الأول ، وهـو بعنوان « مواقف ابن رشد في مجالات الفكـر الفلسفي والديني والعـلمي والأدبي والسياسي » ، يؤكد فيه كاتبه ، ودونما حذر علمي منهجي في استخدام الصيغ الجازمة القاطعة: « فالحق ان ابن رشد كان مفكراً مؤمناً متفلسفاً » (١).

أما في البحث الثاني ، فيعلن كاتبه ـ بنفس الجـزم والقطـع في التعبير ، انه يلمس في ابن رشـد « يقين المؤمن المطمئن » (٢) . وبطبيعة الحـال ، يفقـد ابن رشـد في مثل هـذه الأحوال ، شخصيته ، أو لنقل ، موضوع شخصيته ، ليمنح شخصية تاريخية أخرى تستجيب لاحتياجات « السلفويـة الدينيـة »

---

(١) ص ١ من البحث .

(٢) ص ١٨ من البحث .

المعاصرة (١) .

على هذه الطريق ، تغدو العودة السلفوية (الماضوية) الى الماضي العربي الإسلامي الخطوة الضرورية لاصطناع تصور أحادي الجانب واحادي الأفق عن علاقات اجتماعية وأوضاع فكرية وأخلاقية في الوطن العربي الراهن . والجدير بالاهتمام هنا انه يراد لهذا التصور أن يطابق التصور الذي طرحه الاسلاف عن مثل هذه العلاقات والاوضاع ، كما كانت سائدة إبان ذلك العصر .

يبقى **الموقف الثالث** الاخير والممكن ، الذي تختزنه « السلفوية » الدينية في ترسانتها الايديولوجية . ويكمن هذا الموقف في الاعتراف بوجود عناصر مستنيرة نقدية (هرطقة دينية) ، أو مادية عقلانية ، أو مادية إلحادية في الماضي العربي الاسلامي . ولكن الاقرار بوجودها يتم عبر إضعافها ، أو إفقادها جوانب

---

(١) إليك مثالا آخر مثيراً على هذا الموقف الذي يمكن ان تلجأ الى اتخاذه السلفوية المذكورة ، يقدمه لنا نديم الجسر في بحث كتبه عن قصة ابن طفيل « حي بن يقظان » . فهو يورد نصاً يضعه بين هلالين ، يشير الى انه مأخوذ من القصة هذه : « يقول ـ أي ابن طفيل ـ (انه سواء ترجح لدى العقل القدم أو الحدوث فان اللازم من كل واحد في الاعتقادين شيء واحد .. وبهذا يكون القولان مؤديين الى القول بوجود الله تعالى) » . (جاء البحث في مجلة : الحديث ، حلب ١٩٥١ ، العددان ٩ و ١٠) . هذا ما أورده الجسر على أنه من كلام ابن طفيل . ولكننا إذا تفحصنا النص الحقيقي ، لأدركنا أن الكاتب قد تصرف به من موقعه الايماني ، جاعلا منه ، على هذا الطريق ، « مؤمناً » . فهو ، الى ذلك ، يقوّله بأن « العاقل يصل الى الايمان ». (نفس المصدر السابق) . إذ من المعروف ، من موقع السلفوية الدينية ، ان العالم مخلوق من قبل الله ومن عدم مطلق ، وأن هذين ، من ثم ، متباينان تبايناً مطلقاً (نظرية التباين) .

أما ابن طفيل فان موقفه من مسألة الخلق مختلف الى حد كبير عن ذلك . فهو يقول (حي بن يقظان ، طبعة دمشق ١٩٦٢ ، ص ٥٨) : « فان العالم كله ... فعله وخلقه . وهو متاخر عنه بالذات ، وإن كان غير متأخر بالزمان ، كما انك إذا اخذت في قبضتك جسما من الاجسام ، ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً بحركة يدك ، حركة متأخرة من حركة يدك تأخراً بالذات ، وإن كانت لم تتاخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما معاً » .

أين هذا القول الذي قاد الى التخوم المباشرة لمذهب وحدة الوجود المادي ، العقلاني بآفاقه ، من تأكيد نديم الجسر بأن ابن طفيل قد وصل في قصته الى ان العاقل يصل الى الايمان بالتصور الديني الغيبي ! ولكن حدود تلك السلفوية تسمح بذلك ، بل توجبه عند الاقتضاء .

اساسية منها وتحويلها الى ظاهرة هامشية شائهة في التاريخ الثقافي المعني ، وبالتالي بعد انتزاعها من سياقيها التاريخي والتراثي .

وجدير بالذكر ان ذلك الموقف لا يدخل في نطاق ما سنطلق عليه لاحقاً حد « الاستلهام التراثي » ، بقدر ما ينطبق عليه مصطلح « التزوير التاريخي » . فهذا الأخير يتعرض للمعطيات الاصلية ، التي تكوّن بدورها ما يسمى في علم التأريخ « المادة التاريخية » . ذلك الموقف يبرز ، مثلاً ، في راي حجة الإسلام الغزالي بفلسفة ابن سينا (١) . كما يبرز في الفصل الذي كتبه عبد الرحمن ابن الجوزي ، الذي اتينا على ذكره في مكان سابق من هذا الكتاب ، حول القرامطة في كتابه « المنتظم » ، واعتمد في كتابته « اعتماداً كلياً على كتاب الإمام الغزالي : (فضائح الباطنية) » (٢) .

في ذلك الفصل يعلن ابن الجوزي ان من القرامطة قوماً « ضعفت عقولهم ، وقلّت بصائرهم ، وغلبت عليهم البلادة والبله ، ولم يعرفوا شيئاً من العلوم ، كاهل السواد والاكراد وجفاة الاعاجم وسفهاء الأحداث » (٣) . بمثل هذه الكلمات المترعة بالحقد والاستعلاء والخوف من « عظم ضررهم » (٤) ، يصدر المؤلف حكم اداناته للقرامطة من حيث هم « ظاهرة هامشية في تأثيرها الحضاري » . ومن المعلوم ان تلك الظاهرة وإن كانت قد سبقت التاريخ سبقاً نسبياً ، فإنها افلحت في إثارة مجموعة من القضايا النظرية والتطبيقية بخصب عميق على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والايديولوجية .

هكذا ، إذن ، يتضح من موقع « السلفوية » الدينية انه من الشرعية بمكان ان نرفض وندين ، ، باسم « الأصالة الدينية » ، ليس الخروج على الجوانب

---

(١) انظر حول ذلك : الغزالي ـ المنقذ من الضلال ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٦ ـ ٨٤ .

(٢) محمد الصباغ في تحقيقه لذلك الفصل ، الذي اصدره مستقلا تحت عنوان « القرامطة » تاليف ابن الجوزي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٨ .

المعيقة للتقدم في الماضي والحاضر وحسب ، وانما كذلك تلك المحاولات الدينية الاصلاحية، التي« ابتدعها » أناس « موتورون وحاقدون » لاتربطهم بـ « جوهر » الدين رابطة ، أناس مارقون « وسوس » لهم بهـا الشيطان والأجنبي . فهـم يدعـون « الى ايديولوجيات مستوردة لا تنسجم واصالتنا وذاتيتنا ، وتتنافـر وخصائصنا ، وتشكل خطراً على سيادتنا واستقلالنا » (١) . ذلك أن أولئـك المارقين لا يدركون « أننا معشر المسلمين قوم كتب علينا بمقتضى قواعد ديننا أن نكون أكثر الناس عدلاً ... واغزرهم علماً .. واكرمنا بأن نكون حكاماً وسـادة وعلمـاء وروادا .. دون استشعارهم بالحاجة الى استعارة شيء من خـارج حقيقتهم الإسلامية » (٢) . اما السبب في ذلك كلـه ، فيكمن في أن الخروج عن « المألوف » ، المتحدر من مبادىء « الفطـرة » ، والتصدي له ، يعنيان ، قطعاً ودونما تردد ، خروجاً عن مبـادىء السلف الصالح وعليهـا ، تلك التي تمثل « الحـق قطعـاً » (٣) .

ذلك الأمر يكتسب خطورة خاصة لدى أصحاب « السلفوية » المعنية هنا ، حينما يتعلق ، بشكل أو بآخـر ، بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة ، إن كان في الوطن العـربي أو في مناطق أخرى من العـالم . إذ هاهنـا تلامَسُ الجـوانب الأكثر حساسية من مصـالح الطبقات الاجتماعية بشرائحها وفئاتهـا المختلفـة .



(١) مولود قاسم نايت بلقاسم : محاضرات وتعقيبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الاسلامي ، الجـزائر من ٢٤ يوليو الى ١٠ اغسطس ١٩٧٢ ، ص ١٠٨ . ومولود قاسم شغل لفترة سبقت منصب « وزير التعليم الأصلي » في الجزائر .

(٢) محمد محمد الفحام (شيخ الأزهر سابقاً) : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢١ .

(٣) محمد الحامد : نظرات في كتاب « اشتراكية الاسلام » ، دمشق ١٩٦٣ ، ص ٩ — ١٠ .

ان تقـد نظرية « الانسجام والتجانس » ، التي تنطلق منهـا السلفوية الدينية ، مدعو الى ان ياخـذ بعين الاعتبار المبـدئي نقطتين رئيسيتين . الاولى منهما تكمن في الحقيقة الاجتماعية (السوسيولوجية) التالية ، وهي ان العلاقات الاجتماعية الإنسانية في مجتمع طبقي ، ذات طبيعة طبقية تنطوي على التناقض والصراع على هـذا النحـو او ذاك . اما النقطة الثانية فتنهض على ان التراث الفـكري يمثل احـد اوجه البناء الفوقي لذلك المجتمع . وهو ، من حيث هـو كذلـك ، لا يسعه إلا ان يعبر عن تلـك العلاقـات وان يسهم في تكريسها او في التصدي لهـا ، على نحـو ما ، وحتى لو بدا انه يأخذ منها موقفا محايداً .

هاهنا وفي إطـار هذين المكسبين العلميين ، اللذين تحققا من موقع الفكر العلمي السوسيولوجي ، تجـد نظرية « الانسجام والتجانس » تلك نهايتهـا بصفتها احـد اشـكال الايديولوجية الدينية الوثوقية المزيّفة والمزيِّفـة . وفي سياق ذلك ، اي في نطـاق النظرية البديل التي سنطرحها في القسم الثالث من هـذا الكتاب ، يكفي ان نشير الى ان ذلك النقـد يستكمل ابعاده عبْر الخطوتين التاليتين : ١) ان نتقصى عناصر التراث العينية من خلال جهد علمي دقيق ، بحيث تتكون لدينا لوحـة عن ذلـك التراث ، دونما ابراز وتضخيم أو تقـزيم وتقليل قيمة اي من عناصره ، مهما كانت مواقفنا المعاصرة واحتياجاتنا المنطلقة من « مرحلتنا القومية المهيمنة » . ٢) اما الخطوة الثانية ، فتقوم على إخضـاع تلـك العناصر لمـا سنسميه « الاختيار التاريخي التراثي » بصيغ ثلاث لـه ، هي الاستلهام التراثي والتبني التاريخي التراثي والعزل التاريخي .

وبذلك ، تكون قـد ابتعدنا عن محاولات التزوير والتزييف للعناصر التـي لا نختارها تاريخيا تراثيا . إذ اننـا نقوم بالكشف عنهـا بموضوعية وحيـدة بالحدود الممكنة القصوى ، واضعينها في سياقها وموقعها الحقيقيين ، ولكـن

لنسلمها لمتحف التـاريخ . وهـذا عـلى عكس ما نفعـله بالنسبة الى العناصر الاخرى ، تلك التي نرى فيها ينبوعاً للاستلهام التراثي أو التبني التاريخي .

ولا شـك اننا نستطيع ان نرى في النقـد الذي وجهـه محمد الحـامد لمصطفى السباعي في كتابه « اشتراكية الإسلام » ، وجهاً طريفاً معبراً من أوجـه هـذه المسألة . فلقد اخـذ عليه « قبل كل شيء تسمية كتابه باسم (اشتراكية الإسلام) » (١) . ذلك لأن الإسلام ، في رأيه ، يتعارض كليـاً مع هذه التسمية « المبتدعة الضالة » . وبالتالي ، فإنه من العبث ان يبحث الاشتراكيون المعاصرون عن عناصر في الإسلام تدعم مواقفهم . اما ابو ذر الغفاري ، الذي وطّن مصطفى السباعي العـزم على دراسـة حركته بغيـة اكتشاف مثـل تلـك العناصر ، وذلك من موقع تأويلي اجتهادي ، « فلا سند للاشتراكيين من مذهبه رضي الله تعالى عنه لمـا يرون من مصادرة الأموال الخاصة » (٢) .

والطرافة في ذلك النقد تكمن في ان سلفوياً دينياً يتصدى لمحاولة إصلاحية دينية ، من اكثـر المواقع رجعية على الصعيدين النظري والسياسي . فهو نقـد للفكر الإصلاحي الديني من موقـعٍ وثوقيةٍ دينية يمينية . أما من يمكنـه أن يكسب في هذه الحال ، فهو ولا ريب الفكر العلمي الملتحم بآفاق التقدم الإنساني .

لقـد اراد مصطفى السباعي أن يحـول مبادىء الإسـلام الى « صندوق الدنيـا » ، ذلك الذي يراد له أن يستوعب كل شيء ، بما في ذلك الاشتراكية . وهـذه طريقة مثلى لتذويب واحتواء الظاهرات الجديدة في المجتمع البشري . إذ يكفي أن نعـلن ان كتاب الإسلام « لـم يفرط فيه الله مـن شيء .. (وأن الإسلام) هو عين الثقـافة » (٣) ، وان المذهب الاشتراكي ، الذي يطمـح الى

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١ .

(٣) عثمان الكعـاك (تونس) : محاضرات وتعقيبـات الملتقى السادس للتعرف علـى الفكـر الاسلامي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ .

تحقيقه ، **يستمد** « مناهجه من صميم الإشتراكية الإسلامية »(١) ، اقول ، يكفي ذلك لكي نجـد انفسنا امـام نتيجة **ضرورية ومشدد عليهـا** . تلـك هي إدانـة الاشتراكية العلمية وكـل الأفـكار السوسيولوجية التقـدمية والمستنيرة التي تحققت في نطـاق العلوم الاجتماعية بوصفها حلاّل مشكلات التخلف الاجتماعي والتجزئة القومية والوطنية ، بمثابتها أمراً مستورداً دخيـلاً ، أولاً ، ورفض فكرة « التقـدم » خصوصاً ، تلك التي فرضت نفسها منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر ، ثانيـاً .

وإذا كنا قـد ابرزنا تلك النتيجة وشددنا عليها ، فإنه لا يغيب عن ذهننا ان السباعي وصل الى مصطلـح « اشتراكية الإسـلام » عبر ممارسة عنصري التأويل والاجتهاد الاسلاميين : « إن لنا موقفا من فهم نصوص الإسلام وموقفـا من فهم مشاكل المجتمع » (٢) . كمـا لا يكون قـد غاب عن ذهننا ، ثانياً ، أن هـذه الممارسة تجـد بعض المشروعية في انهـا عملت عـلى استقصاء الجسور الممتدة بين الماضي والحاضر ، وإن كان ذلك قد تمّ على طريق تضخيم المـاضي وتحويله الى فزّاعة في وجـه الحاضر .

ليس من ريب في أن محمد الحامد ، في موقفه السلفوي الديني الوثوقي ، أكثر تماسكاً من موقف السباعي . ففي الحين الذي يعلن فيه الأول ان « الإسلام هو الاسلام وكفى » (٣) ، رافضا ، بذلك ، اية محـاولة لإلباسه لبوسا تخرجـه عن شخصه ، يجهـد السباعي نفسه **لاستيعاب** المخاطر المتأتية عن انتشار الفكر الإشتراكي العلمي عموماً (٤) . وهو ، في سبيل انجـاز ذلـك يضخم ويعملق بعض العناصر المتناثرة هنا وهناك والمتحدرة من القرن السـابع على نحوٍ لاتاريخي لاتراثي وبصورة لا تحفظ فيهـا .

---

(١) مولود قاسم نايت بلقاسم : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٨ .

(٢) مصطفى السباعي : إشتراكية الاسلام ، دمشق ، الطبعة الثانية ، ص ٣٨٣ .

(٣) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٥ .

(٤) محمد الحامد : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٧ .

لقد حاول السباعي ما حاوله بعيداً عن وضع الاسلام في سياقيه التاريخي والتراثي ، **وضد هذا السياق ، اي عبر محاولة تحديثه من خارجه** . وحيث ان الأمر كذلك ، فانه لم يكن من السهل اخفاء الطابع التعسفي لذلك الموقف المترع بهموم وظيفة ايديولوجية مملاة من واقع الخطر المتأتي عن انتشار الفكر الاشتراكي العلمي . ولا شك مرة اخرى ، ان من يربح عموماً من مثل هذا الحوار الديني « الداخلي » هو النظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ، « الجدلية التاريخية التراثية » .



هكذا تكون قـد أتينا على السمات والمشكلات الرئيسية لـ « السلفوية » في صيغتها الدينية ، منتهين الى مشارف صيغـة أخرى لهـا . وهذا يعني أننا سنواجه ، فيما يلي ، سمات ومشكلات جديدة تربطها على كل حـال ، خيوط مشتركة عـامة مـع مثيلاتها التي تصدينا لهـا ، في سياق تلك الصيغة .

ولكن قبـل الدخول في هـذا العـالم الجديد ، يخلق بنا التشديد على ان « السلفوية » ، في صيغتها التي أتينا عليها ، مستمرة حتى المرحـلة الراهنة (وتمتلك الآن حيزاً هـاماً مـن البنية الثقافية العـربية المجسدة بالمؤسسات الرسمية والوعي الشعبي العـام) . اما ان تكون مستمرة حتى الآن وبصـورة مكثفة ساحقة ، فان هـذا يعود الى الملابسات والظروف التي احاطت بفشـل الثورة البورجوازية العـربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القـرن العشرين . هـذا مـع العـلم ان منشأها وتبلورها مدين لمراحل سابقة بعيـدة في التـاريخ العـربي ، كنا بحثنا فيها فيما سبق .

اما النقطة الأخـيرة الجديرة بالإبراز والتشديد المبدئي ، فهي أننا في هـذه الفقرة عالجنا ، **في اسـاس الأمـر** ، « السلفوية » من حيث هي منهج في النظـر الى الماضي ، **وليس** للاسلام ، من حيث هو منظومة دينية عقيدية . (هذه المهمة الأخيرة سوف ننجزها في جـزء لاحق من هذا « المشروع ») . أما إذا كنا ناقشنا بعض المسائل الاسلامية ، فإننا فعلنا ذلك في سياق البحث في النزعة المذكورة ، « السلفوية » ، وفي سبيل ايضـاح المواقف النظـرية والتطبيقية التي تثيرهـا والتي تترتب عليهـا .

ثانيـاً ـ

السلفوية : احـد الردود الايديولوجية على الحركة « الشعوبية » وعـلى الانهيـار الحضاري العـربي القروسطي

آ ـ المسألة في علائقهـا

إن دراسة هـذه الصيغة من « السلفوية » قمينة بأن تقـدم لنـا صورة جليـة عن لحظـة اساسية في الوعي التاريخي والتراثي لمجموعـة من المؤرخين والمثقفين العرب القروسطيين ، الذين شكلوا في حينه إتجاهاً ايديولوجياً مناهضاً لمـا سمي بـ « الشعوبية » . فمارسوا ، حينذاك وضمن هـذا الاطـار ، دوراً ملحوظاً في الحياة العقلية للمجتمع العربي .

بيد أن إنجـاز هذا العمل يقتضي منا التعرض لتيـار التأريخ والتنظير التراثي لدى العرب الوسطويين انفسهم . إذ ان ذلك يتيح لنـا ، اولاً ، تقصي الجسور ، فيما اذا كانت موجودة ، بين هـذا التيار من طرف ، وبين تلك النزعة من طرف آخـر . ويتيح لنـا ، ثانياً ، ضبط الدلالات النظرية الايديولوجية والسياسية لهذين الطرفين ، تلك الدلالات التي تمس ، على هذا النحو أو ذاك ، الحركة الشعوبية . ولكننا لن نكون في موقـع القادر على تحقيق وضوح دقيق حولها بعيـداً عن استجلاء واستكشاف المعالم الرئيسية المحركة للبناء الاجتماعي الاقتصادي والسياسي للمجتمع العـربي الوسيط .

وحيث أننا قمنا ، فيما سبق ، بإنجاز ذلك الأمر بوجهيه المحددين فـوق وبحثنا في « السلفوية » الدينية في ضوئيهما ، فإننا ننتقل الآن الى الشق الثاني من المسـألة . هـذا الأخير يتمثل بتقصي وضبط تلك النزعة بصفتها أحد الردود الايديولوجية على الحـركة « الشعوبية » وعلى الإنهيـار الحضاري العـربي (الاسلامي) الوسيط . واننا اذ نقوم بذلك ، فانما نضـع في اعتبارنا سماتهـا وخصائصها وإشكالاتها الداخلية . ولكننا سننجز ذلـك أيضاً في ضوء الأمـر الذي اشـرنا إليه فـوق والملابسات والنتائج التي حملتها « السلفويـة » في صيغتها الدينيـة .

ب ـ من التسوية الى الشعوبية
ومن الهجوم النخبوي الى الدفاع والاحتماء السلفوي

نعتبر الإتجاه الذي دخل التاريخ الفكري والسياسي العربي تحت إسم « الشعوبية » (١) ، أحد العوامل التي اسهمت بصورة غير مباشرة ، في التحريض على نشوء وتبلور « السلفوية » ، بمختلف أوجهها في الدائرة الثقافية العربية . وقد تسنّى للشعوبية تلك أن تطرح نفسها ، بوضوح وبقوة ، في المرحلة الاولى من السلطة العباسية . ولكن عوامل نشوئها العميقة ترتد ، في حقيقة الأمر ، الى مراحل سابقة على الإسلام ، حيث كانت السيادة الفارسية والبيزنطية تمارس ، في مناطق متعددة ، دوراً كبيراً. كما ترتد الى الحقبة الأموية خصوصاً ، حيث عمل الإقطاع الأموي بعصبيته القبلية على فرض المبدأ الشهير : « العرب خير امة » .

وقد برز ذلك المبدأ بصيغة لا غمغمة فيها ولا جمجمة على لسان الخليفة الأموي وراس مؤسسي الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان . فهو الذي قال ، مرة ، مخاطباً العرب : « إن الله اختاركم من الناس وصفّاكم من الأمم كما تُصفى الفضة البيضاء من خبثها »(٢) . ورداً على ذلك المبدأ « العروبوي »،

(١) هذا المصطلح أُطلق نسبة الى الشعوب . وهذه النسبة ليست قياسية ، وذلك بسبب ان أصل النسبة في اللغة العربية يعود الى المفرد وليس الى الجمع .

(٢) أورد هذا الخطاب لمعاوية رئيف خوري في مقالة له تحت عنوان : معنى الشعوبية ـ مجلة « الطريق » ، بيروت ، ايلول وتشرين الأول من عام ١٩٥٩ ، ص ١٢ .

إن معاوية في خطابه ذاك لم يعبر عن رأي العرب جميعاً ، وإنما عن النخبة العربية آنذاك ، ممثلةً بالأرستوقراطيين في الدولة والجيش . ومن هنا ـ وهذا مثل واحد من أمثلة كثيرة ـ اصبح من السذاجة الاجتماعية (السوسيولوجية) والقومية ، أن نطلق الحكم التالي : « إن التوق الى العدل في صوره الفردية والاجتماعية سمة بارزة من سمات (التاريخ العربي) : تجسد ذلك في الفترات التي كان العرب فيها سادة انفسهم كما بقي في الفترات الاخرى ، مخزوناً في ضمائرهم » . (مشروع إعادة كتابة تاريخ العرب ـ وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ١٩٧٨ ، ص ٤) .

تكون لـدى الشعوب غـير العربية ، المنضوية تحت إطار الدولة تلك ، مبـدأ « شعوبي » انطلق ، زعماً ، من اتجاه مغـاير له في الخصائص والاهداف ، وهو اتجـاه « التسوية الإسلامية » . وكان الداعون اليه قـد اطلـق عليهم اسـم « أهـل التسوية » .

ولكن ، من هم الذين كانوا ، في الحقيقة ، « أهل التسوية » ؟ الاجابة عن ذلك لها أهمية خاصة من اجل خلق وضوح يمكن أن يكون كافيا حول ملابسات المسألة المطروحـة .

لقد تبلورت الدعوة الى « التسوية ـ المساواة » في سياق تعاظم التمييز القومي (العنصري) بين العرب واللاعرب (الموالي وأهل الذمة) .

ومن المعروف ان هـؤلاء هم الذين انضووا في إطـار الدولـة العـربية الإسلامية ، وذلك على أيدي السلطة الأموية الجديدة . فلقد بدىء ، بالأصل ، بذلك التمييز على نحو مفصح عنه اثنـاء حكم عثمان بن عفـان . بل هنا نشهد ان سياسة الخلافة المالية انصبت على إثراء الخليفة وبني « قبيلته » من طرف ، ونهب الآخرين من عرب ولا عرب من طرف آخر (١) . وقد اتسع ذلك مع اتساع نفوذ الدولة الجديدة واستقرارها النسبي عسكرياً وسياسياً واقتصادياً .

هـذا يشير الى أن عمليتين سارتا معاً وعلى نحـو متشابك ، ولكن عبـر مجموعة من محاولات التعتيم والتشويش على حقيقتيهما . الأولى تمثلت بتبلور تنـاقض اجتماعي طبـقي بين الاقطـاع الصاعـد وأسـياد الراسمال التجاري والراسمال النقـدي الربوي من جهـة ، وجماهير الفقراء في المدينة والريف (من

---

(١) من خطبة لعـلي بن ابي طـالب في المسلمين عـرباً وموالي ، نقرا ما يقوله في بني امية (نهـج البلاغة ـ شرح الشيخ محمد عبـده ، بدون تاريخ ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤) : « لايزالون بكـم حتى لا يتركوا منكم إلا نافعـاً لهم او غـير ضار بهم ، ولا يزال بلاؤهم حتى لا يكون انتصار احـدكم منهم الا كانتصار العبـد من ربه » . وفي خطبة اخرى (ص ١٩٠) : « والله لايزالون حتى لايدعوا لله محرماً إلا استحلوه ولا عقـداً إلا حـلوه . وحتى لا يبقى بيت مدر ولا وبر إلا ودخـله ظلمهـم ونبـا به سـوء رعيهم » .

صناع واجراء وعبيد وحشود كبيرة من العاطلين عن العمل في المدينة ، وفلاحين ملاك صغار ومجرّدي الملكية ممّن كانوا منضوين في اطار تجمعات قروية مشاعية بسيطة) ، من جهة اخرى . اما العملية الثانية فكانت انبعاث واستشراء ظاهرة العصبية القبلية ضمن العرب أولاً ، والتمييز القومي (العنصري — الشعوبي) بين العرب وغيرهم من « رعايا » الدولة ثانياً .

وقد تشابكت العمليتان ، كما قلنا ، ضمن جملة عوامل ، كان منها ضحالة مستوى الوعي الاجتماعي الطبقي ، وغياب الوعي القومي المتميز عن النزعة العصبية القبلية والنزعة الدينية الاسلامية او المسيحية او المانوية في نطاق جماهير الفقراء العرب والشعوب الأخرى . واتصل بعض آخر منها بايديولوجية النهب ضد « الإخوة » في العنصر (العرب) والاخوة في الدين (المسلمين من الموالي) ، وضد من تبقى من « رعايا » هذه الدولة . وسياسة النهب تلك ، ممثلةً بالسلطة المركزية وبامتداداتها من المقطعين وبأسياد الراسمال التجاري والراسمال الربوي ، ظلت تمارس ، بوتائر مختلفة وبكثير او بقليل من الوضوح ، تأثيراتها الايديولوجية النفسية على العرب . وقد تركزت تلك التأثيرات باتجاه اقناع العرب بأن « الآخرين » أغراب هجناء (١) ، يضمرون « الكفر » ويعلنون « الايمان » . ومن ثم ، فهم ليسو موضع ثقة .

وبصيغة اخرى يمكن القول ، ان العملية الثانية أخضعت ، على أيدي تلك السلطة ، لأهداف العملية الاولى . ولكن دون أن يدعونا ذلك الى عدم الاقرار بحيازة العملية الثانية (تسعير ظاهرة العصبية القبلية ضمن العرب والتمييز القومي — الشعوبي ضد اللاعرب) على خصوصيتها وتميزها النسبي .

وقد حدث ذلك في إطار اتساع الفتوحات لبلدان كانت تمر بأزمات

---

(١) النظر الى « الآخرين » على انهم هجناء ، انطلق من موقعين ، واحد لغوي وآخر اجتماعي وقومي . فالفيروز آبادي يعرف لفظ « هجنة » في (القاموس المحيط ، الجزء الرابع ، مطبوع مع الجزء الثالث ، ١٩٥٢ ، ص ٢٧٩) ، كما يلي : « الهجنة بالضم من الكلام ما يعيبه وفي العلم اضاعته والهجين اللئيم وعربي ولد من امةٍ او مَنْ ابوه خير من امه » .

عميقة ، الى جانب امتلاكها ، في اساس الأمر ، حظاً وافراً من التقدم الاقتصادي والاداري والاجتماعي . فكان ذلك من العوامل التي اسهمت في بلورة العلاقات « الانتاجية الآسيوية » ، على النحو الذي ذكرنا فيما سبق . أما العلاقات الاقطاعية ، على وجه التخصيص ، فقد اخذت تعمق وتوسع قاعدتها الاقتصادية والسياسية والايديولوجية بمزيد من العنف ومن تعقد الحدود بينها وبين العلاقات الاجتماعية الاخرى ، التي يحتضنها المجتمع الجديد . وهنا ، يمكن القول ان الحروب الخارجية وما حققته من نتائج اقتصادية واجتماعية ، كانت من البواعث الى دفع ذلك المجتمع الى التكوّن ضمن الصيغة التي حققها .

المهم من ذلك ان عملية التبلور الاجتماعي الطبقي اخذت تحقق خطوات ملحوظة ، ولكن دون ان تغيب اللحظة الأخرى ، القبلية العصبية . بل ربما أمكن القول ، مع تبلور تلك العملية كان يصَرّ ، بوعي قليل أو كثير ، على الحفاظ على هذه القبلية العصبية .

هاهنا معقد الاشكالية في فهم اتجاه « التسوية » الجديد . فلقد وجد ارضاً خصيبة مطواعة في ثلاثة محاور : ١ً) تبلور وتعاظم العلاقات الاقطاعية الارستوقراطية . ٢ً) تحريك وتعميق النزعة القبلية العصبية لصالح الأمويين . ٣ً) واخيراً لجوء هؤلاء الى النصوص الإسلامية (القرآن والسنة) ، و « اكتشاف » مواقع اساسية فيها يمكن تحويلها الى اسلحة نافذة ضد الخصوم ، تماماً مثلما فعل خصومهم بها ، أي بتلك النصوص .

لقد تضمن الاسلام ، فيما تضمنه ، مجموعة من المواقف يمكن للباحث أو السياسي أن يشتق منها مبدأ يدعو الى « التسوية » بين افراد الشعب الواحد ، كما بين مجموعة من الشعوب (١) . وتجدر الاشارة هنا الى أن هذا

(١) مثلا : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم » ، (سورة الحجرات ، آية ١٣) . والحديث المحمدي : « لافضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » . وربما كذلك الحديث التالي : « ما من نبي إلا ارسل الى قومه ، وانا ارسلت للناس جميعاً » .

المبدأ يكاد الا يكون قد تحقق عملياً إلا لماماً . ومع ذلك ، ظل يفعل فعل المحرض والمحفز الهائل لجموع الفقراء من العرب وغير العرب للمطالبة بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية على نحو خاص .

ولكن ، بالمقابل ، كان الطرف الآخر ، الاقطاعي القبلي النخبوي ، يجد من النصوص تلك مايسوغ له الوصول الى مبدأ آخر مضاد ، هو مبدأ « المختارين ». فقد دفعه بوجوه تلك الجموع المحرومة ، التي تحول الإسلام عموماً الى اللحظة الايديولوجية الفاعلة في أذهانها(١) . ولكن هذا الوضع الذي يبدو طريفاً ، ومستغلقاً أمام الكثيرين ، أخذ يفرض معطياته التي لا تدحض ، على الأقل على صعيد الفهم العملي ، على المتخاصمين ، أولاً ، وعلى دعاة مبدأ التجانس والانسجام والوحدة المزعوم في تلك النصوص ، ثانياً .

(١) مثلا يخاطب القرآن العرب : « كنتم خير امة أخرجت للناس » ، (سورة آل عمران ، آية ١١٠) . وهناك حديث نبوي يُعتقد انه موضوع ، وهو « أحبوا العرب لثلاث ، لاني عربي ، والقرآن عربي ، ولسان أهل الجنة عربي » . (عن أحمد امين : ضحى الاسلام ، الجزء الأول ، بيروت الطبعة العاشرة ، ص ٧٦) . كما يروى قول عن عمر بن الخطاب يتصل بهذا الامر : « العرب مادة الاسلام » . وربما أضفنا الآية القرآنية التالية ، التي يمكن أن يخرّج منها الامر المطروح على بساط الجدال : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » (سورة ابراهيم ، آية ٤) . أي إن قوم الرسول ، الذي أرسل اليهم ، هم العرب .

اتضح العـداء الأموي لتلك الشعوب ، وعلى راسهم اقطاعيوهم (وقـد سمي الذين دخلوا الاسلام من هذه الشعوب بالموالي ، اما أولئك الذين احتفظوا منهم بدينهم فأطلـق عليهم تعبير أهل الذمة) . وتم ذلك من خلال مجموعة من الاجراءات والمواقف ، مثل ابعادهم عن تسنم المناصب العليا العسكرية والمدنية ، وحيازة المنافع الأساسية في الحقـول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وشيئا فشيئا تحـول العـداء ذاك الى موقف عـداء عنصري ، مكرس ومفصح عنه اجتماعيا ونظريا ، بين **العـرب** عموماً والشعوب **اللاعربية** عمومـاً . فلقـد تمكن الاقطاعيون واصحاب الامتيازات من الأمويين من تعبئة معظم العرب ضـد العناصر اللاعربية ، عاملين ، بذلك ، على إخفاء الطابع الطبقي لموقفهم هـذا ، وعلى إضفاء اطار من الشرعية العصبية عليه .

وكذلك فعل اقطاعيو ومتميزو الشعوب الأخرى . بل إن هؤلاء خصوصاً ، هم الذين صعّدوا المسألة حتى حدودها القصوى . فقادوها الى حيث اكتشفوا، بحسهم وتجربتهم الطبقية ، « من اين تؤكل الكتف » (١) .

ويجب الإقرار هنـا بان هذا الموقف « الشعوبي » ، **الفارسي** ، بصـورة خاصة ، ليس حصيلة المرحلة الأموية وحدها . إذ ان له خيوطاً تمتد بـه الى المراحل السابقة على الاسلام ، تلـك التي نشأت ضمنها علاقات جـوار وتبادل تجاري بين العرب والدول العريقة في حينه ، وفي طليعتها الفارسية والبيزنطية .

آنذاك تكونت ، ولا شك ، في أذهان الفارسيين الساسانيين صورة قميئة عن العرب . فهم قـوم بدوي (بدائي) متخلف ، يعيش على ما تجود به الطبيعة والغزوات القبلية ، قـوم خشن فظ غليظ الطبع والمسلك . ثم ، لا ننسى أن أولئك الفارسيين وظفوا في خدمتهم دويلة عربية ، هي دويلة المناذرة . ولا شك أن ذلك كلـه تكرس وتعمـق اكثر في أذهـان الفرس ، وممثلي الارستوقراطية الاقطاعية المتأزم وضعها على نحو خاص ، بعد انجلاء الموقف في أعقاب الفتوحات

---

(١) يكتب الجاحظ عن الافشين ، وهـو فارسي واحـد قـواد جيش المعتصم ، انـه كـان « يقول : إذا ظفرت بالعرب شدخت رؤوس عظمائهم بالدبوس » . (الجاحظ : البيـان والتبيين ، الجـزء الثالث ، القاهرة ١٩٣٢ ، ص ٤١ ـ ٤٢) .

العـربية العاصفة لفارس وغـيرها . ذلك ان احتقار أولئك للعـرب اشتد أكثر فأكثر ، ولكنْ ــ **هنــا** ــ بوصفــه احتقارَ المغلوب الذي لا يملك من امـره إلا شيئاً نذرا .

هاهنا تتم عملية الإنكفاء السلفوي الى الماضي الفارسي الساساني ، مغذاةً بالنكوص التاريخي الذ يأصاب غـلاة الارستوقراطية الاقطاعية تلك . ومــع أن التعاليم الاسلامية الجديدة ، في أوجهها الكفاحية التحريرية ، استهوت جمــوع الفقراء في المــدن والريف الفارسي ، فانها ما لبثت أن ارتطمت بأوجــه أخرى منها عملت على تخريجها القوى الاقتصادية والسياسية المستجدة على الساحة . وقد اتضح هذا الموقف حتى في أيام محمد بن عبد الله ، وتبلور في مرحلة عثمان ، وتعــاظم فيما بعــد ذلك .

في سياق ذلك، انطلقت عملية البحث عن« الشخصية المهددة » في تضاعيف التاريخ . فطرحت قضية التراث ، أي قضية ذلك التاريخ في امتداده التراثي . واخذت عملية الطعن بتراث العرب أمــداء واسعة ، جرى فيها تناول كل أوجه الوعي الاجتماعي المنكشفة حتى ذلك الحــين ، من الدين الى الفلسفة والأدب والفقــه .

ولا سبيل الى الشك في أن العرب ، وعلى رأسهم الارستوقراطية الاقطاعية الجديدة ، وجدوا انفسهم ــ وهم في مــوقع السيادة العسكرية والاقتصادية والسياسية ، والثقافية الى حــدٍ ما ــ مدعوين أيضاً الى أن يمتحوا من ماضيهم كما من حاضرهم ، ليحققوا الغلبة كذلك على الصعيد الثقافي .

ولكن الــذي حدث هــو أن الارستوقراطية الاقطاعية العربية وجــدت نفسها أمــام خيار وحيد لا محيد عنه : الإطاحة بمبــدأ « التسوية » الاسلامي ، الذي تحول الى سلاح ماض في أيدي الخصوم من « الأغراب » الفارسيين وغيرهم ومن العرب الفقراء ، على حــدٍ سواء ، واللجوء الى بلورة مبدأ آخــر مضــاد ، من موقــع التعليم الاسلامي نفسه . وكان لهــا ما ارادت . ومــع ذلك ، ظلت تلك الارستوقراطية تبحث ، جاهدة ، عن نقــاط تماسك أخرى في ماضيها ، أي في ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » ، وفي مرحلتها نفسها .

ذلك كلـه يضع امامنا نتيجة محددة على صعيد القضية التراثية . تلـك هي انعودة الارستوقراطية الاقطاعية العربية الى« العصر الجاهلي » ـ والمقصود هنـا المرحلة الأخيرة قبـل الاسلام ، بسماتها القبليـة التناحرية وخصوماتها الاقتصادية والاجتماعية ـ تمت بغية تحقيق التوازن والتماسك في المعـركة . فمثلت ، بهذا المعنى ، ينبوع « استلهام تراثي » ـ وسنحدد هذا التعبير بتفصيل في القسم الثاني من الكتاب الذي نقرأ فيه ـ .

ومن هنا ، فان ما يكتبه عـون الشريف قاسم حول هذه القضية ، يمثـل تجاوزاً إسلاموياً للتوجه الحقيقي الذي انطوت عليه . فهـو يعـلن : « والذين يفسرون ما حدث على عهـد بني امية بأنه ردة جاهلية ، واهمون . فهو رجعـة موجهة حدثت بتأثير الاسلام . إذ شعر العرب في ايام الإسلام الأولى وبعـد ان انجلت معارك الفتوح الكبرى بأن عبء الرسالة الملقـاة على عاتقهم يتطلب اساساً قـوياً تقوم عليه الشخصية العربية حينذاك محـددة السمات بالرغم من كـل فخر العرب بماضيهم » (١) .

ان تلك « الرجعة » ، التي يرى الشريف قاسم انها حدثت بتأثير الاسلام ، هي ، في حقيقة الأمر ، الحصيلة المعقدة والمتوسّطة لمعطيات الصراع الاجتماعي الطبقي والسياسي والايديولوجي آنذاك . اما طرفا هـذا الصراع فكانا فصائل الاقطاع العـربي الصاعد والاقطاع في نطـاق الشعوب الأخرى المنضوية تحت راية الدولة الجديدة أولاً ، وجموع الفقراء في تلك الدولة ثانياً . والذي حدث في نطـاق ذلك وعلى صعيد علاقته بالاسلام ، كان قـد تجسد ببلورة وتوطيـد الحـركة الاتّباعية المحافظة بوجهيها ، نظرية الحـق الالهي للخلافة والتوجـه السلفوي الوثوقي ، وذلك انطلاقاً من الاسلام نفسه .

واذا كان الأمر كذلك ، فنحن واجدون في هـذا الموقف الأموي من الاسلام امرين . الأول منهما يكمن في تكريس السيادة الإقطاعية الارستوقراطية الاموية وجعلها مشروعة أمام أعين « الإخوة في الـدم » ، وأمـام « الهجناء والأغراب »

---

(١) عون الشريف قاسم : من قضايا البعث الحضاري ـ بيروت والخرطوم ١٩٧١ ، ص ٦٦ .

من الشعوب الاخرى . اما الأمر الثاني فكان المحافظة على التوازن والتماسك في الشخصية القومية (العنصرية العصبية) . وهذه المسالة اكتسبت لاحقاً ، وفي سياق الصراع بين الاطراف المتعددة ، حداً معيناً من الاستقلالية ، التي ظلت على كل حال نسبية .

وتجدر الاشارة الى أن الطبقات الفقيرة ضمن الشعوب غير العربية إذ أخذت بمبدأ التسوية ، فانها دافعت عنه ، أحيانا بدمائها ، دونما قدرة على اكتشاف ابعاد اللعبة الخبيثة ، الا باشكال بسيطة غامضة . ونقصد بهذه اللعبة تلك التي لعبها عليهم أسيادهم (اخوتهم) الطبقيون . ويظهر أن الطغيان الطبقي الذي مارسه ، دون هوادة ، الاقطاعيون الامويون والآخرون من غير العرب ضد الطبقات الكادحة العربية وغير العربية ، كان قد ولّد بعض الأشكال البسيطة الغامضة والملفعة بتصورات دينية مسيانية (خلاصية) من التضامن الطبقي بين أبناء هذه الطبقات ، والاحتجاج ضد مضطهديها .

وهنا يتاح لنا أن نتبين احد الأوجه الحاسمة للموقع الذي احتلته الحركات والانتفاضات الثورية في سياق تلك المرحلة التاريخية .

وعلى ذلك ، فقد وجد مثقفون عرب دافعوا عن مبدأ التسوية . وكان من هؤلاء ابن قتيبة ، الذي دعا الى أن جميع الناس ينتسبون الى « التراب الذي خلقهم الله منه » ، وأن كل نسب عرقي ليس له اعتبار في تحديد سلوك الناس (المؤمنين المسلمين) . ولكن ، من طرف آخر ، وجد من المثقفين العرب من لم يتمكن من الاحاطة بنقاط التمايز النسبي بين « الشعوبية » واتجاه « التسوية » ، فظل عاجزاً عن ادراك الابعاد الاجتماعية الطبقية للمسألة (١) .

وقد ظل مبدأ « التسوية » مقبولاً في حدود الدعوة الى مساواة غير

---

(١) الجاحظ واحد من هؤلاء الذين لفتت نظرهم **الحصيلة** فقط ، تلك التي قاد اليها الصراع الطبقي بين الاقطاع الاموي النخبوي ومثيله الفارسي . فهو يتحدث عن « الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية » ، من حيث هما تمثلان ، في البدء كما في النهاية ، مسألة واحدة ذات وجهين لا ينفصمان . (البيان والتبيين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٤) .

العرب بالعرب . وفي اطار هـذه الحدود ، لم يخل ، أيضاً ، مثقفو تلك الشعوب ممن أقرّ بدور العرب الحضاري . فابن المقفع ، مثلاً ، ذو الأصل الفارسي ، لم يأل جهداً في ابراز الدور المرموق ، الذي مارسه العرب في تطوير المعـرفة الانسانية . وهـذا ما يقـدم لنا شاهداً على صحة الانطلاق من مبـدأ **الوحـدة الحضارية الثقافية** للدولة العربية الوسيطة .

ولكن اتجاه التسوية هـذا لغّم من داخله على أيدى الاقطاعيين والمتنفذين غـير العرب ، حيث عملوا على ركوب الموجة ، وعلى توجيهها ضمن منحى يخدم مصالحهم . والنتيجة الخطيرة العامة كانت ان ظهر ذلك المبـدأ كمنطلق مشروع وحتمي لصراع عضوي ــ شعوبي (قومي شوفيني) بين العـرب والشعوب الأخرى ، وخصوصاً الفرس منهم . ولكن هذا انطوى على وضعية مثّلت ، في حينه ، مفارقة لغـوية واجتماعية واقعية . تلك هي ان ظاهرة « الشعوبية » ، في سياقها ذاك ، لم يكـن يربطها بـ « اتجـاه التسوية » الاسلامية أي رباط ، وانها ، بوصفها مصطلحاً ، فقدت دلالتها التي يشير اليها لفظها ، أي الشعوبية . وقـد حدث ذلك ، بحيث ان المضمون الذي تحمله ، غدا متناقضاً للفظهـا . وانتهى الأمر ، من ثم ، الى تسمية النقيض باسم نقيضه . كما هو الحال ايضـاً بالنسبة الى لفظ « القدرية » في نطـاق عـلم الكلام .

وعلينا أن نشير الى ان سقوط الدولة الأموية ، التي مثلت ، في شـرائح واسعة وأساسية منها ، البناء السياسي والاداري للعلاقات الاقطاعية والتـي اسهم في إسقاطها اقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعبين الفارسي والتركي ، كـان ايذاناً ببدء مشاركة هـؤلاء في بنـاء الدولة العباسية العتيدة . وقد كانت هذه الاخيرة الإطـار السياسي والاداري للاقطاع ، وللعناصر الراسمالية التجـارية المبـكرة الناهضة ، في آن واحـد ، اضافة الى مظـاهر من العلاقات الرقيقية والتجمعات القروية المشاعية الضئيلة والبسيطة .

في تلك الظروف المعقدة ، كان لمبدأ « التسوية » أن يجـد تحققه كثيراً أو قليلاً لو اتيح لتلك العناصر أن تتطور وتهزم الاقطاع . بيـد أن ذلك لم يتح لها .

وليس من شك في أن هذا الواقع يلقي ضوءاً على الصراع بين « الأمين » و « المأمون » . فعلى الرغم من أن الثاني أنتصر على الأول ، مجسداً ومعبراً بذلك عن بعض معالم النهوض الراسمالي التجاري ، فان هذا الانتصار كان يعلن ، اكثر فاكثر ، عن تقلصه وقصوره عن الوصول الى حل عميق وللمدى البعيد . وبعد ذلك تعين على الإنسانية أن تخلف وراءها عدة قرون من الزمن ، لكي تصل الى الثورات البورجوازية في اوربا ، بدءاً من تلك التي انطلقت من هولندا ، مروراً بالتي حدثت في انكلترا ، وتتويجاً بالثورة الفرنسية العظمى .

نحن نغض النظر هنا عن تلك الانتفاضات الثورية ، كتلك التي فجرها القرامطة والزنج ، والتي رفعت ، ضمنياً ومن حيث التوجه العام وكذلك بصيغة دينية مدتيوة (من الدنيا) ، شعار تلك الثورة الفرنسية (١) ، الحرية والاخوة والمساواة ، وحققته بأشكال عفوية ولفترة ما لصالح الفقراء . إننا نغض النظر عنها لانها – على اهميتها القصوى – **لم** تعبر عن **السياق الجوهري الحاسم** للمرحلة آنذاك . فهي قد سارت حتى أمام الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر .

ولكننا إذا ما سلطنا ضوء البحث عليها ، فانه ما يلبث ان يتضح لنا أن تلك الانتفاضات عرّت زيف دعاة « الشعوبية » ودعاة « العصبية العروبية » على حد سواء . فهي ، بتركيبها الطبقي ومنحدراتها القومية (عرب ، فرس ، أتراك الخ . . .) القت ضوءاً ساطعاً على حقيقة خطيرة . تلك هي أن« الشعوبية » من صنع « المختارين » الفارسيين والاتراك خصوصاً ، وان « العصبية العروبية » وظفت ، في اساس الأمر ، في خدمة « المختارين » من العرب في

---

(١) كلن الشعار الذي رفعه القرامطة إبان ثورتهم الأخيرة ٢١٦ هـ ، هو الآية القرآنية التالية : « ونريد ان نمنّ على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين » . (سورة القصص ، آية ٥) – انظر حول ذلك : قرامطة العراق ، محمد عبد الفتاح عليان ، مصر ص ٢٧ .

الدولتين الأموية والعباسية (١) . وفي هذا الإطار يمكن اعتبار تلك الحركات رداً اجتماعياً وقومياً وايديولوجياً على ذينك الاتجاهين ، رداً أضاء آفاق الطريق ـ الحل ، وإن لم تكن شرائط هـذا الأخير قد نمت وتبلورت في ذلك الحين .

على هذاالنحو ، يغدو جلياً كيف استطاع الخصمان الاقطاعيان ، العربي والاعجمي ان يعمّيا المسألة ، مستخدمين في سبيل ذلك نصوصاً من القـرآن والحديث واقوال الصحابة والتابعين . ونود الآن ان نسوق قـولاً للحجـاج ، القائد الأموي الشهير ، تفوح منه رائحة « العصبية العروبية » النخبوية . كما يشير الى دلالة هـامة بالنسبة الى نشوء « السلفوية » في نطاق الايديولوجيين الفارسيين ، التي مثلت ، بدورها ، قـوة دافعة لنشوء نزعة سلفوية مقـابلة معارضة لدى الايديولوجيين العرب . اتى الحجاج الى واسط ، فامر بنفي النبط منها ، كما كتب الى عامله بالبصرة ، وهو الحكم بن أيوب ، قائلاً : إذا اتاك كتابي فانف مَنْ قِبلك من النبط ، فإنهم مفسدة للدين والدنيا . فكتب اليه : قـد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن ، وتفقه في الدين . فكتب إليـه الحجـاج : إذا قرات كتابي فادع مَنْ قِبلك من الأطبـاء ، وتَمْ بين أيديهـم ، ليقفوا على عروقك . فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً فاقطعه والسلام (٢) .

---

(١) على الرغم من ان المأمون مثل ، موضوعيا وفي التوجه العـام ، آفـاق التطور الرأسمالي التجاري ، فانه بمقتضى ملابسـات هـذا التطور ، لم يستطع التحرر من تيار « العصبية العروبية » الدافـق . ففي رأيـه « الشرف : نسب . فشريف العرب اولى بشريف العجم بشريفهم ، وشريف العجـم اولى بشـريف العجم مـن وضيع العـرب بشريفهم » . (محاضرات الأدبـاء للأصفهاني - ج ١ ص ٢١٩) .

(٢) عن : محاضرات الأدباء للأصفهاني ، ج ١ ص ٢١٨ . يلاحـظ احـد المعلقين على هـذا الكتاب في طبعته الأولى ، ان الحجاج « لم يرد نفي من تسميهم المصادر بـ (الانباط) عـن البصرة لمجـرد عصبية نخبوية عنـده ، بل لانتشار البطالة في المدن والحساسيات بين العرب والموالي . . ». (مجـلة الفكر العربي ، عـدد ١ ، بيروت ، ص ١٩٧) . إن هـذا المعلق يجهل أو يتجاهل اسباب تلك « العصبية النخبوية » الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التي بحثنا فيهـا مـن قبـل ، ومن ثم ، فهـو لا يدرك أن ما يسميه هو بـ « الحساسيات بين العرب والموالي » هي ، مـن حيث الأساس ، « حساسيات » طبقيـة نمّتها واججتها الفصائل الاجتماعية الكامنة وراء تلك العصبية ، وذلك على نحـو تبدت فيه تلك العملية الى نتيجة اكتسبت وضعية خاصة من الاسـتقلالية النسبية. تلـك هي النخبوية العصبية ، الاقطـاعية .

ولكن في جلبة تلك المعارك والخصومات والتهم ذات المظهر العنصري ـ الشعوبي ، علينا الا نفقد الرؤية الواضحة. فبمقتضى هذه يبين لنا أن الشعوبية وجدت أرضاً خصبة ، بالدرجة الاولى ، في الأوساط الإقطاعية والموسرة من الشعوب غير العربية ، منذ العهد الأموي العباسي (١) . ومن هنا ، فليس صحيحاً ما ذهب إليه ابن قتيبة ، الذي دافع عن مبدأ « التسوية » في حدوده العامة ، من ان الذين اعتنقوا الشعوبية هم السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى ومن ان أشراف العجم لم يكن لهم يد في ذلك (٢) .

ان أولئك الاقطاعيين والموسرين عملوا على تحريض الجماهير المعدمة من شعوبهم ضد العرب ، المضطهِدين منهم والمضطهَدين . وقد نشأ في أعقاب الفتوحات العربية وفي نطاق الطبقة الأموية الحاكمة اتجاه يرفض باصرار مبدأ المساواة أو التسوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية ، ذلك الذي تحدثنا عنه ، والذي طرحه الاسلام في مرحلة نشوئه ، دون أن يتحقق أبداً إلا بشكل جزئي ضيق . هذا يعني ان العرب ، الذين « اختارهم الله من الناس » ، كما قال معاوية ، « وصفّاهم كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها » ، لم يكونوا ، **من حيث الأساس** وفي حقيقة الأمر ، إلا العرب « المختارين » ، الحائزين على الإقطاعات والأطيان والمراكز الرئيسية في الدولة والجيش . ومن ثم ، فهم لم يكونوا ، قطعاً ، أولئك الذين عاشوا عيشة كدح واضطهاد ضريبي مالي وسياسي واجتماعي (٣) .

---

(١) عبد العزيز الدوري ، الذي يدرس الشعوبية في كتابه « الجذور التاريخية للشعوبية » من منطلق التأكيد المضخم لمضمونها القومي (العنصري) ، يشير الى تلك الحقيقة بشكل ضمني ، حين يتحدث، مثلا ، عن « شعوبية اشراف العجم ».(طبع الكتاب في بيروت ١٩٦٢، ص ٤٦ ـ ٥٩).

(٢) في كتابه (ضحى الاسلام ـ ج ١ ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٢ ـ ٦٣) ، يورد أحمد امين راي ابن قتيبة هذا ، رافضاً إياه مع التأكيد على أن « طبقة بلغت أعلى المناصب في الدولة » تبنّت الشعوبية .

(٣) هذا الامر نستطيع استقصاءه في مؤلفات تاريخية عربية وسطوية عديدة . وقد أشرنا الى طرف منها في معرض الحديث عن عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان .

إن ذلك الهجوم « الشعوبي » الاقطاعي على العنصر العربي (هكذا طرحت المسألة آنذاك) ، قد لقي ، بطبيعة الحال ، ردود فعل متعددة من المثقفين العرب .

أما ردود الفعل هذه فقد تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموماً ، تلك التي التحمت آنذاك بالمنظومة الاسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية . والجدير بالذكر أن أهم ردود الفعل تلك انطلقت من الدفاع عن اللغة العربية ، لغة القرآن ، وعن المبادىء العقيدية الاسلامية .

وقد برز الجاحظ مدافعاً كبيراً عن اللغة العربية وطواعيتها الحضارية ، وعن مسألة وحدة الاسلام والثقافة العربية . ولكن مع تعقد الموقف الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي ، فان ذلك الدفاع تحول الى موقف اندفاع في اتجاه اعتبار اللغة العربية أفضل اللغات ، وفي ربطها بالشرف الذي حباها الله به (١) . ذلك الموقف ظهر بجلاء ، مثلاً ، عند الثعالبي ، حيث يقول : « ومن هداه الله للاسلام . . . إعتقد أن العربية في اللغات والألسنة والاقبال على تفهمها ، من الديانة » (٢) .

هكذا تحول الدفاع المعقد ضد الشعوبية الى دفاع عن « النخبة العربية » . ويمكن الاقرار بوجود ذلك وبشكل بيّن ، مثلاً لدى ابن قتيبة في كتابه « فضل العرب على العجم » . والحقيقة ، إن طرح المسألة على ذلك النحو ، مثّل دفاعاً عن « الذات » ، وهجوماً على « النخبة » الشعوبية ، وبشكل خاص في صيغتها الفارسية. إنه دفاع عن الذات ، مجسدةً ، بوعي كثير أو قليل ، بالخاص (الطبقة الاقطاعية العربية) ، وملتحمة بالعام (الشعب العربي كله) فهو دفاع حوّل الأنظار الى الوراء ايجاباً وسلباً ، ايجاباً بمعنى الاحتماء بظلال التراث الاسلامي

---

(١) « لسان الذين يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين » . (سورة فصّلت ، آية ٢) .

(٢) فقه اللغة ــ طبعة القاهرة ١٢٨٤ هـ ، ص ٣ .

الديني والعربي اللغوي والحفاظ عليه ، وسلباً بمعنى التصدي لتراث « الآخرين » والطعن فيه .

ومن هنا ، كان الإصرار على ذلك الموقف من اللغة العربية ، الذي وُجّه ضد الشعوبيين ، وقاد الى البحث عن موقع الشعر العربي « الجاهلي » والدفاع عنه . إذ ان بعض أولئك الشعوبيين لجأوا الى تزييف هذا الشعر ، حيث نسبوه الى المرحلة اللاحقة على نشوئه ، تلك التي أريد لها أن تحتوي ، إضافة الى العرب ، الشعوبيين انفسهم (١) .

---

(١) « وكان حماد (الشعوبي) مشهوراً بالكذب في الرواية وعمل الشعر وإضافته الى الشعرا المتقدمين ودسه في أشعارهم » . (السيد المرتضى في : الأمالي ج (١) ص ١٣٢) .

وعلينا هنا ان نشير ، بين قوسين ، الى ان بعض الأبحاث العلمية في الشعر الجاهلي ، التي انجزت في هذا القرن ، لا تتصل لا من قريب ولا من بعيد بمقاصد الشعوبية تلك من تناولها للشعر الجاهلي بالتقصي . والمثال الافضل يقدمه لنا على هذا الصعيد طه حسين في بحثه الشهير عن الشعر الجاهلي .

ج ــ المسألة مشخصةً

إن ذلك الموقف المناوىء للشعوبية والذي كمنت وراءه عوامل موضوعية وذاتية مشروعة ، قاد ضمناً الى الدعوة للانكفاء الى الأصول الاولى للغة العربية ، في مرحلتيها « الجاهلية » والاسلامية . هاهنا معقد المسألة التي نحن في سبيل طرحها . فـ « السلفوية » واضحة هنا ، لا مجال للشك فيها : رفضٌ للأجنبي (الأعجمي) ، وانكفاء الى الفصحى وافتخار شامل بها . بيد أنها « سلفوية » مشروعة تاريخياً . بالإضافة الى انها أسهمت ، على نحو غير مباشر ، فيعملية التقدم العلمي (اللغوي خصوصاً) .

فاللغة العربية ، وهي التي اختزنت ، بطريقة طريفة معقدة ، ثقافة الشعب العربي وحياته الاجتماعية والوجدانية ، برزت بصفتها ملجأ تحتمي فيه طبقات هذا الشعب تجاه ذلك الهجوم المركز عليها من أطراف متعددة ، فارسية وتركية ونبطية الخ . . .

إذ أن الاقطاع العربي نجح في اكساب صراعه مع اقطاع الشعوب الأخرى المنضوية تحت لواء الدولة المركزية ، صفة الصراع بين العرب عموماً واللاعرب عموماً ، وبين اللغة العربية واللغات غير العربية .

أما الاحتفاظ بالتماسك والتوازن الذهني والأخلاقي الوجداني تجاه ذلك الهجوم ، فقد وجد مجموعة من مسوغاته العميقة في الانكفاء الى « العهد الذهبي » لهذه اللغة ، سواء كان ذلك في « العصر الجاهلي » أو في بدايات العصر الاسلامي . في اطار تلك الالتباسات والتعقيدات وبالعلاقة مع عوامل أخرى ، اكتسبت اللغة العربية أهمية ذات خطورة مبدئية ، **متحولةً** ، بصفتها لغة ، **الى واحد** من العناصر الأكثر حسماً في الوعي الذاتي للعرب . وهذا ما يحدد

لنا البواعث الكامنة وراء الراي التالي ، وهو أن « العرب أشــد شعوب الأرض احساساً بلغتهم »(١). والتصدي لـ « الغير » الشعوبي ، بغية اثبات الـ « نحن » العربي ، وجــد في ذلك العنصر وفي التأكيد عليه سلاحاً موثوقاً وماضياً . من طرف آخر ، اكتسب العنصر المشار إليه صيغة دينية اسلامية أحياناً ، وصيغة عنصرية (جاهلية) أحياناً أخرى . ولكنه في كلا الحالين أدى وظيفــة الحفاظ على التماسك الذاتي تجاه الهجمات الخارجية .

والذي يسترعي الانتباه ويستدعي الاستقصاء في هــذا الاطار ، هــو أن ذلك الواقع سنواجهه مرة اخرى في القرن التاسع عشر ، ولكن بأشكال جديدة وببواعث مختلفة . أما هــذا فكان حيث وجــد العرب انفسهم أمام التحــدي الاوربي الراسمالي الكولونيالي أولاً ، ثم التحدي الراسمالي الامبريالي ثانياً .

في ذلك الواقع المتعدد الأوجه ، يتشابك الموقف الطبقي الخــاص بالموقف القومي العــام : لقد حدث أن نجح الاقطاع العربي بحدود ملحوظة في تحــويل معركته مع الاقطاع ضد الشعوب الاخرى ، الى معركة العرب جميعاً . ولذلك ، لم يعــد مشروعاً من الناحية التاريخية ولا صحيحاً من مواقع العلم ، أن يدان الانكفاء الى العهــد اللغوي « الذهبي » ، ذلك الذي كف عن أن يجــد مصدره في الطبقة الاقطاعية العربية فحسب . نقول هــذا ونحن نعلم أن هــذه الأخــيرة ظلت ، كما كانت في بداية الأمر ، تمثل العامل الرئيسي الذي كمن وراء تلــك الظــاهرة (٢) .

هذا على صعيد « اللغــة » . بيد أن « السلفوية » ظهرت ، من حيث هي أحــد أشكال التصدي للشعوبية ، كذلك في نطــاق الحياة العقلية والدينيــة .

---

(١) البرت حــوراني : الفكر العــربي في عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١١ . طبعــاً الحديث عن « اللغــة » هنــا يتصل أوثق اتصال بكونهــا أحــد أشــكال الوعي الاجتماعي ، أي بكونهــا مسألــة ايديولوجية .

(٢) هــذا الواقع المركب والمتشابك لم يدركــه عبــد العزيز الدوري ، حينما كتب : « إن الشعوبية وقرينتها الزندقة، لم تكن حركة طبقــة اجتماعية معينة .. لأنهــا تعبر عن وعي شعب أو أكثر . » (الجذور التاريخية للشعوبية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦) .

فلقد ظهرت « الزندقة » في أذهـان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعوبية . وفي واقع الأمر ، لم يكـن هذا بعيداً عن السياق العـام ، الذي اتخذه الاسلام في صيغته النصية الوثوقية خصوصاً . فلقد تم ذلك بدعم من السلطة السياسية ، التي أصبح هو نفسه دينها الرسمي . وهـذا كـوّن الاعتقاد والقناعة بأن العرب لا يمكن النظر إليهم **إلا عـلى أنهـم** متصلون بالاسلام أوثق اتصال . وعلى ذلك ، فإن هـذه المسألة بدت كما لو أن ذلك الأخير قـد تحـول الى **الـوعي** الذاتي الديني والاجتماعي والسياسي والأخلاقي **للعـرب** . ومن هنـا ، فإننا نفهم لماذا أخذت الدعوة الى دين آخـر تظهر على أنهـا مناوئة للاسلام وللعرب ، في آن واحـد (١) .

وعلينا أن نشير هنا الى أن الطرفين المومى إليهما قد استخدما في صراعهما كل الأسلحة ، ومنها الفكر . وهـذا ما ألجأ الاقطاع الفارسي ، دافعـاً الشعب الفارسي أمامه ، الى مـد الأيدي الى العقـائد والأديان الفارسية القـديمة ، مستلهماً إياها استلهاماً تراثياً مباشراً وجاعلاً منها دريئة ايديولوجية يناضـل باسمها ومن ورائها ضد الاسلام ـ العرب .

هاهنا يبرز أمران . الأول منهما ينهض على أن المفكرين الفرس (ونعتقد أن ابن المقفع كان ، في منحاه العام ، واحداً منهم ، بالرغم من دفاعه الشهير عن العرب ، ذلك الذي يندرج في اطار الوحدة الحضارية النسبية للمجتمع العربي الوسيط) كانوا ، في انكفائهم الى أديانهم وعقائدهم وماضيهم الفكري عمومـاً ،

---

(١) إن الصلة الحضارية التي تربط العـرب بالاسـلام هي ، دون شـك ، أعمـق بكثير من الصلات التي تجمـع بين شعوب وأديان أخرى . وفي هـذا الصدد يكتب منـح الصـلح بحـق « العلاقة بين الاسلام والقومية العربية ليست كالعلاقة بين الكاثوليكية والقومية الفرنسية .. » . (الاسـلام وحركة التحرر العربي ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٦١) .

هـذا الموقف من الاسلام والعرب نجـده بصيغة أخرى مماثلة ، من حيث الأسـاس ، للصيغـة الأولى لـدى عبـد العـزيز الدوري(الجـذور التاريخية للشعوبية ، نفس المعطيـات المقـدمـة سـابقاً ، ص ٩) .

ويمكننا أن نواجـه موقفاً مشابهاً لدى ساطع الحصري ، حين يتحدث ، في بعض أعماله ، عما يعتبره ديناً قوميـاً وديناً عالميـاً (أمميـاً) .

قد اتخذوا هـم أنفسهم موقفاً سلفوياً . وعبّر هـذا الموقف نافحوا المـاضي الفكري للآخرين (العرب) ، محققين ، على هـذا الطريق ، وعياً ذاتياً خاصاً بهم . أما المهمة التي أنيطت بهذا الأخير ، فكانت الحفاظ على تماسكهم القومي .

واذا ما تصدينا للأمر الثـاني ، فاننا واجدون أن هـذا الوضع الفكري الناشيء بجذوره الطبقية وبامتداداته واقنعته العنصرية ، اكتسب شيئاً فشيئاً صيغة ثابتة وواضحة الى حـد ملحوظ . وهذا ما حول ذلك الوضع الى صراع بين ثقافتين وماضيين فكريين ، عربي (اسلامي) وفارسي (مانوي مزدكي على وجـه الخصوص) .

ولقد عبّر ذلك كلـه ، وفي أساسه ، عن أن الاسلام لم يتمكن من أن يتحول ، بقـدر حاسم وشامل ، الى ثقـافة ودين مهيمنين لدى **مجمـوع** طبقات المجتمع العربي الوسطوي . هـذا وإن بقينا ، رغم ذلك ، مخولين بالتحدث عـن بنية ثقافية فوقية عـامة **سـائدة** ، من حيث المعالم الأساسية ، في هذا المجتمع .

أما الرؤية التراثية التي تكونت ضمن تلك الظروف وتحددت ، بشـكل خاص بـ « سلفوية اسلامية عربية » و « سلفوية فارسية مزدكية ... » (١) ، فقد جعلت كلا الفريقين يمدان أيديهما الى الماضي « الذهبي »، مترعين بالطموح الى خدمة التصدي لحل الاشكالات والصعوبات التي يواجهانها ، وفي سـبيل تكوين وعي ذاتي متماسك . وعلى هذا ، فقد بدا الانكفاء الى الماضي الاسـلامي أو « الجاهلي » ضرورياً ومشروعاً ، وناجعاً لصد الهجوم الشعوبي .

وعلينا ، الآن ، أن ندقق في السطور التالية التي كتبهـا الجاحظ ، مثيراً فيها ، بصيغة مبطنة ، المسألة التراثية : « فإنما عامة من ارتاب في الاسـلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فإذا ابغض شيئاً ابغض اهله ، وإن أبغض تلك

---

(١) جـاء في « البيـان والتبيين » للجاحظ ، الجـزء الثالث ، نفس المعطيـات سابقـاً ، ص ٢٠٩ : (وقـال بعضهم في البرامكـة) :

أذا ذكـر الشـرك في مجلـس	انـارت وجـوه بنـي مـزدك
وإن تليـت عليهـم آيـة	اتـوا بالأحـاديث عـن مـزدك

اللغــة أبغض تلك ، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام إذ كانت العــرب هي تلك التي جاءت به وكانوا السلف » (١) . إن الجاحظ يعيــد الى اذهاننا ، هنا ، ما كان عمر بن الخطاب قد أكده من أن « العرب مادة الاسلام » أولاً . كما يشير ، من ناحية أخرى ، الى أن العرب ، في كفاحهم ضد الشعوبية ، يجــدون انفسهم مدعوين الى الدفــاع عن الاسلام والتشبث به ، من حيث هو المحصلة الايديولوجية التي انجــز بناءها « السلف الصالح » . وتدعيماً لهــذا الموقف السلفوي الديني (الاسلامي) ، يتهم الجاحظ الشعوبية ، مرة اخرى ، بأنها « مارقة » . وذلك حيث يشير الى « انك لم تر قوماً قط أشقى من هــؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكاً لعرضه ولا اطول نصباً ولا اقل غنماً من أهــل هــذه النحلة » (٢) .

وعلى ذلك ، يكون الدين الاسلامي قد وُضع مقــابل معظم اديان الشعوب غير العربية المنضوية تحت اطار الدولة العربية ، وبالتعارض معها ، كالمزدكية . ثم ، إذا نظرنا في الشعوبية بصيغتها الغالية ، التي أنكرت على العرب أن يكونوا من أهل الحضارة والفكر ، فإننا واجدون انهــا حصرت مجالهم الثقافي في الشعر وحــده . وهــذا المجــال نفسه لا يشكل حكراً في أيديهم ، بــل يشاركهم فيه الأعاجم ، والفرس منهم خصوصاً (٣) .

هكذا تمحور وتبلور الحوار ، بل الصراع بين الطرفين . ومن المعــروف أن ابن خلدون ، الذي عاش في عصر متأخر عن المشكلة ، ازكى شعلة ذلك الحوار ، حين طــرح رايه في العرب ، معتبراً إياهم أمــة « وحشية » (٤) . ورغم أن ابن خلــدون كان ، على الأرجح ، يعني بهذه الأمة الأعراب ، اي البدو الرحل مــن

---

(١) الجاحظ : البيــان والتبيين ــ الجــزء الأول ، ص ١٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، الجــزء الثالث ، ص ٢٢ .

(٣) انظر حــول ذلك مثلا : سعيد بن حميــد البختكان ــ انتصاف العجــم من العــرب . ومعمــر المثنى ــ لصوص العــرب .

(٤) انظــر : ابن خــلدون في « مقدمتــه » ، نفس المعطيات المقدمــة سابقا ، الفصول من ٢٥ حتى ٢٨ .

العرب ، فإن رأيه هذا اعتبر من قبل المغرضين موجهاً الى « العرب » عموماً .

المهم فيما سقناه بخصوص هـذه المسألة ، هو أن الكثير من المثقفين العرب انكفأوا في موقفهم الدفاعي وكذلك الهجومي ، الى الحلقة الأولى ، « الأصـل » ، مـن التراث الاسلامي ، وأحيـاناً أخرى الى ما قبـل ذلك ، اي الى المرحـلة « الجاهليـة » ، باحثين فيهما عـن آراء ووجهاء نظـر تمنحهم قـوة اقنـاع متماسكلة وشـاملة .

هاهنا ينكشف أمامنا لقـاء وثيق امتدت خيوطه بين واقع وآفاق الطبقـة الاقطاعية العربية الآخذة في الهيمنة أكثر فأكثر اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً من طرف ، وبين واقع وآفاق قسم كبير من المثقفين العرب المستنيرين من طرف آخر . وقد حدث هذا بالرغم من أن كلا الطرفين يختلفان في الدوافع والخلفيات الموضوعية الاجتماعية الطبقية . أما العوامل التي أسهمت في بلورة ذلك اللقـاء فهي ثلاثـة رئيسية : ١ً) الهيمنـة الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسية والايديولوجية للطبقة الاقطاعية العربية الحاكمة آنذاك في المجتمـع العـربي . ٢ً) بروز الواقع التالي ، وهو أن الطابع العـام للهجوم الذي شنته الايديولوجية الشعوبية الاقطاعية ضـد العـرب ، كان في تعسفه وعنصريته يفقـأ العـين . ٣ً) وأخيراً التماسك العنصري العربي الذي برز بصفته رداً موحـداً على ذلك الهجوم . فقد أقصى الوجه الطبقي للمسألة الى الخلف أو الى الجانب ، وزوّر بواعثه العميقة تزويراً اجتماعياً وتراثياً سلفوياً ، بحيث حول ذلك الهجـوم الى صراع بين الاقطاع العربي والاقطاع الأجنبي ، وخصوصاً الفارسي منه .

لقـد أمعنّا بعض الشيء في تفصيل تلك المسألة ، ادراكاً منا لأهميتهـا الايديولوجية ، أولاً ، واعتباراً منا لهـا ، ثانياً ، من تلك المسائل الدقيقة التي أثارت ، وما تزال تثير ، مجموعة من الإشكالات والصعوبات العلمية التاريخية والتراثية والقومية والطبقية في وجـه الباحث المؤرخ والنظري التراثي . إضافة الى انهـا ، ثالثاً ، ستكتسب امتداداً في المرحلة العربية الحديثة ، وإن كـان بكثير من التميز والتخصص .

في اطار تلك الإشكالات والصعوبات ، يصبح التأكيد نافلاً على ان رؤية التاريخ والتراث العربي اللغوي « الجاهلي » والإسلامي « الأصلي » بصفتهما ايجابيين **بمجموعهما** ، كما هو الحال لدى « السلفوية » في صيغتها المناوئة للشعوبية ، تشكل خطأً علمياً . إذ هي تمثل ، هنا ، موقفاً ماضوياً ، لاتاريخياً ولا تراثياً من ذينك التاريخ والتراث ، موقفاً يفتقر الى المضمون الموضوعي الدقيق ، على الصعيد العلمي المعرفي . بيد أن هذه الرؤية كانت ، في اطارها الذي انبثقت فيه ، عملية مشروعة من الناحية الايديولوجية ، الطبقية والقومية (العنصرية) .

فانطلاقاً من تحليل معمق لواقع وآفاق المجتمع العربيالاسلامي الوسيط ، نجد انه احتوى ، في مراحله كلها ، ومن ضمن ذلك المرحلة الأولى منه ، اتجاهين أساسيين كانا قد برزا ، على نحو معقد متداخل ومركب ، من خلال مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الهامة والثانوية. أولهما كان اتجاه التقدم والابداع (الابتداع) ، وثانيهما اتجاه الجمود والمحافظة (السلفوية) . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الأمر ينبغي ألا يدعو الى الدهشة والاستغراب والتساؤل . ذلك لأنه لا يشكل احدى خصوصيات التاريخ والتراث العربي فحسب ، بل هو من طبائع الأشياء في التاريخ والتراث الانساني العالمي . هذا يعني انه من السذاجة العلمية والخطورة الاجتماعية أن نعتبر مرحلة ما من التاريخ والتراث العربي الاسلامي أو العربي عموماً ، نسيجاً واحداً متجانساً في الحقول الاجتماعية أو السياسية أو الفكرية أو الأخلاقية . وإن كان هذا الاعتبار ، كما أشرنا ، قد اكتسب في حينه صفة المشروعية الايديولوجية .

والجدير بالذكر أن « السلفوية » ، في صفتها أحد مظاهر التصدي للحركة الشعوبية ، نشأت وهي منطوية على مجموعة من **الاحتمالات والتوقعات** ، التي أتيح لها لاحقاً في المجتمع العباسي ، أن تتبلور وتتوطد بوتائر عميقة وشاملة ، بحيث أسهمت آنذاك في تعميق الصراع الطبقي والقومي (مفهوماً في حينه بمعناه العرقي) . وقد قاد ذلك ، الى جانب عوامل أخرى وضمن الظروف التي تحدثنا عنها فيما سبق ، الى انهيار المجتمع العربي العتيد بعلاقاته المعقدة والمركبة .

هاهنا ، في مجرى عمليــة الاحتضار والانهيار الذي أخـذ يلحق بالبنـاء الاجتماعي العربي الوسيط ، وخصوصاً في أواخر الدولة العباسية وفي المراحل التي تلتهـا ، حيث استطاع الفرس والأتراك خصوصاً أن يثبوا الى السلطة وأن يقصوا معظم العرب منهـا ، تأججت نيران النزوع السلفوي القومي (العنصري) والديني الاسلامي . وقد اشار الجاحظ الى هـذا الأمر ، حين قال : « دولـة بني العباس أعجمية خراسانية ودولـة بني مروان عربيـة أعرابية » (١) . إن « المجـد التليد » أصبح « في خبر كان » .

لقـد هيمن الاقطاع في الدويلات التي كانت الواحدة منها تنهض لتكبو . واستعمل في نطـاق ذلك اتجاه المحافظة والتبلد والتقليد والضحالة . فلجىء الى مسائل ذات شقين ، واحد يتصل بتسويغ وتكريس وتمجيد ذوي السلطان الاقطاعي ، وشق آخر يتعلق بأمور يدعو الإطلاع عليها الى السخرية المرة (٢) . فتوقف الإبداع (الابتداع) ، وأصبح مبدأ « الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف » أسّ الوعي الاجتماعي المهيمن . وهذه الوضعية ما تزال مستمرة حتى المرحلة الراهنة بإشكالاتها وآفاقها المسدودة المتصلة اتصالاً وثيقاً بتركيبها الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي عامـة .



(١) الجاحظ : البيان والتبيين ، الجـزء الثالث ، ص ٢١٧ .

(٢) اقـرأ ، مثلا ، في هـذا الكتيب الذي يحمل عنوان « حـكم اللحيـة في الاسـلام » .. تأليف محمد الحامد ، حلب ١٩٧٠ ، ص ٥ » : « وإني سـائلك إن شـاء الله سبحانه في تفنيد هـذا الزعم (الذي طرحـه كاتب آخـر : ط . تيزيني) مسلكا ارجو أن يفضي بالقارىء المنصف الـى القناعـة بوجوب الاعفـاء وخطر الحلق وذلك بأن أسوق أولا ما يتيسر سوقه من الأحاديث الشريفة في هـذا الموضوع العـلمي » .

تبقى ، اخيراً ، مسألة يجدر بنا أن نشير اليها ، وهي ذات اتصال مباشر بما اتينا عليه في اطار البحث في « السلفوية » بصفتها رداً ايديولوجياً على الحركة الشعوبية وعلى الانهيار الحضاري العربي الاسلامي . لقد أومأنا ، فيما سبق ، الى أن الحركات الثورية التي اندلعت على طول مراحل التاريخ الاسلامي الأول والأموي والعباسي كانت قد مثلت رداً على « الشعوبيين » و « العروبويين » النخبويين ، على حد سواء ، وذلك بتوحيدها بين الموقف الاجتماعي الطبقي والآخر القومي (العنصري) . إذ كان من انضوى تحت لوائها ، بقليل أو كثير من الغموض والتشويش ، مخلصاً لانتماآته الطبقية والقومية (العنصرية) ، جموع المحرومين المنبوذين من معظم شعوب الامبراطورية الشاسعة . في ذلك الوضع نفسه كمنت عناصر الابداع (الابتداع) ، عناصر التخطي والتجاوز للواقع المهيمن .

لقد انطلق القرامطة من ان جذر الانسان هو الانسان . ولا يخفف من قيمة ذلك انهم كانوا متأثرين بتصورات دينية قدرية . انهم انطلقوا من مواقف اسلامية ، ولكن بعد أن أخضعوها لعملية تحديث اغنت وأثرت اندفاعتهم الشجاعة . وفي هذا الموقف بالذات ، تجاوزوا « السلفوية » العروبوية النخبوية و « الشعوبية » ، في انكفائهما الى الوراء بحثاً عن الذات . لقد تجاوزوهما ، حيث انطلقوا من تبني المستقبل في ضوء عملية تجاوز اقتصادي واجتماعي وسياسي وايديولوجي للحاضر ، ولكن كذلك من موقع الاستلهام للتراث العربي الاسلامي والفارسي ، بكل ما فيه من قيم محرضة على الخلاص من عالم الحراب .

إن اللحظة الإنسية في مواقف تلك الحركات الثورية تنصهر بتوجه تراثي تاريخي يلوح كالومض في الأفق الداكن . وليس من شك في أن ذلك التوجه

تعارض ، على نحـو بيّن ، مـع « السلفوية » الدينية الوثوقية في اساسهـا السياسي ، « الحـق الالهي » ، وفي ركيزتها الدينية المنطلقة من أن الأسـلاف لم يدعـوا شيئاً للأخلاف . وهي ، تلـك الحركات الثورية ، إذ مثلت ذلـك التعارض ، فإنها الحث على الحرية الانسانية المبدعة ، وعلى أن الاضطهاد والبؤس لا يمثلان وضعية خالدة ، وأخيراً على أن الناس متساوون على الأصعدة المتعددة ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . بكلمـة أخرى ، تلـك الحركات ، التي سنبحث فيها مفصلاً في أجزاء لاحقة من هـذا « المشروع » ، تجاوزت **عمليـاً ونظـرياً** حق الخلافة المقدس ، **الأساس السياسي الحقـوقي** لتلك السلفوية الذي كشفه عثمان بن عفان في قوله الشهير المتعلق بخلافته (وقـد بسطنا القول فيه سابقاً) : « لاانزع قميصاً قمصنيه الله عز وجل وأكرمني به ». كما تجاوزت ، كذلك **عمليـاً ونظرياً ، الركيزة الدينية الايديولوجية للسلفويـة** المشار إليها ، والتي عبر عنها أيضاً عثمان بن عفان (وقـد أتينا عليها سابقاً) : « الا وإني متبع ولست بمبتدع » .

إن لحظـة الابداع (الابتداع) في عمليـة التجاوز المركبة تلك ، اقترنت بالفعل الثوري ، ولم تكن موقفاً مجرداً تأملياً . وهذا ما يثبت ويدعم الموضوعة التي طرحها انجلز حول طبيعة المعارضة الثورية للاقطاعية في العصور الوسطى ، والتي تتحدد بما يلي : « إن المعارضة الثورية للاقطاعية تمتد خـلال كل العصر الوسيط . ولقد ظهرت ، مشروطة بعلاقات العصر ، بصفتها تصوفاً ، والحاداً صريحاً وانتفاضة مسلحة » (١) .

ونحن إن دققنا في الحركات الثورية في التاريخ العـربي الاسلامي ، والتي نعنيها هنـا ، فإننا واجدون انها انطوت على تلـك المواقف الثلاثة مجتمعة أو منفردة . وهي ، بذلك ، انطلقت من رفض المرتكزين الأساسيين لـ « السلفوية » الدينية الوثوقية ، ورفض « السلفوية » العروبوية النخبوية والأخرى الشعوبية.

---

(١) فريدريك انجلز : حـرب الفلاحين الالمـانية (ضمن : ماركس ، انجلز ـ حول الدين ، برلـين ١٩٥٨ ، ص ٧٩) .

فقدمت ، على هذا الطريق ، الحل الذي تمثل، بأساسه وضمن سياقه التاريخي والتراثي ، في أن جـذر الانسان الاجتماعي هـو الانسان الاجتماعي ، وفي أن وجود هـذا الأخير ينهض على أنه مبدع ، فاعل ، محوّل ، وليس على أنه متبع ، سلبي مقرٌ بالأمر الواقـع . هذا مع القول بأن ذلك الموقف ، الذي تمثله تلك الحركات الثورية ، كان يعبق بالأفق التاريخي والتراثي ، اي انه طَرح في سياق تاريخي تراثي .

ولا بـد ، اخيراً ، من الانتهاء الى أن سقوط تلك الحركات الثورية كـان الوجـه الآخر لسقوط اتجـاه الابداع (الابتداع) وإخفاقه في تحقيق مشروعه التاريخي . وهذان ، كلاهما ، اقترنا بسقوط الإرهاصات الراسمالية التجارية ، ومن ثم انحسـار المدينة المركزية ، مـن حيث هي مصهر اقتصادي وسياسي وثقـافي ، وبصلاتها الهرطقية مع الريف (الفلاحين) . فهي ، تلك الحركات ، جسدت الآفاق البعيدة لهذه الارهاصات . علماً انها لم تكن بعيدة عن التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية المدمرة للعلاقة المعقدة ، التي قامت بين الاقطاع وتلك الارهاصات ، والتي جرى الحديث عنها في مكان سابق .

هكذا ، إذن ، اتضحت الابعاد والآفاق التي احتوتها الحـركة الشعوبية والاخـرى العروبوية النخبوية ، والإشكالات السلفوية التي تولدت وتبلورت في سياقها وفي نتائجها . وهذا كلـه يفصح عن مسألة عقدية ، تلك هي أن توظيف « الماضي » في خـدمة حاضر مضطرب أو في طور الاحتضار والانحسار ، أمـر مشروع علـى الصعيد الايديولوجي النفعي (الذرائعي) ، وإن كان في منحـاه السلفوي متعارضاً مع مقتضيات الموقف العـلمي المعرفي .

ثالثـاً ـ

السلفوية : احد مظاهر النمو المترهل في الحركة القومية العربية الحديثة المناهضة للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والاستعماري ، والامبريالي

آ ـ من ((الغـربة)) الى ((الذات)) :

من بؤس الحاضر الى مجـد الماضي القومي

اكتسب النظـر في التاريخ والتراث العربي والبحث فيهما ، منذ القـرن التاسع عشر وحتى الآن ، اهمية مبدئية متعاظمة اتسمت ، ضمن مااتسمت به ، بطـابع قومي واضح قليلاً أو كثـيراً .

فلقـد جثم الحكم العثماني الاقطاعي أربعة قرون على صدر معظم بقـاع الوطن العربي ، مشكلاً بذلك امتداداً طبيعياً للعلاقات الاقطاعية التي سـادت هناك بالأصل . ومن ثم فإن نظام ملكية الارض ظل قائماً على أساس أشكال ثلاثة ، هي : أراضي الدولـة الأميرية واراضي الأوقاف ، واراضي الملكيـة الاقطاعية الخاصة ـ وهي قليلة نسبياً ـ ، واخيراً الاراضي المشاعية ـ وكانت ذات أهمية اجتماعية اقتصادية ثانوية ـ (١) .

من هذا الموقع ، عمل ذلك الحكم على أن يجعل من هذا الوطن منطقة نفوذ خصبة تتحرك في اطار وآفاق الإقطاع العثماني والتركي الطوراني الاجتماعية ، والاقتصادية ، والقومية ، والايديولوجية .

---

(١) انظـر حـول ذلك : لوتسكي ـ تاريخ الاقطار العربية الحديث ، دار التقـدم موسكو ، ص ٩ ـ ١٨ . منير موسى ـ الفكـر العـربي في العصر الحـديث ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٩ ـ ١٢ . عبـد الله حنـا ـ احـوال بلاد الشام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (في مجـلة المعرفـة ، دمشق أيلول ١٩٧٨) .

وكانت هنالك ، في سياق ذلك ، محاولات تتريك واسعة النطاق ، انطلقت من الأجهـزة العثمانية التركية الادارية والثقافية والاجتماعية لفرضها علـى الشعب العربي والشعوب الأخرى الواقعة تحت سيادة الامبراطورية الشاسعة . تلك المحاولات برزت وتبلورت مـع ظهور المشكلة القومية في هذه الامبراطورية ، وذلك في آخر القرن التاسع عشر ومقتبل القرن العشرين . وقبـل ذلك كانت الحملات والغزوات الأجنبية الاقطاعية الدامية التي عباها وقادها التتر ضـد الدولة العـربية القروسطية في القرن الثالث عشر ، وسقطت على اثرها بغـداد العاصمة في أيديهم . وكذلك الحملات المدمّرة التي قادها منذ القـرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر الاقطاع الاوربي ضد تلك الدولة ، وسماها زيفـاً بالحروب « الصليبية » . وقبل ذلك المعارك الثقافية ، واحياناً المسلحة بـين العرب و « الشعوبيين » ، تلك التي امتدت طوال وجود هذه الدولة ، على النحو الذي كنا طرحناه في الفقرة السابقة من هذا الكتاب . واخيراً ــ وهذا له اهمية خاصة بالنسبة للمرحلة الراهنة ــ التدخل الراسمالي الاستعماري والراسمالي الامبريالي الكاسح في أوضاع الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن ، حيث ما تزال ، مثلاً ، اسرائيل قائمة في قلب الوطن العربي ، مثيرة ، مع عوامل اخرى في هذا الوطن وخارجه ، مجموعة من المسوغات التي تبدو مشروطة لطـرح شعار « قومية المعركة » . ان ذلك كلـه عمل ، بصورة مباشرة وغير مباشـرة ، على بلورة وتوجيه جـانب كبير من المسألة الثقافية الايديولوجية لدى العـرب توجيهاً اكسبها طابع مجابهة بين الثقافة العربية من طرف ، وبين الثقافات غـير العربية القائمة في الوطن العربي اثنـاء الحكم العثماني والتركي الطوراني وبعـد ذلك في « العالم الاوربي المتمدين » ، من طرف آخر .

هـذا الوضـع ربما اعـاد الى ذاكرتنا ظاهرة « الشعوبية » القروسطية بجذورها الطبقية . ولكـن مـع الاختلاف في الواقـع ، حيث مثل العثمانيون والاتراك الطورانيون هنـا القوة المهيمنة ، بينما شـكل العرب احـد الأطراف المضطهَدة في الامبراطورية العثمانية الاقطاعية .

إن اكتساب المجابهة الثقافية العـربية ذلك الطابع ، تأتى عن كـون تلك

الغزوات والتدخلات حملت في طياتها ، احياناً ، إتجاه الابادة الشاملة للعرب ، واحياناً اخرى اتجاه تحديهم ، **من حيث هم كذلك** . ولا شك انه في مثل ذلك الوضع من الصدامات الحربية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية ، يصعب علينا اشد الصعوبة ، بل يستحيل ان نفهم وان نحيط بدوافعها ودلالاتها الفعلية ، اذا لم نضع نصب اعيننا الطابع الطبقي للقوى السياسية والعسكرية التي عبأت تلك الصدامات ضد الشعب العربي في المراحل المعنية (وقد كان اعزل ومتخلفاً ومبعثراً باستثناء المرحلة التي امتدت من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ، على الأقل وبمعنى محدد) .

هكذا يتضح ان مجموع تلك الأحداث اسهم في اثارة وابراز الشعور الجمعي المشترك لدى العرب ، وذلك عبر توطيد قناعة علمية ، ونظرية الى حد ما ، ممتزجة بمشاعر وقناعات دينية اسلامية ، بأنهم ، بصفتهم عرباً ، مهددون على الدوام من قبل « القوى الخارجية الدخيلة » .

وعلينا ان نشير هنا الى ان الالحاح على الاطار القومي العربي ، الذي كثيراً ما شابته مواقف دينية اسلامية ، كان وما يزال ، باعتبار رئيسي محدد ، مشروعاً . ومشروعيته هذه كمنت وتكمن في ان تلك المجابهة العربية شغلت وتشغل **حيزاً** رئيسياً من الوعي الذاتي (الاجتماعي) للانسان العربي . نقول « حيزاً رئيسياً » ، لان هذا **الوعي** ليس هو ، في حقيقة الأمر ، حصيلة **الوجود** القومي فحسب ، وانما كذلك وبشكل رئيسي ضروري حصيلة الوجود الطبقي واشكالاخرى من الوجود الانساني(مثل العائلي والفئوي ، وكذلك العشائري).

ونحن اذ نقول ببروز الجانب القومي اكثر من الجانب الطبقي **في الوعي** الذاتي العربي ، ضمن الظروف الاجتماعية والتاريخية العينية التي اتينا على ذكرها ، فانما نشير الى الواقع لتالي . ذلك هو ان التناقض الطبقي في الوطن العربي على مدى المراحل التي حددناها فوق ، وعبر جملة من العوامل الموضوعية والذاتية ، قد تحرك الى جانب ــ واحياناً خلف ــ التناقض القومي بين العرب واولئك الذين عملوا على اذلال البقعة العربية اجتماعيا واقتصاديا وقومياً وثقافياً .

بيد ان ما ينبغي الاشارة اليه والتأكيد عليه هنا ، لكي لا نقـع في تشوش مصطلحي او في مزالق التشكيكية اللاادرية ، هو :

اولاً ــ ان التناقض الطبقي ظـل قائماً بهذه الصيغة او بتلك **في مجمـوع** حلقات التاريخ العربي الطبقي ، بما في ذلك الحلقات التي نضعها نصب أعيننا ، اي المستهدفة في هـذا « المشروع » . ولقد افصح ذلك التناقض عـن نفسه بأشكال من الصراع الطبقي ، خفية احياناً وواضحة احياناً اخرى .

ثانياً ــ ان التحليل النظري ، المنطلق من المادية الجدلية التاريخية ومـن الجدلية التاريخية التراثية (وهي النظرية التي نعمل على طرحها في هذا المؤلف والتي تمثل امتداداً منطقياً وتاريخياً وتراثياً لتلك المـادية على صعيد القضية التراثية) ، يثبت قدرته **الأولية اليقظـة** على وضـع الظاهرة القومية ومجمـل الظواهر الأخرى في المجتمع العربي في موقعها من الوجود الاجتماعي ومن البحث العلمي . فهـو يتيح لنـا استقصاء موقـع تلك الظاهرة في سياقيها التاريخي والتراثي ، وبالتالي تسديد دلالتها التاريخية والتراثية . كما يضع أيدينـا على العلائق والجسور « الخفية » احياناً ، بينها من طرف وبين البنـاء الاجتماعي الحضاري عموماً من طرف آخر ، ذلك الذي احاط بها واستنبتها وولدها .

في ضوء تينك الملاحظتين يتاح لنـا القول بأن شرائح متعددة وواسعة مـن المثقفين العرب ، المتحدرين من طبقات اجتماعية متعددة والذين اخـذوا يعيشون مراحل التقهقر والانحطاط والتجزئة والتخلف في الوطن ، كانوا بفعـل طبيعـة المجابهة القومية الواعية كثيرا او قليلا في اذهانهم مـع الغزاة الاعداء ، يحسون ضرورة الانكفاء الى تاريخهم ، ليستمدوا منه سلاحا ماضياً يوظفونه باتجـاه توطيد الانكفاء والاطمئنان الذاتيين . ذلك ان مسـاءلة واقعهم جعلتهم يقنعون بأنه واقع اصم . ومن ثم ، فان تحركهم اذا اريد له ان يكون ذا جدوى ، فعليهم أن يعودوا الى « ما قبـله » . اذ مثل هذا الموقف قادر على ارغام ذلك الواقـع على الضمور ، ان لم يكن التهافت . ولهذا كانت محاولات أولئك الغزاة المتكررة تجريد العرب من قدراتهم ومطامحهم الاجتماعية التاريخية التقدمية ، تخلـق

ـ وما تزال ـ لدى المثقفين المشار اليهم الارادة والطموح للبحث عن موطن أمان وقــوة وتماسك .

هاهنا يتحــول التاريخ (الماضي) القومي **المجيــد** الى حاضر يراد لــه ان يكون بنفس الحيوية والعنفوان ، اللذين انطوى عليهما ذلك التاريخ : فاللحظــة الماضية المبدعــة تدمج باللحظة الراهنة البائسـة ، لينشأ عن ذلـك وعي ذاتي قومي ، ناهض باتجاه الأمام ، ولكن عبر الماضي . كما فيه احساس بالحسرة والحرمان ، والغربة والفجيعة تجاه الواقع المعاش ، بقدر ما فيه ارهاصات أولى للملمة وللتماسك الذاتي الفعال باتجاه الرد علــى العوامل الخارجية المهددة ، وفي سبيل بنــاء ، او على الاقل ، اقتراح بعض معالم « المستقبل » .

وعلى هذا النحو ، ينسحب الماضي « المجيد » على الحاضر والمستقبل ، بشكل يستجلب فيه ذلك الماضي . اما الهدف من هذا فهو خلع معانيه وآفاقه على ذينك الأخيرين ، اللذين يفقدان ، في هــذا النطاق ، شخصيتهما وقدرتهما الذاتية على التحرك . ذلك يعني اننا ، هنا ، نمثل وجهــاً لوجه أمــام موقف ماضوي ، يرى في الماضي نقطة **الانطلاق ، والارتكاز ، والمنتهى** .

في تلك الارهاصات الاولى لتكون المعــالم الرئيسية للوعي الذاتي ، بوجهه القومي الناهض والمدعو الى حل الاشكالات المتحدرة من الحاضر الراهن ومن هموم المستقبل ، علينا ان نكتشف الاغوار والابعاد الرئيسية لـ « السلفوية » ، في صيغتها القومية المحددة فــوق .

ان ذلك الوعي الذاتي القومي يجسد ، تاريخياً وتراثياً ، أحــد اشكال **النمــو** في حركة المجابهة العربية ضد التدخل الأجنبي ، الاقطاعي والاستعماري ، والامبريالي ، وإن كان شكلاً مترهلاً وذا آفــاق ضحلة . كما يمثل ـ وهــذا امر على غــاية الأهمية ـ احد اشكال **التعبير** عن ذلــك النمو . واذا استعدنا في اذهاننا ما قلناه من ان الهجوم « الشنعوبي » على العــرب في صيغته الشوفينية المتطرفة ، جعل هــؤلاء ينكفئون الى الماضي بحثاً عن اسلحة يوجدونها ضد ذلك الهجوم ، وجــدنا ان المثقفين العرب من تلك المرحلة كان من السهل عليهــم ان

يتصدوا لهـذا الأخير . فهم قـد اسهموا ، في ذلك الحين وفي الخط العـام ، في بنـاء الحضارة الانسانية التقدمية اسهاماً عميقـاً ومرموقاً . وانطلقـوا ، بالرغم من الالتباسات والاشكالات الطبقية والقومية والسياسية والثقافية آنذاك، من مواقع القوة الحضارية . وبتعبير آخر ، كانوا ما يزالون يعيشون مرحـلة الازدهار الحضاري العـام ، أو كانوا على الأقل قريبي العهد من هذه المرحلة . ولذلك ، فانهم لم يعانوا من عقد واحراجات ومركبات نقص بسبب التأثر بالفكر اليوناني والفارسي والهنـدي وغيره .

ولن نكون بعيدين عن الصواب ، اذا رأينا في الجاحظ (في بيانه وتبيينه) ، والهمذاني (في ابحاثه عن العرب القدامى وحضارتهم) ، وابن رشد ، رغم تأخره الزمني (في وجهة نظره حول العلاقة بين الثقافة المحلية الخاصة والعالمية العامة ، كما طرحهـا في بحثه الشهير « فصل المقـال ») ، شخصيات ثقـافية محدّدة ومميزة لتلك المرحلة العربية . ولقد كانت عملية استحضار « المجـد العـربي التليد » ، الذي تمثل بالمرحلة « الجاهلية » وبالاخرى الأموية ، وربما كذلـك بالحلقة الأولى من المرحلة العباسية (وقد برزت هذه الحلقة سياسياً خصوصاً في اطار الصراع بين الأمين والمأمون) ، اقـول ، كانت عملية الاستحضار تلك ، وقـد شهدنا عنفها بشكل خاص في كتابات الهمذاني التاريخية ، مشروعة بمعنى معين . ولكنها سقطت ، ضمن تلك الظروف وبحكم المنطـق الداخلي للمسألة ، في « السلفوية » : ان العودة الى السلف الصالح ، الى « العصر الذهبي » ، ذلك الذي رفـع أعمدته الآباء والأجداد الأقدمون ، هي الفكرة الايديولوجية المتغلبـة على تفكير المثقفين العرب آنذاك ، أولئك الذين تحركوا في اطار العلاقة المعقـدة بين مظاهر الاقطاع والراسمالية التجارية ، التي عرضنا لهـا سابقاً . بيـد أن الأمـر لم يكتسب بعـداً مأساوياً بليغـاً . ذلك لأن أولئك ما زالوا ، كما ذكرنا سابقاً ، حتى ذلك الحين قريبي العهد من البنـاء الحضاري العربي ، هذا الذي لم يكن هـو نفسه قـد تصدع بعد . اما في المرحلة التالية فإن الاشكالية تبرز بصورة جديدة ، صورة تكونت في اطار اندحار وانحسار الارهاصات الراسمالية التجارية ، وهيمنة العلاقات الاقطاعية المنزلية (وقد تكلمنا فيما سبق كفـاية

على ذلك . هاهنا يكون « المجـد العربي التليد » قـد أصبح جزءاً من التـاريخ (الماضي) ، ويكون الاقطاعيون الغزاة ـ بمثابة خلفية لذلك ـ قـد استقروا في الوطـن العـربي .

مع ذلك التحول الطبقي والقومي وأوجهه الايديولوجية ، تكتسب العلاقـة بين الثقافة القومية الخاصة والثقافة العالمية العامة ، بين « النحن » و « الغير »، صيغة جـديدة ، تقـوم على عـدم التكافؤ ، والتقليد ، والتبعية . ذلـك لأن « النحن » أصبح خاضعاً اكثر ما يكون الخضوع لـ « الغير » ، هذا الذي غـدا سيد الموقف ، بلا منازع ، مع احتلال العثمانيين للوطن العربي . ولكن دون أن يغيب عنـا أن هـذا « الخضوع » نفسه استمد امكاناته ومقوماته وآفاقـه ، **من حيث الأساس** ، من البناء الداخلي لذلك « النحن » .

ان الموقف السلفوي لـ « النحن » يبرز ، كذلك ، هنا ، ولكن من خـلال وعبْر « الغـير » على النحو المبيّن اعلاه . فهذا الأخير ، الممثل بالسلطة العثمانية الاقطاعية بقواعدها الطبقية وبجوانبها السياسية والايديولوجية (الدينية) ، بما في ذلـك السمات الاخلاقية والعاطفية ، كان المكمـل والمتمم والوريث الشرعي للعلاقات الاقطاعية العربية المحلية . ولذلك فإن تحديد معـالم وآفـاق الموقف التراثي لذلك « النحن » ، أي للشعب العربي ، أصبح بيد تلك العلاقات المتوَّجة بالاقطاعي الاعظم ، السلطان . وجدير بالذكر ان هـذه المرحلة المترعة باللوعـة والحسرة والشعور بالغـربة ، هي التي يكتشف ابن خلـدون أحـد جوانبها الرئيسية ، حين يعلن في « مقدمته » أن « المغلوب مولع أبداً بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده » (١) .

وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو انه في هذه المرحلة لم يبرز الموقف القومي ، بقـدر ما برز الموقف الديني . وهذا أمر مفهوم وواضح . فالسلطة العثمانية الاقطاعية ، التي رسخت أركانها اكثر فأكثر وعلى مدى زمني طويل في نطـاق البلدان العربية ، الحت على رعـاية الموقف **الـديني** الوثوقي الحاحـاً مبدئيـاً مشدداً ، وذلك حتى اندلاع الحركة الليبرالية التي قادتهـا جمعية الاتحـاد والترقي ضد السلطنة . وقد أخذ هذا الاتجاه الليبرالي الجديد يتبع موقفـاً

(١) ابن خـلدون : المقـدمة ـ نفس المعطيات سـابقا ، ص ١٤٧ .

قومويـاً تجـاه العرب ، يرتكز الى بلورة وابراز القومية الطورانية من طـرف ، والى مناهضـة القوميات الأخرى ، والعربية منها ، من طرف آخر . وهـذا تمثل بمحاولة « تتريك » العـرب .

ولقـد اسهم ذلـك ، في حلقته الأولى الدينية والى حـد اساسي ، في استئصال امكانية نشوء « نزوع سـلفوي » ذي افـق قومي ، او اقصائها الى الخلف ، في أقـل تقدير ، وفي إحلال « سلفوية دينية وثوقية » . ولكننا حيث نأخـذ بالحسبان ذلك التحول في المواقـع الذي انطلق من « النزوع السلفوي الديني » الى « نزوع سلفوي قومي » ، فانه لا يسعنا أن نصل الى القول بانتفاء وجـود علاقة بينهما . فالعلاقة بين هذين الشكلين السلفويين تغدو ، من موقـع السياق الذي نشأتا وتبلورتا فيه ، واضحة .

تلك العلاقة تقوم بينهما ، على الاقل ، في نقطة واحدة ، هي انهما يلحان على « الماضي المجيد التليد » . ولا يهمنا هنا أن يكون هـذا الأخير ذا نسيج قـومي او ديني . و « الانكفاء » الى الماضي (الماضوية) ، هو الذي يجمع بين الطرفين . اما إذا وضعنا كلاً منهما في موقعه الذاتي التاريخي والتراثي ، فإننا ، حالئذٍ ، نكتشف اختلافاً عميقا بينهما . فـ « السلفوية القومية ـ العنصرية » في العصـر الوسيط نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض والازدهار الحضاري ، ذلك الـذي كان تجسيداً للصراع الاجتماعي الطبقي والقومي والذي دارت رحاه بين اقطاعيي ذلك المجتمع (وكان للاقطاع العربي اليد العليا فيه) . اما « السلفوية الدينية » الوثوقية فقـد عبرت ـ في الوضعية **العـامة** الاجمالية ـ عن الطموح الى الوقوف في وجه ذلك النهوض والازدهار وعن التحول الى علاقات اقطاعية مهيمنة ، دون أن يوجـد من حولها منغصات وكوابح من نمط اجتماعي اقتصادي آخـر ، على الاقل حتى القرن التاسع عشر .

ولكن ما ينبغي أن يلحّ عليه هنا ، هو ان محاولات الصهر الطورانية للعرب ولغيرهم من شعوب السلطنة ، واجهت ، منذ ظهورها ، مقاومة عربية أخـذت في التعاظم ، وإن ظلت تتحرك في نطـاق ضيق ، هو نطاق المثقفين والسياسيين المستنيرين . في هـذا الأخير انبثقت المعـالم الأولى لـ « السلفوية » القومية في العصر الحـديث .

ب ـ « اليقظة العربية الحديثة » : قصور واصلاحية وهجانة

مع بلوغنا حدود تلك المسائل ، نجد انفسنا مدعوّين للتعرض ، على نحو دقيق ما أمكن ، للخلفية الاجتماعية والايديولوجية للنزعة التي نحن في صدد البحث فيها . وربما كان من الضروري أن نشير الى أن هنالك نقاطاً مشتركة بين هذه الخلفية ، وبين تلك التي تخص الدعوة الحديثة الى العودة للأصول الدينية الاولى عودة وثوقية معتقدية . بل أكثر من ذلك . فالنقاط المشتركة المشار اليها توجد ، أيضاً ، بين تلك الخلفية من طرف ، والخلفيات الاجتماعية والايديولوجية لما اصطلحنا على تسميته بـ «العصروية» و«التلفيقوية» و « التحييدوية » من طرف آخر . في سبيل الوصول الى وضوح حول المسألة المطروحة هنا ، نرى انه من اللازب الاشارة الى أن ما يسمى عادة بـ « النهضة او اليقظة العربية الحديثة » ينبغي وضعه في سياقه من التحرك الاجتماعي العربي الحديث، وذلك لكي تتضح ابعاده وآفاقه وحدوده التاريخية الاجتماعية. فلقد كانت تلك النهضة (و اليقظة) ، في حقيقة الأمر ، نهضة الفصائل البورجوازية العربية الوليدة ، ضمن حدود ضحلة لم تتح لها امكانية التحرك عمقاً وشمولاً .

ان توقيت نشوء وانطلاق تلك النهضة كان **متطابقاً** ، بالخط العام ، مع توقيت نشوء وانطلاق ظاهرة جديدة في العالم الاوربي الراسمالي . هي ظاهرة كان لها ، وما يزال الى حد ملحوظ ، تأثير مدمّر على معالم وآفاق النهضة تلك ، وعلى أوضاع بلدان أخرى من « العالم الثالث » ، أو حتى من العالم الاوربي الرأسمالي الذي لم يكن ، حتى ذلك الحين ، قد بلغ درجة عالية من الانتاج الراسمالي . تلك الظاهرة هي الامبريالية . وقد كان للتحولات التي طرأت على المجتمعات البورجوازية الاوربية ، التي وضحت وتبلورت معالمها

الرئيسية انطلاقاً من القرن السادس عشر (في الربع الأخير من هذا القرن حدثت الثورة البورجوازية في هولاندا (١)) ، وتطورت حتى أواخر القرن التاسع عشر ، أثر عميق في البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، والتقنية العلمية والقومية والايديولوجية لتلك المجتمعات .

فهذه المجتمعات استطاعت خلال تلك الفترة الزمنية المتسعة أن تحقق ثلاث مهمات رئيسية ، هي الثورة الاجتماعية الاقتصادية ، بما في ذلك الثورة الصناعية الأولى ، والوحدة القومية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ضمن الحدود البورجوازية . لقد سقطت علاقات الانتاج الاقطاعية القنّية لتحل محلها علاقات أكثر تقدماً ، هي علاقات الانتاج الراسمالية . وانطلق ، في أثر ذلك ، تحول شامل وعميق على صعيد قوى الانتاج . فتمت الثورة الصناعية الأولى (بدءاً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر في انكلترا أولاً ، وبعد ذلك في بلدان أوربا الراسمالية) بكل ما حملته من قدرات انقلابية جبارة . وكذلك تحققت لتلك المجتمعات وحدتها القومية ، كما شاهدناه مثلاً في ايطاليا والمانيا .

اما الانجاز الأساسي الثالث ، وهو الثورة الثقافية الايديولوجية ، فقد شغل حيزاً مرموقاً من نشاط مفكري الطبقات البورجوازية الناهضة . فهؤلاء اخضعوا الترسانة الايديولوجية الاقطاعية الرثّة والمكابرة لنقد عميق مدمر ، في اطار الفهم الطبقي للمسألة . كما أنهم ، خلال ذلك وفي نتيجته ، طرحوا البديل ، ممثلاً بالفكر الجديد الفلسفي والسياسي الاجتماعي والعلمي والأخلاقي والجمالي . وقد تميز هذا الفكر ، في حينه وبصورة مجملة ، بكونه مادياً ميكانيكياً في مجال الظاهرات الطبيعية ، ومثاليا في الحقل الاجتماعي الانساني .

إلا انه بالرغم من الرؤية المثالية تلك ، فقد اخذ في التكون انموذج جديد للانسان ، هو الانسان البورجوازي الفعال والمتفائل والطامح الى اخضاع العالم لسيطرته ولآفاق واحتياجات القضايا التي شرع يطرحها في المجتمع

---

(١) T. I. Oiserman : Zur Geschichte der Vormarxschen Philosophie, Berlin 1960, S. 33.

الجـديد ، متكئاً في ذلك على العقــل السئّال وعلى التبجيل للانسان عمومــاً وبوصفه قيمة مجـردة .

وقـد برزت في تلك المرحلة ، مرحلة التمهيد لذلك المجتمع وطرح ابعــاده الاولى (وهي التي تحددت بمصطلحRenaissence)وفي مراحل اخرى لاحقــه ، شخصيات كبـيرة ، ما زالت أصداء كفاحها الفكري تعيش في عالمنــا المعاصر ، شخصيات من طـراز فرنسيس بيكـون وفولتير وروسو وديدرو وهولبــاخ وهيلفتيوس . فهؤلاء وآخرون عديدون اسهموا في تسليط سهام الإدانة النهّاشة للترسانة الايديولوجية الاقطاعية وفي بناء ترسانة جديدة ، يحتل فيها الانسان « الحـر » بـ « عقــله » و « شكه المنهجي » واستشرافه آفاق المستقبل ، المكان المركزي الأكثر « تطـوراً » . وهــذا يشير الى أن الثورة البورجوازية طرحت نفسهــا ، علـى صعيد المسألة الثقافية الايديولوجية ، في صيغــة موضوعتين متشابكتين ، هما نزعة إنسية وفلسفة مادية ميكانيكية .

ومع الاشارة **المنهجيــة** الضرورية الى اننــا ، هنــا ، **لا نـرى** في المسائل والمشكلات الاوربية الرأسمالية انموذجا ينطلق منه لفهم المسائل والمشكلات التي نشأت في اطار التطور البورجوازي العربي ، وان كنا لا نشك في انها تنطوي على **دلالــة** تاريخية وراهنة هــامة بالنسبة الى مقومات وآفاق هــذا التطور ، فإن التساؤل التالي يقــدم نفسه ببروز : ما هي المهمات التي طرحت أمام « النهضة العربية الحديثة » ، وهل استطاعت هذه انجازها ؟

في الحقيقــة ، من الصعوبة بمــكان أن نطــلق على تلــك النهضة نعت « البورجوازية » ، **بقــدر** ما هو صعب كذلك ان ننفيه عنها . لمــاذا ؟ لقد اخذت « النهضة » هــذه في التكوّن والتبلور ــ نسبياً ــ في وقت تميز باندلاع موجــة من الانتفاضات والتمردات ضــد العلاقــات الاقطاعية العثمانية (وامتداداتها العربية) . فاستهدف هــذا الوضع التحرر القومي وتقدما اجتماعيا ، أي اقامة مجتمع عصري موحــد .

هاهنا يتعين علينــا أن نشير الى بعض المسائل ، التي تلقي ضوءاً ساطعاً

على مضمون وابعـاد « النهضة العربية الحديثة » :

١ً ــ في الوقت الـذي كافح « العـرب » من اجـل انسلاخهم عن جسم الامبراطورية العثمانية المتفسخة (الرجل المريض) ، كانوا عوماً ، منضوين في اطـار سياسي واحد ــ وان لم يكن الاطـار الاداري موحداً ــ ، الا وهو تلـك الامبراطورية . ان هذا الوضع الطريف اسهم ، الى حدٍ ملحوظ ، في توحيـد الكفاح العـربي ذاك ، وفي طرحه على مستوىً أكثر شمولاً ، ان كان في سورية او في مصر أو لبنان الخ . . . وفي هذا الواقع العربي نكتشف اللحظة القومية مـن ذلك الكفـاح .

٢ً ــ الكفـاح العربي ذاك سوف يبقى مستغلقاً علينا ، اذا لم نحلله الى عناصره الطبقية الرئيسية . من هم ، اذن ، أولئك « العرب » الذين شاركوا في التصدي للوجود الاقطاعي العثماني ؟ ان القوى الطبقية التي قادت ذلك الكفاح ، تكونت ، في الأساس ، من كل الطبقات الاجتماعية آنذاك . مـع التأكيد طبعـاً على ان شرائح كبيرة او صغيرة من بعض هـذه الأخيرة (الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا) ، تواطات مع ذلك الوجود الاقطاعي . بل ربما يمكن القول بأنها تحولت الى جـزء صميمي منـه .

فبـدءاً بفئات من ارباب الاقطـاعِ الزراعي والعقاري ، مروراً بأصحاب المشاريع الصناعية الكبيرة والمتوسطة والصغيرة ، وانتهاءً بالحرفيين الصغار ، كل هؤلاء جميعاً ، متحدين أحياناً ومبعثرين احياناً اخرى ، كوّنوا قوى الكفاح العـربي التي ركزت أكثر فأكثر ، وفي الريف أولاً ثم في الريف والمدينة معـاً ، انتقاداتها وهجماتها ضد العثمانيين الاقطاعيين . من ذلك مثلاً انتفاضة الحرفيين الكبرى في دمشق عـام ١٧٩٨ (١) .

هذا العـداء الطبقي بين هؤلاء واولئك ، وجد ــ على نحو خاص في المراحل الأخيرة للامبراطورية العثمانية ــ في القضية القومية المواجهَة بمحاولات التتريك

(١) انظـر : Geschichte der Araber ، مجموعة مـن المؤلفـين ، برلـين ١٩٧١ ، الجـزء الثـاني ص ٣٠٨ .

الحثيثة للعرب من قبل الليبراليين القومويين ، اطاراً جامعاً عزز من وحدة تلك القوى العربية .

ولكن تلك الوحدة القومية النسبية ـ المنطلقة من ضرورات تحول التناقض الطبقي الأساسي الى ثانوي تجاه الهجمات الطورانية ، وكذلك تجاه القيود الاقطاعية العثمانية التي ضيقت على ارهاصات النمو الاقتصادي البورجوازي العربي ـ واجهت كابحاً عنيداً ، تجسد بما سمي آنذاك بـ « الرابطة الدينية الاسلامية » . فباسم هذه الرابطة ، عملت أطراف التواطؤ العربي العثماني على زعزعة العداء القومي (والطبقي) للاقطاع العثماني « الديني » ، وعلى تكريس وحدة الأمة الاسلامية » . ومن ثم ، كان على هذه الاخيرة ، بلسان معظم المدافعين عنها ، أن تقدم المسوغات لاضطهاد طبقي وقومي (وكذلك ديني طائفي ـ بين المسلمين والمسيحيين ، وبين المسلمين والأقليات الدينية آنذاك) .

والجدير بالانتباه ، في ذلك الحال ، هو ان الاقطاعيين العرب قد شاركوا ، بشرائح كبيرة منهم وكما أشرنا من قبل ، في الكفاح ضد الوجود العثماني طبقياً وقومياً . هذه المشاركة خلقت ارضاً خصبة . اشتبكت وتداخلت عليها مطامح هذا الاقطاع بمطامح البورجوازية ، مما عقد ولغم حتى الحد الأقصى عملية ولادة هذه الطبقة الأخيرة .

٣ ـ مع انحسار مرحلتي الصعود والمنافسة الاقتصادية الحرة ، بايديولوجيتهما الليبرالية ، في المجتمعات الاوربية الرأسمالية المتطورة ، تتقدم هذه الأخيرة بخطى جبارة باتجاه مرحلتها النهائية ، مرحلة الأمبريالية . ومن المعروف أن لينين في كتابه « الامبريالية ، أعلى مراحل الرأسمالية » بحث فيها على نحو استطاع فيه أن يكتشف هذه الظاهرة بقوانينها الأساسية وبدلالاتها المتصلة بالعمل السياسي المناهض لها (١) .

---

(١) كتب لينين (الجزء ٢٤ من « المؤلفات » ص ٤٢١ ـ الطبعة الروسية) ما يلي :
« وصلت الرأسمالية العالمية ، في الوقت الحاضر ، منذ بداية القرن العشرين تقريباً ، الى مرحلة الامبريالية . والامبريالية ، أو عصر الرأسمال المالي ، هي الاقتصاد الرأسمالي الذي تطور الى



هاهنا نجد أنفسنا أمام ضرورة الاحاطة المعمقة بمنعكسات وذيول تلك الظاهرة (الامبريالية) في الوطن العربي :

لقد انفصل هذا الوطن عن « الرجل المريض » الاقطاعي ، ليجد نفسه من جديد خاضعاً وتابعاً لسيد آخر . والعنصر المثير في هذا التحول يتحدر من واقعين اثنين رئيسيين . أولهما يكمن في أن ذلك السيد الجديد من نوع خطر قاتل . فهو مسلح بأكثر منجزات التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي والعسكري والايديولوجي تطوراً وشراسة . اما الواقع الآخر ، ولا يقل خطورة عن الأول ، فهو أن الوطن العربي لم يعد ، في سياق ذلك التحول ، يشكل بنياناً واحداً منضوياً تحت اطار اجتماعي واقتصادي وسياسي وايديولوجي واحد إجمالا ، كما كان الأمر إبان المرحلة العثمانية الاقطاعية المركزية ، بايديولوجيتها الدينية . ذلك لأنه جرى اقتسامه بين الدول الامبريالية الغازية ؛ مثل فرنسا وانكلترا وايطاليا .

فبالرغم من أن العلاقات الاجتماعية الانتاجية للمجتمع العثماني كانت اقطاعية في أساسها ، فان شروط الكفاح العربي القومي والاجتماعي الطبقي الموحد نسبياً ، توافرت ضمنها أكثر بكثير من شروطه في المرحلة التالية ، مرحلة الغزو الامبريالي . إذ في هذه الأخيرة ، دخلت الأقطار العربية منحى جديدا في تحركها على صعيد الواقع والفكر القومي والاجتماعي الطبقي . هذا المنحى تحدد بكونه **غير موحد ، وغير متناسق ، وغير متساو** في نطاق تلك الاقطار المتعددة والمجزاة والمبعثرة .

هكذا تبدو الظروف ، التي استنبتت ورافقت نشوء وتبلور « النهضة العربية الحديثة » ، معقدة أشد التعقيد ، متشابكة أشد التشابك . فتداخل



حد كبير بحيث اصبحت فيه اتحادات الراسماليين الاحتكارية ، السانديكات ، والكارتيلات ، صاحبة الدور الحاسم . واندمج راس المال المصرفي ، المتركز تركيزاً هائلاً ، مع راس المال الصناعي ، وتدفق تصدير راس المال الى البلدان الاخرى تدفقاً هائلا ، وجرى تقسيم العالم كله سياسياً بين أغنى العالم ، وبدأ تقسيم العالم اقتصاديا بين التروستات العالمية » .

الاقطاع فيها وتداخلها فيه ، جعلها عاجزة امـام الغزو الامبريالي المسلح بابرز منجزات الحضارة الراسمالية .

إن ذلك الواقع نفسه هو الذي أتاح لقوى هذا الغزو ان تعقد تواطؤاً ـ فيه من عناصر **القسر** كما فيه من عناصر **الطوعيـة** ـ بينها وبين القـوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليـا . اما ذلك فكان بهدف قمع تلك النهضة بآفاقها البورجوازية الطامحة الى التميز والاستقلال عن الاقطاع وعن الامبريالية (وقد كانت الشرائح المتوسطة من البورجوازية هي التي احتوت ، موضوعياً ، هـذه الآفـاق) .

وفي الحين الذي برزت فيه معـالم ذلك التواطـؤ الامبريالي ـ الاقطاعي البورجوازي ، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية ، حاملة لواء « النهضـة العربية الحديثة » ، تساقط متهافتة مستسلمة له ، ومتحولة ، بوتائر وباشكال مختلفة ، الى **وسـيط** تجاري ، يسوّق في الوطن العربي ما تسمح به الامكانات الممنوحة له بوصفه حلقة مكمّلة للاقتصاد الامبريالي العالمي .

إن تحول تلك الطبقة الى وسيط ، أو لنقل بصيغة حـادة ، الى سمسار ، سلبها الامكانية بالحـد **الأدنى** لانجـاز المهمات الرئيسية التي كان عليهـا ، من حيث هي طبقة اجتماعية جديدة ، ان تنجزها فعلاً . ان **قصورهـا** عـن تحقيق ذلك تحـول الى خصيصة حاسمة في شخصيتها ، بما في ذلـك وعيهـا الذاتي الاجتماعي : فلا ثورة اجتماعية ـ بما في ذلك ثورة صناعية ـ ، ولا وحدة وطنية وقومية عربية ، ولا تحويلاً ثقافياً ايديولوجيا .

لقـد ظلت تلك المهمات قابعة في حدود الكمون . وهذا يعني أن تلك الطبقة ظلت طبقة بورجوازية في ذاتهـا ، ولم تتحول **الى** طبقة لذاتهـا ، اذا جـاز لنـا ان نستخدم هـذا التعبير من رائدي الماركسية . وهـذا ما جعلها تنطوي على خصيصة أخرى حاسمة في شخصيتها ، تلك هي **اصلاحيتهـا** .

ثم ، لنلاحظ وجهاً آخر للمسالة على غـاية الأهمية والخطورة ، ذلك هو تشكل وتبلور الطبقـة البورجوازية العربية بصورة **هجينة** ، وغـير متماسكة .

وفي ذلك تكمن خصيصتها الثالثة . إذ أن التواطؤ ، الذي أشرنا اليه ، افقدها بطبيعة الحال ــ وهي التي أخذت في التكون ، بالأصل ، في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية ــ امكانية اكتساب شخصية متميزة من شخصية الاقطاع. وليس في هذا الأمر ما يدعو الى الدهشة والتساؤل . ذلك لأنها نشأت في ظلال « الآخرين » ، وتحت هيمنتهم .

لقد أشار كارل ماركس مرة الى أن الطبقة البورجوازية الالمانية الصاعدة **فكرت** في السياسة ما قد **فعلته** طبقات اخرى ، وبطليعتها الطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة صعودها ، في « الواقع الحي »(١) . ومع الاشارة الى اختلاف الوضعية الطبقية الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية لدى كلتا الطبقتين ، يمكننا القول أن الطبقة البورجوازية العربية لم تحقق شيئاً رئيسياً حاسماً **لا على صعيد الفكر ولا على صعيد الواقع** . هذا يعني ، بتعبير آخر ، ان تلك الطبقة قد ظلت ، نتيجة ذلك كله ، خارج نطاق الثورة . وبسبب من هذا ، بالذات ، يفتقد مصطلح « الثورة العربية » ، الذي برز على لسان مجموعة من الكتاب القومويين ، دلالته الاقتصادية والاجتماعية والقومية والايديولوجية . إنه يغدو ، حالئذ ، ووفق هذا السياق ، واحداً من الطموحات الوهمية التي استنبتها الواقع القاصر ، والاصلاحي ، والهجين لفصائل البورجوازية العربية . وهذا يشير بدوره ، الى أن ذلك المصطلح وامثاله عمقوا ابهامية النظر البورجوازي العربي ، واضافوا ، من ثم وعلى الصعيد الايديولوجي ، وجهاً جديداً للاشكالية المطروحة (٢) .

ومن الضروري الاضافة بأن موقف ووضع الطبقة هذه لم يتحدرا من

---

(١) انظر : ماركس ــ انجلز ، الاعمال ، المجلد الاول ، برلين دار نشر ديتس ١٩٦١ . ص ٣٨٥ ــ ٣٨٦ .

(٢) سنواجه هذه القضية مرة اخرى في القسم الثالث من هذا الكتاب ، وذلك عبر تحديد العلاقة بين امرين سنناقشهما ، وهما « حركة التحرر العربي » و « الثورة العربية الاشتراكية » . إذ أننا استعضنا عن مصطلحي « النهضة العربية الحديثة » و « الثورة العربية الحديثة » بـ « حركة التحرر العربي » .

جذور ذلك التواطؤ فحسب . هنالك عامل آخر تكوّن في إطـار هذا التواطـؤ ومناهضته ، الا وهو نشوء وتبلور وتطور موقف رفض جماهيري عربي لتلـك الطبقة ، بمؤسـساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . فحـدة وقسوة التواطؤ ذاك ، جعل هذه الجماهير تبتعد اكثر فأكثر عنها ، فاقدة على هـذا الطريق ، كل امل في ان تقـدم (اي الطبقة البورجوازية) اليها انجازات حضارية ملحوظـة .

ولقـد عمق هـذا الواقع الشقة بين الطرفين ، موحداً ، بشكل عميـق وواسع ومن حيث التوجه المستقبلي ، بين الفصائل العليا من تلك الطبقة وبين الامبريالية ، وان كان عبّر كثير او قليل من مظاهر « الحرَدْ والحرونة » تبديها تلك احياناً تجـاه هـذه . كما ادى ذلك الى ان تنسحب الجماهير الكادحـة (عمالاً وفلاحين فقراء وفصائل من البورجوازيين المتوسطين والصغار) ، الى مواقع المقاومة السلبية احياناً والايجابية أحياناً أخرى . اما ابعـاد وآفاق هذه المقاومة فقـد تحددت بميزان القوى الطبقية ووتائر التحرك الفكري والديني والسياسي .

ولا شـك انه على أساس فهـم هـذا الواقع المعقد المتشابك ، نستطيع اكتشاف وإضاءة المنحدرات الطبقية والمواقف الاجتماعية والقوميةوالايديولوجية للأحزاب السياسية التي تكونت في الوطن العـربي قاصرةً اصلاحية هجينة . ومن هـذه الاحزاب يبرز « حزب الوفـد » في مصر ، و « الحـزب الوطني » و « حزب الشعب » في سورية . .

يبقى ان نقـول ان الصورة العربية عن الغازي « الغربي » كانت ـ بحـكم ابعادها وتموجاتها الاسلاموية العروبوية ـ عاجزة عن ضبط شخصيته بجذورها وابعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية ، اي عـن ضبط شخصيته الاستعمارية الكولونيالية والامبريالية . فلقـد ظهر في هـذه الصورة غازياً مدمراً للدين والاخلاق . أو بصيغة ادق ، ظهـر « **كافـراً** » على الصعيد

الديني العقيدي ، و « إباحياً » على الصعيد الاخلاقي الجنسي (١) .

فهي ، تلك الصورة ، لم تكن مشوشة فحسب ، وانما زائفة أيضاً . أما ذلك « الغازي » فلم يوفر جهداً في سبيل تثبيتها وتكريسها أولاً ، وفي سبيل سحبها **منهجياً** على الأوضاع العربية الداخلية ثانياً . وكان الهدف من ذلك كله ، تشويه وتزييف المسألة الطبقية والمسألة الوطنية ، والمسألة القومية ، وذلك لصالح صراعات طائفية ومذهبية دينية وقوموية عرقية وغيرها مما يدخل في هذه الدائرة .

غير أن تلك الصورة العربية عن الغازي ، وان غطت منطقة كبيرة من واقع الايديولوجيا العربية آنذاك ، فانها لم تكن الاطار الوحيد أو الكلي لهذا الواقع . نضيف الى ذلك أن تلك الصورة نفسها لم تكن متجانسة وموحدة ومتوازنة ، وذلك بتأثير خطوط والوان أخرى انطوت عليها .

---

(١) هنا ينبغي القول أن تلك الصورة عن « الغازي الغربي » اخذت ، في مراحل لاحقة ، تشحب مع تعمّق التواطؤ الامبريالي الاقطاعي ، في بعض الاقطار العربية خصوصاً . فذلك الغازي لعاد اليه « نصرانيته » ، ومن ثم اعتباره في أوساط عربية كثيرة . وقد حدث ذلك ضمن عوامل متعددة ، منها نشوء المجتمعات الاشتراكية العلمية . ففي سياق اعادة « النصرانية » الى « الغرب ـ الامبريالية » ، تلحق سمة « الكفر والاباحية » بتلك المجتمعات . ومن الطريف والمعبر عن هذه الوضعية ان نسوق ما أعلنه الشيخ علي الطنطاوي (من اذاعة المملكة العربية السعودية في الثامن من شهر تشرين الاول من عام ١٩٧٩) . لقد قال : نستطيع ان ناكل لحوم المعلبات التي نستوردها من البلدان الغربية ، مثل انكلترا ، اذا تبينّا انها لا تحتوي على لحم خنزير . اما لحوم المعلبات الواردة من البلدان « الوثنية الملحدة ، يعني الشيوعية » ، فلا يجوز تناولها بتاتاً !

ج ــ المقــابلة بين حاضر مرفوض بلا إدانــة حــازمة وماض مُتبنّى ومستلهم ومستغاث بــه بصورة مــا

تأسيساً تلى تلك الخلفية ، المتسمة بقصور واصلاحية وهجانة التحــول البورجوازي الحديث في الوطن العربي ، والذي أسهبنا في معالجته بعض الشيء نظــراً للنتائج الهــامة المترتبة عليه في نطــاق بحثنا ، تتضح آفــاق دراســة « السلفوية » في صيغتها « القومية » أي بصفتها احد المظاهر المترهّلة والضحلة الآفاق للنمو القومي العربي المعادي للتدخل الأجنبي الاقطاعي ، والاستعماري والامبريالي (١) .

لقد اخفقت الطبقة البورجوازية في تحقيق المهمات الرئيسية ، التي أعلنت عــن ارهاصاتها الاولى في القــرن التاسع عشر . فظلت تتحرك ، ايديولوجيا وبالخط العــام :

١ً ــ في اطار الايديولوجيا الاقطاعية المتجذرة والمتماسكة ، والتي تقــوم على أساس من الجبرية الغيبية والتسويغية اللاسببية ، المعــادية للعلم وللعقل والتقدم الاجتماعي . ولقد رعت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية ، من طرفها ، هذه الايديولوجيا ايما رعــاية ، بل جعلت منها « المبــدأ الثقــافي » الأقصى والشامل . والجدير بالذكر أن هذه الايديولوجيا الاقطاعية تعتبر نفسها الممثلة والوريثة الشرعية للتاريخ الاسلامي ، الذي تكوّن منذ القرن السابع في أوجهــه الجبرية الغيبية والتسويغية اللاسببية .

---

(١) كذلك بصفتها احــد مظاهر الدعــوة الايديولوجية الى العــودة للأصول الدينية الاولى عــودة نصية وثوقية ، تجد « السلفوية » بأشكالها الحديثة ، في ذلك الواقع خلفيتها الاجتماعية . والامــر ينطبق أيضاً عــلى نزعــات « العصروية » في صيغتها العــدمية ، وعلى « التلفيقوية » ، و « التحييدوية » ، التي سنأتي عليهــا جميعاً ، فيما بعــد .

ونحن نستطيع هنا ان نسمي مجموعة من ممثلي هـذه الايديولوجيا من تلك المرحلة (النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القـرن العشرين) : مثلاً ابو الهدى الصيادي في كتابه « الكليات الاحمدية من كلمات الامام الرفاعي غوث البرية » ، وعلي سامي النشار في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للامام فخر الدين الرازي » .

٢ً ـ كذلك اخـذت تلك الطبقة تتلقف ، بل ترغم عـلى أن تتلقف بعض جوانب التيارات والمذاهب الفكرية البورجوازية ، التي رافقت الغزو الامبريالي الحديث للوطن العـربي .

وقـد خلق هذا الأمر حالة شائكة ومثيرة لمجموعة من الاشكالات والمحاذير في التركيب الايديولوجي لتلك الطبقة ، ما نزال نشهد حالياً الكثير من مظـاهره وتعقيداته . يكفي ان نشير فقط الى الوضع الايديولوجي الذي يشكل ، نسبياً وببعض دلالاته ، قاسماً مشتركاً بين البورجوازية العربية في مرحلة نشوئها في أوائل القرن التاسع عشر والطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحـلة انحسارها بوصفها طبقة تقدمية تاريخياً ، خصوصاً في اواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وما بعد ذلك . الاولى منهما متبلدة قاصرة ، تخطو خطوة الـى امـام ، وتنكفيء الى وراء طوعاً أو قسراً مائة خطوة ، محاطة باطار من غيوم البؤس واليأس والفجيعـة والشعور البـدائي بالنقص والقصور والحسرة . وكذلكالثانية ، الطبقة البورجوازية الفرنسية. فلقد اصبحت الفجيعة والياس والخوف من المستقبل عناصر اساسية من وجودها .

ان الفلسفة الوجودية ، التي نشأت بصورة رئيسية في فرنسا ودخلت الوطن العـربي على أيدي بعض المثقفين من الشريحة الوسطى للطبقة البورجوازية ، اسهمت في تكوين وبلورة ذلك القاسم المشترك : الإشكالية ، وانسداد الأفـق ، وفقدان المغزى التاريخي والتراثي التقدمي .

٣ً ـ بيـد ان الطبقة البورجوازية العـربية لم تخضع ، من الخـارج ، للتيارات الفكرية الامبريالية فحسب . فهي تأثرت ، أيضاً والى جانب ذلك ،

بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلية الليبرالية والعلمانية ، التي تكونت في مرحلة الصعود الثوري البورجوازي في مجموعة من بلدان اوربا . فلقد برز ، مثلاً ، شبلي شميل في تأثره بدارون وبوخنر (في كتابيه فلسفة النشوء والارتقاء ، وشرح بوخنر على مذهب داروين) ، واسماعيل مظهر في تمثله خطى اوغست كونت (في مقالة له حول أسلوب الفكر العلمي ، نشره في مجلة المقتطف ، مصر ، عدد شباط ١٩٢٦) ، وطه حسين في تأثره بعمق بديكارت (في كتابه حول الشعر الجاهلي) ، وعباس محمود العقاد في اعجابه بفرنسيس باكون التجريبي (في كتيب له حول هذا الفيلسوف) الخ [1] . . .

٤ً ـ بالاضافة الى تلك المصادر لـ « الموقف الايديولوجي » البورجوازي في الوطن العربي ، هنالك كذلك مصدر آخر لها ، هو التاريخ العربي في جوانبه العقلية التقدمية . وقد تجسد هذا بمحاولات بعض المفكرين في العودة الى « ذواتهم » ، تلك التي رأوا انها تمثل ، مع ماضيهم ، أمراً واحداً .

ويمكننا اخذ نماذج اساسية من هذا الاتجاه . فالامام محمد عبده تأثر بالمنهج العقلي لدى أبي حنيفة وابن رشد ، وعمل على إحياء هذين المفكرين . وبطرس البستاني كتب عن ابن رشد وابن باجة في دائرة المعارف (المجلد ١ ص ٤٨٩ و ٥٣٥ ، والمجلد ٢ عام ١٨٧٧ ص ٨) . وكذلك يبرز فرح انطون في

---

(١) ميزنا هنا بين مصطلحين ، هما « الغزو والخضوع الثقافي » و « التأثر الثقافي » . فلقد خضعت الايديولوجيا البورجوازية العربية للغزو الثقافي الامبريالي في أوائل القرن العشرين . ولكنها تأثرت ، ضمن ظروف التحدي النسبي للامبريالية والاقطاع والانبهار ببعض أوجه التاريخ العربي التقدمية ، بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلية والعلمانية الليبرالية التي تكونت في قرون سبقت (القرنين السابع عشر والثامن عشر خصوصاً) . هذا يعني أن الحديث هنا لا يدور حول « تبادل ثقافي » بين العرب والشعوب الاوربية الراسمالية ، بل كما أشرنا ، عن خضوع وعن تأثر ثقافي محدود . وقد أشار الى بعض ذلك عثمان شبوب في ندوة حول الغزو الثقافي ، اقامتها مجلة (الاصالة ـ الجزائر ، مارس ١٩٧٣) .

ولكن يظل ضروريا أن نشير الى انه حتى ذلك الغزو والخضوع الثقافي ، لا يحدث ميكانيكيا ، وانما في إطار تمثل قسري بدائي لتلك الثقافة الغازية من قبل الوضع الثقافي الذي جرى غزوه .

كتاباته حول ابن رشد ــ ظهرت عام ١٩٠١ في مجلة « الجامعة » ــ . اما طــه حسين فقد كتب عــام ١٩٢٥ رسالة بالفرنسية حــول « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » . واحمد امين يكشف في عمله « ضحى الاسلام ــ خصوصاً الجــزء الثالث » تأثره الواضح بالمعتزلة ، ويعمل ، في اطار ذلك ، على احياء هذه الفرقة الفكرية بحدود تفكيره ذي النزعة العقلية المثالية (اللامادية) .

هكذا تبرز الصورة الايديولوجية للطبقة البورجوازية العربية بدءاً من القرن التاسع عشر ، والى حد كبير ، حتى الآن : انها صورة قاصرة اصلاحية هجينة . ومن هنــا ، فانها (الطبقة) خضعت لمجموع تلك المؤثرات الخارجية والداخلية ، الى حد ان الأولى من هذه المؤثرات تحولت الى جزء صميمي فاعل منها .

واذا تمثلنا ، الآن ، هــذه الصورة بدقة ، استبانت أمامنا ابعــاد الخلفية الاجتماعية والايديولوجية لـ « السلفوية » في صيغتها القومية . فلقد ظلت هذه الأخيرة اسيرة الحدود الايديولوجية البورجوازية المتواطأ عليها من قبل الاقطاع والامبريالية . هاهنا ، في سياق ذلك الوضع المتميز بطغيان قومي وطبقي اقطاعي (عثماني) وراسمالي امبريالي ، اخذت تبرز أمام المثقف العربي الحديث ــ وهو بالأصل ابن تلك الطبقة البورجوازية ــ مسائل **التماسك القومي** الداخلي العربي .

بنــاء على ذلك وانطلاقاً منه ، كانت تتشكل لدى هــذا المثقف رغبة جامحة لاهثة في اكتشــاف حــوافز معينة في تاريخه ، يعبئها في اتجــاه صياغة وتطوير تماسكه المهــدد من الداخل والخــارج . وهكذا انطلــق في اختياره التاريخي التراثي ، غير عابىء بما قــام به من خلط بين الموقف التأريخي والآخر التقويمي التراثي . بيد ان هــذا الخلط لم يكن يشكل جوهر المسألة ، بقــدر ما كانت احتياجات الأمــر المطروح تعبر عنه .

إن ضرورات التماسك في الوجود القومي (العربي) الموضوعي وفي الوعي القومي (العربي) الذاتي ، هي التي كانت ، بشكل أو بآخــر ، من وراء نشوء وتبلور « السلفوية » في صيغتها القــومية : انْ نستعيد تاريخنا (ماضينا) ، جاعلين منه ينبوع فخار واعتزاز وبطولة واستلهام بهدف الصمود والتصــدي ،

وذلك على نحوٍ تُسقَطُ فيه هذه القيم على اللحظة الراهنة البائسة المأساوية ، والمترعة بالعجز وانسداد الأفق : تلك كانت القضية التي احتلت حجماً رئيسياً من ذلك الوعي القومي البورجوازي ، الخاضع على نحو صارم لتأثيرات الايديولوجيا الاقطاعية بأشكال متعددة ، والمتأثر بالفكر الاوربي الليبرالي .

والجدير بالاهتمام أن ذلك الأمر ، الذي أدى بالنتيجة فعلاً الى خلق نوع من التماسك ، الواهم في جوانب اساسية منه ، ضمن الوعي ذاك وفي الوجود الموضوعي المعبَّر عنه فيه ، حمل في احشائه ومن موقع الإنسجام مع سياقه نفسه ، نتيجةً اخرى على غاية الحساسية ، الا وهي التضحية بـ « الحاضر » و بـ « المستقبل » على مذبح ذلك التاريخ (الماضي) المجيد . ان تلك التضحية لم تكن في حقيقة الأمر كذلك ، الاّ بمعنى انها جسدت تعبيراً خاصاً معقداً عن **الاحتجاج** على ذلك « الحاضر » المعاش ، أولاً ، وعن الطموح الدفين لـ « **بعث** » و « **إحيـاء** » التاريخ (الماضي) العربي العريق ، ومنحه مشروعية الحضور الكامل في هـذا « الحاضر » ، ثانياً .

أما صور « المستقبل » فقد اكتسبت ، هي أيضاً ملامحها من مقتضيات موقف معظم المثقفين البورجوازيين المستنيرين (الليبراليين) تجاه الحاضر والماضي، أي من حيثيات المقابلة المثقلة بالهموم والاشكاليات والسذاجة بين الحاضر المرفوض بلا ادانة حازمة ، والماضي المجيد الدفين المتبنّى والمستلهم والمستغاث بـه بصورة ما .

في ضـوء ذلك الموقف لا يسعنا موافقة حافظ الجمالي حين يكتب : ان « غياب (البعد المستقبلي) عن حياتنا هو سبب مراوحتنا في مكاننا ، أو تخلفنا على الأصح ، فذلك صحيح جـداً وصحيح أيضاً ان هذا الغياب جزء من بنية عقلية كاملة متركزة على الذات ، وبالتالي مركزة على الحاضر » (١) . اذ مع الاشارة الى أن غياب ذلك « البعد المستقبلي » لا يمثل ، ولم يكن يمثل ، سبب تخلفنا ، بقدر ما كان **هـو نفسـه** حصيلة لفعل أساسي تجسد في اخفاق الثورة

---

(١) حافظ الجمالي : مع المشكلة ـ جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٧/١/٦ .

البورجوازية العربية الحديثة بمجمل أوجهها ، فانه لا بـد أيضا من لفت النظر الى أنه في اطـار ذلك الإخفاق لم يتح للعقلية العربية أن تكون « متركزة عـلى الذات » ، وبالتالي « على الحاضر » .

بل ان ما حدث هـو نقيض ذلك . فالتواطؤ التاريخي بين قوى الغـزاة الامبرياليين والاقطاع المحلي (العربي والعثماني) خلع الانسان العربي (المثقف البورجوازي على نحو خاص) من حاضره ، وذلك بصورة وهمية ، موجهاً عينيه صوب **سـطوح** الحضارة الغربية عموماً ، أولاً ، أو دافعاً إيـاه ، بطريقة غـير مباشرة ، نحو الماضي ، ماضيه ، ثانياً ، أو نحـو صيغة تلفيقوية بين المـاضي والحاضر ، ثالثـاً .

امّا « الذات » الخاصة فقـد جرى تجاوزها من **خلال تطويعها وترويضها بكـل** أشكال القمـع والامتهـان . ذلك يعني أن الانسان العربي (البورجوازي الاقطاعي ، الهجين) لم تتح لـه لذائذ التمتع بالنرجسـية (حب الذات) ، تلك التي ينطلق منها الكاتب في فهمه للمسألة . وحين نعلن أن الحـل يكمن في رفـع ذلك « التركيز على الذات » ، دون أن نحدد مقتضياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، أولاً ، ودون استقصاء ذلك التواطؤ الاقطاعي الامبريالي الذي أرغمها (أي تلك الذات) على أن تتحول الىواحد منامتداداته **الصماء** ثانياً ، فاننا نكون بذلك قـد أقمنا خـط امتداد ميكانيكي بيننا وبين بدايات الفـكر البورجوازي الاقطاعي في الوطن العربي ، واضفنا ، بالتالي ، اشكالية جـديدة على طريق الوضوح النظري المنهجي .

لقد اقترن الكفاح ضـد الطغيان الاقطاعي العثماني (والعربي المتواطىء) ، أولاً ، وضـد عملية التتريك بقيادة الاتراك الليبراليين بعد ذلك ، ثانياً ، باتكفاء ذهني وعاطفي مترع بالرجاء والسذاجة الى التاريخ العربي في صفحاته الحضارية العـامة من عصر الأمويين والعباسيين في حـالة أولى ، وفي صفحاته الحـربية في حـالة أخرى . ولكن كان يلجأ اليه كذلك في أوجهه الجاهلية ، السابقة على الاسلام. ولم يكن ذلك الكفاح بعيداً عن تطلعات المثقفين البورجوازيين المستنيرين

المشار إليهم فوق . وحيث كان الأمر كذلك ، فقد تجسدت آفاق وملامح هذا الكفاح في « **استحضار** » التاريخ والتراث العربي و « **استقصائهما** » ، ومن ثم توجيه حرابهما في وجوه « الأغيار » العتاة .

لقد نظر الى التاريخ والتراث العربيين من قبل المثقفين المشار اليهم ، بصفتهما حصيلة مرحلة تاريخية **متجانسة وفريدة** . فهي متجانسة من حيث محركها العربي الأصلي ، اي باعتبار هذا الأخير ممثّلاً بشكل رئيسي بالعرب ، بحيث لا تغدو الشعوب الأخرى في الدولة العربية الوسيطة أكثر من طرف مرافق ، غير اساسي . أما كونها فريدة ، فيتأتى ، في سياق تفكير أولئك المثقفين ، من انها تمثل القمة الذهبية التي لم تتجاوز ولم تتخطّ في الماضي القريب والحاضر القائم . ومن ثم ، فهي تلك التي يتعين على المستقبل العربي ان يحذو حذوها بجعلها ، عبر **إحيائها وبعثها** ، المثل الأعلى له .



وخليق بنا ، هنا ، أن ننوه بأن استقصاء ابعاد وآفاق « السلفوية » في صيغتها القومية بمزيد من التشخيص والتخصيص والتعميق ، يقتضي أن نلاحق محاولة التتريك ، التي وجهها الجناح التركي الليبرالي الجديد المنتصر مع حركة ١٩٠٩ على السلطان عبد الحميد ضد العرب عموماً . وقد كانت بعض ملامح تلك المحاولة موجودة قبل ذلك التاريخ . ولكنها لم تتبلور وتبرز رسمياً الاّ في ذلك الحين .

والحقيقة ، ان ما نعنيه هنا بالتتريك ، يتمثل بأمرين . الأول منهما هو الوقوف ضد العرب في كفاحهم للانفصال عن الامبراطورية التي تعاني سكرات الموت ، وتأسيس **دولة** عربية خاصة بهم . أما الأمر الثاني فيتصل باللغة العربية . فقد عمل العثمانيون ، فيما سبق ، على تعميم اللغة التركية في الحياة العامة والرسمية . وكان يهمهم من هذه الأخيرة بالدرجة الاولى قطاعا الحكومة والجيش . بينما حافظت اللغة العربية نسبياً على كونها لغة الدراسة

والشريعة (١). هذا مع الاشارة الى أن « التركية » كانت تصاحب تعليم العربية في كل المراحل . والسبب في ذلك هو طبيعة الايديولوجية التي سادت في الامبراطورية . فقد تجسدت تلك بالدين الاسلامي بأشكاله التي اكتسبها في حينه . وعبر عنها أمثال ابي الهدى الصيادي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٩) ، الذي كان مستشار السلطان عبد الحميد الثاني للشؤون الدينية ، والشيخ بدر الدين الحسني ، الذي أصدر الفتوى الدينية الخاصة باعدام شهداء ٦ أيار على يد جمال باشا ، والذي خدم الاقطاع العثماني قبل سقوط الامبراطورية وبعد سقوطها على أيدي « الاتحاديين » .

من ذلك نود الاشارة الى نقطة لها أهمية مبدئية في نطاق بحثنا . تلك هي بروز دور اللغة العربية في التاريخ العربي في حلقته الاسلامية وما تلاها ، أي من القرن السابع حتى العصر الحديث والراهن ، وذلك باتصال مع الاسلام ، من حيث هو عقيدة دينية غيبية وموقف اجتماعي واقتصادي وسياسي . وقد ظهر هذا الوضع على نحوٍ واضح في المرحلة التي خضع فيها العرب للامبراطورية العثمانية .

لقد نظر العثمانيون الى انفسهم على أنهم الوريثون الشرعيون للدين الاسلامي ، في صيغته التي تسمح لغير العرب أن يتسنموا مقاليد الخلافة . وكان هنالك أمر إشكالي طرح نفسه على ايديولوجيي الامبراطورية ، الذين استطاعوا أن يجدوا له حلاً . ذلك هو ان من قواعد الاجتهاد الاسلامي الاحاطة بالقرآن والسنة بأصلهما العربي . ولعل من تلك القواعد أيضاً أنه حسب رأي « الأكثرين من أهل العلم . . لا بد للمجتهد من حفظ القرآن كله (٢) » . بل هنالك تشديد يكاد يكون مبدئياً على صلة اللغة العربية (والعروبة) بالدين الاسلامي ونبيه محمد نواجهه في الحديث المحمدي . فقد « روى ابن عباس رضي الله

---

(١) انظر : البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٥٠ .

(٢) محمد نور الحسن : من تلخيص لموضوع قدمه الى المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامية، مجلة الأزهر ، القاهرة ابريل ١٩٦٤ ، ص ٩٣٦ .

عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أحبوا العرب لثلاث : لأني عربي ، والقرآن عربي ، وكلام أهل الجنة عربي) » (١) .

كذلك ، على صعيد البحث اللغوي النثري والشعري نلاحظ وجود ذلك الموقف اللغوي الاسلامي . ففي كتاب « الصناعتين ـ الكتابة والشعر » لأبي الهلال العسكري نقرأ مايلي : « ان أحق العلوم بالتعلم . وأولاها بالتحفظ . بعد المعرفة بالله جل ثناؤه علم البلاغة . ومعرفة الفصاحة . الذي به يعرف اعجاز كتاب الله تعالى . وقبيح لعمري بالفقيه المؤتم به . والقارىء المهتدى به .. وبالعربي الصليب (الخالص النسب) .. أن لا يعرف اعجاز كتاب الله تعالى إلا من الجهة التي يعرفه منها الزنجي والنبطي وأن يستدل عليه بما استدل به الجاهل الغبي » (٢) . فاللغة تعني هنا جزءاً أساسياً من الايمان بالقرآن ، بما فيه الاعجاز في « الكلمة » والاعجاز في مضمون الدعوة ـ الكلمة (٣) .

هذا الموقف ، مجملاً ، اتخذ صيغة صريحة لدى عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) وشكيب ارسلان ، وذلك حيث يريان أن « نهضة الأمة الاسلامية رهن بنهضة العرب . فالفكر الاسلامي لا يزدهر الاّ اذا ازدهر اللسان العربي ، اذ أنه اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الاسلام دراسة حقيقية وتفسيره تفسيراً صحيحاً » (٤) .

ذلك وجه من المسألة ، التي طرحت نفسها أمام سلطة أعلنت الاسلام قاعدة دينية ايديولوجية لها .

أما الوجه الثاني منها فقد تمثل في حل المعضلة التالية ، وهي أن الاجتهاد في الاسلام يقوم ، كما اجمع معظم الفقهاء ، ومنهم على نحو خاص

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ـ القاهرة ـ طبعة دار المعارف ـ دون تاريخ اصدار ، الجزء (١) ، ص ١١ .

(٢) انظر هذا الكتاب ، الطبعة الثانية ، مصر بدون تاريخ اصدار ، ص ٢ ـ ٣ .

(٣) راجع الشاهد المأخوذ من عبد الكريم الخطيب ـ إعجاز القرآن ، وذلك في المقطع (٣) من الفقرة المعنونة ب « أولا ـ السلفوية دعوة للاكتفاء الى الاصول الدينية الاولى نصياً وثوقياً » .

(٤) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٥٨ .

ابو اسحاق الشاطبي في مؤلفه « الموافقات » (١) ، على التمييز بين نوعين منه ، الأول ينقطع ، والثاني لا ينقطع . أما الذي ينقطع ، ويسمى كذلك بالاجتهاد المطلق ، فقد وجد غايته في المذاهب الفقهية الاربعة الشهيرة . هاهنا يصبح التحدث عن محاولة اجتهادية جديدة نوعا من الجهد النافل . لذلك كان على ايديولوجيي (فقهاء) تلك السلطة أن يتحركوا في اطار الاجتهاد الآخر ، إن رأوا حاجة الى اجتهاد في أمر ما . ولكنهم ، في واقع الحال ، لم يمارسوا هذا النوع الأخير . وانما جعلوا الاجتهاد الاول كذلك في متناول أيديهم . فقد تمكنوا ، وهم ايديولوجيو النظام الاقطاعي **العثماني** (الأعجمي) ، أن يجدوا في التراث الفقهي الاسلامي مرتكزاً أساسياً لهم في دعوتهم لخلافة السلطان العثماني ، وهو وجود نصوص قرآنية ومحمدية تشير الى فكرة « عالمية الاسلام » . ولكن الى جانب ذلك أو بالتعارض معه ، توجد نصوص اخرى يفهم منها أن الاسلام هو دين « أنزل الى خير امة (عربية) أخرجت للناس » ، وأن محمداً أتى رسولاً لقومه من العرب : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » . فمثل هذه النصوص غضّ النظر عنها او غيبت في متاهات الكتب . ومن ثم ، فان أولئك الفقهاء الاسلامويين لم يجدوا مشقة كبيرة في الرد على الاسلاميين العروبيين وفي اسكاتهم (أمثال رشيد رضا (١٨٦٥ ــ ١٩٣٥)) ، أولئك الذين رأوا ضرورة قصر الخلافة الاسلامية على العرب ، بل على سلالة القرشيين منهم (٢) .

اضافة الى ذلك ، كان أولئك الايديولوجيون يكتشفون براهين على موقفهم ذاك لدى مجموعة من الاسلامويين المتقدمين ، الذين خلفوا وراءهم أسماء لامعة ، مثل حجة الاسلام الامام الغزالي . فهذا ، في كتاباته حول الامامة والخلافة ،

---

(١) انظر : من هذا المؤلف خصوصا كتاب الاجتهاد . كذلك مجلة الازهر ــ نفس المعطيات سابقا ، ص ٩٤٩ ــ ٩٥٢ .

(٢) يكتب مثلا عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ــ ١٩٠٢) ان « العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية ، بل الكلمة الشرقية » . (ام القرى ــ دون معطيات مكان الاصدار وتاريخه ، ص ١٥٨) .

انطلق من مبــدأ « المصالح المرسلة » ومن أن « الضرورات تبيح المحظورات » . وبما أن السلطان العثماني استطاع المحافظة على الدين وصرّف أمور المسلمين وفق هــذا الدين ، فانه ، بذلك ، يصبح ضمناً « خليفة » المسلمين . وقد برز في مرحلة لاحقة أحــد المدافعين عن « خلافة » السلطان العثماني ، وهــو ابو الهدى الصيادي ، الذي أشرنا اليه سابقاً ، في رسالته « داعي الرشاد لسبيل الاتحــاد والانقياد » ، فكرس ذلك من موقــع المبدأ التالي ، وهو « أن الأمــة لا تجمع على ضلال » (١) .

ذلك كله كا نيفرض على العثمانيين حتى انقلاب ١٩٠٩ ، الذي قــام بــه أنصار « جمعية الاتحــاد والترقي » التركية على السلطان عبــد الحميد ، أن يلحوا ، في آن واحد ، على الاسلام بصفته شريعة دينية تمثل القاعــدة الفقهية (الايديولوجية) للامبراطورية ، وعلى اللغــة العربية بصفتها لغة تلك الشريعة .

في نطــاق تلك الظروف وبمقتضى ذلــك السياق ، تحولت اللغــة العربية والاسلام الى وجهين لمسألة واحدة ، هي « الوجود العربي » . وقد أبرز السادة العثمانيون ، وكذلك العرب ، كلاً من ذينك الوجهين وفق مقتضيات الحــال في الامبراطورية ، أي حسب الاحتياجــات الاجتماعيــة والاقتصادية والقــومية والايديولوجية لكلا الفريقين . فأنتج ذلك المركب الايديولوجي وضعاً طريفــاً في سياق الهجوم الذي أعلنه الأتراك « الاتحاديون » ضد العرب . إذ أن أولئك ، وقــد كانوا طلائع النهوض البورجوازي الحديث في تركيا ، انطلقوا في هجومهم ضد العرب من موقع قومي ليبرالي ، هادفين من وراء ذلك ، ضمن ما هدفوا ، الى بلورة وتثبيت « القومية الطورانية » من طرف ، والى « تتريك » الشعوب الأخرى المنضوية تحت اطار الدولة الجديدة من طرف آخر ، ومن بينهم العرب .

---

(١) كان هذا الموقف قد عمّ في أوساط واسعة من الكتاب والمثقفين المسلمين ، وفي معظم أوساط الجماهير الاسلامية . أحــد أولئك الكتاب ، وهــو أحمد بن ابراهيم الصابوني الحموي ، يعلــن في كتاب له (الدولة الاسلامية أو ماضي الشرق وحاضره ــ الجزء الأول ، حماه ١٣٢٨ هـ ، ص ١١٦ ــ ١١٧) ما يلي : « ان وجود الدولة العثمانية رحمة لهــذه الأمــة والبلاد .. واجتمــع العــالم الاسلامي تحت رايتهم العثمانية وحافظوا على الدين والأمة خلد الله ملكهم وأيد سلطانهم » .

لقد أزيل الدين هنا من حساب الأتراك الجدد ، لتبرز مسألة القومية ، بما تتضمنه من وجه لغوي .

وقد انشعب الموقف (ردّ الفعل) العربي الى **أربع شعب** أساسية . **الأولى** تمثلت بمن أخذ من العرب المسلمين في الدعوة الى اقامة دولة عربية اسلامية في نطاق الرابطة العثمانية ، اعتقاداً بأن مثل هذه الرابطة هي الوحيدة القادرة على أن تكفل للعرب (ومقصود بهم هنا خصوصاً أصحاب اللغة العربية ، لغة الشريعة الاسلامية ، والجنس الذي انحدر منه محمد النبي) والاسلام أن يستمرا في نسق موحد . وظهرت وجهة النظر هذه بأقلام مجموعة من المثقفين ، الذين انطلق بعضهم من مواقع محافظة مناهِضة للاصلاح الاجتماعي والقومي والديني (أبو الهدى الصيادي) ، وبعضهم الآخر من مواقع اصلاحية مستنيرة متأثرة بدرجة أو بأخرى بالفكر الاوربي الليبرالي الوافد (رفيق العظم مثلاً) .

أما **الشعبة الثانية** فقد تمثلت بمن نادى باقامة دولة عربية اسلامية خلافية مستقلة ، أي منفصلة عن الخلافة العثمانية . وقد رأينا رشيد رضا ممثلاً لهذه الدعوة . كما يمكن اضافة عبد الرحمن الكواكبي وشكيب ارسلان علمين من أعلامها (١). وقد كان لأولئك المثقفين دور ملحوظ في النهوض والتحريض الفكري العربي الانفصالي (عن الامبراطورية العثمانية) .

نأتي الآن الى **الشعبة الثالثة** من الموقف العربي ذاك . هاهنا نواجه صيغة من الرد على عملية التتريك ، تنطلق من الدعوة الى تكوين دولة عربية قوامها أمة عربية واحدة ، كما تضم ما شاء لها أن تضم من الأديان والطوائف الدينية التي يتكلم المنتمون اليها لغة الضاد .

والممثل الأكبر لهذه الصيغة هو نجيب العازوري (مات ١٩١٦) في كتابه الشهير « يقظة الأمة العربية في آسيا التركية » ، الذي أصدره باللغة الفرنسية

---

(١) على سبيل المثال ، انظر الشاهد الذي أوردناه قبل قليل من الكواكبي .

عام ١٩٠٥ . واذا كان العازوري قد الح على علمانية موقفه العروبي ، أي النظر الى المؤمنين ، من حيث الأساس ، بمثابتهم مواطنين في دولة واحدة ومنتمين الى دولة واحدة (بغض النظر عن أنه لم يدخل مصر وشمال افريقيا في هذه الأمة وتلك الدولة) ، اذا كان ذلك كذلك ، فقد تبلورت صيغة موازية ومتشابكة مع تلك . هذه الصيغة مثلها جمع من المثقفين العرب المسلمين والمسيحيين . وهي تقوم ، اولاً ، على النظر الى الاسلام على أنه تراث حضاري للناطقين بالضاد ، بعيداً كثيرا أو قليلا عن كونه موقفا دينياً ايمانياً . وهي تقوم ، ثانياً ، على اعتبار أن جميع اولئك الناطقين ورثته الشرعيون . اذ أن الحضارة العربية الوسيطة هي ، في سياق ذلك ، مسألة ذات وجهين متضايفين تضايف وجهي قطعة العملة النقدية . وقد كان من ممثلي هذه الصيغة عبد الرحمن البزاز وقسطنطين زريق وساطع الحصري وآخرون عديدون من المرحلة الراهنة (١) .

تبقى ، اخيراً **الشعبة الرابعة** من الموقف العربي تجاه موجة الهجوم الذي شنته المؤسسات الثقافية والاجتماعية التركية ، وتجاه ذيوله التي ألقت بكلكلها على صدر الوطن العربي . هذا الوجه من المسألة تمثل بمن عكف على البحث عن مصادر « العروبة الصافية » لغة وجنساً ، ليواجهوا بها ذلك التيار العثماني الاقطاعي والتركي الليبرالي والامبريالي الغربي الهادر ضد

---

(١) ميشيل عفلق يقود هذا الموقف حتى نهايته . فالمقولة التي طرحها عبد الرحمن البزاز ، وهي « أن مضمون الاسلام هو مضمون القومية العربية بالذات » (البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٦٨) ، تكتسب بعداً مكثفا لدى ميشيل عفلق . فهو يعلن أنه « ما دامت الأمة العربية على هذه البسيطة فالاسلام هو التراث الروحي وهو المحرك لها هو ملهمها هو مرجعها الروحي وهو الحركة الثورية المثلى » . (ميشيل عفلق : البعث والتراث، بغداد ، تموز ١٩٧٦ ، ص ٢١) . ويسير بهذه المسألة خطوة أوسع ، حيث يؤكد : « أن الامة التي يختارها القدر لتكون مسرحاً لمثل هذه التجربة البشرية السماوية (تجربة التحدي الاستعماري الغربي وحضارته ، وذلك بعد الاطلاع على الحل الثوري الشيوعي ـ انظر نفس المصدر السابق ، ص ٨٣) ، هي أمة حكم عليها ، والى الأبد ، أن تكون متميزة عن باقي البشر .. ونحن هنا نستبعد ـ طبعاً ـ كل المعاني السطحية لهذا الكلام .. فليس هذا هو المقصود .. وانما فعلا ، لا يمكن أن تستطيب شيئاً أقل من مستوى الوحي الالهي ، الشيء السماوي ، الذي هو ايضاً بشري متجسد في عقل بشري واضح » . (نفس المصدر السابق ، ص ٨٣) . .

العرب . ذلك أن مثل تلك المصادر قمينة بأن تقدم مفاتيح الولوج الى « الأصول الذهبية » العربية ، التي تستطيع ، في حال اكتشافها ، ان تمثل البديل والحل للواقع « المأساوي » المهيمن . والحقيقة ، ان هـذا الوجه من المسألة يهمنا هنا على نحـو خاص . مع الملاحظة بأن الأوجه (الشُعب) السابقة هي ، ولا شك ، ذات اهمية في هذا السياق . ولكن اهميتها (دلالتها) تتضح من خـلال استقصاء هـذا الوجـه الرابع .

لم تكـد عملية التتريك للعرب تلقى حدودها النهائية بانتهـاء « الرجـل المريض » واقتسام تركته من قبل الفرنجة الوافدين ، حتى بدأت عملية أخرى اكثر خطورة وتعقيداً وجدية ، وهي تقسيم « الولايات العربية » ، التي كانت ، فيما قبل ، منضوية تحت اطار سياسي واقتصادي واجتماعي واحد ، من حيث الاساس ، وهو اطار الامبراطورية الاقطاعية العثمانية . وقد تلاشت ضمن هـذا الوضع الجديد أوهام الوحدة بين العثمانيين والعـرب عبْر الاسلام . ذلك لأن الوافد الجديد لا ينتمي الى الاسلام ويدخل في عداد « الكفرة » و « الإباحيين ».

فاذن ، هنا أخذت المجابهة للامبريالية الغربية في البلدان العربية تكشف شيئاً فشيئاً عن نسق جديد في المسألة . ذلك هـو بروز الشخصية القـومية العربية بديلاً أولياً عن الشخصية الدينية الإسلامية . والجـدير بالاهتمام أن هذه الشخصية الاخيرة اسهمت ، في حينه والى حـد كبير ملحوظ ، في اقصاء القضية الطبقية ، وذلك باسم وحـدة الأخوة الاسلامية التي لا تقتضي ، وفق نصوص دينية اسلامية ، التبرأ من التناقضات (الدرجات) الطبقية الاجتماعية، ان لم تؤكـدها . أما الآن ، مـع الغزو الجديد « الفرنجي » ، فلم يكن من السهل التحدث عن مثل تلك الأوهـام . هذا مـع العلم ان محاولات جرت على هـذا الصعيد (١) .

---

(١) من هـذه المحاولات ما وجهه نابليون في بيـان الى المصريين اثنـاء فتحه مصر . في هـذا البيـان نقـرأ ما يلي (ماخوذاً من « عجائب الآثـار : الجبرتي ، جزء ٣ ، ص ٤ ») : يا أيهـا المصريين ! لقـد قيل لكم اني ما نزلت بهـذا الطرف الا بقصد ازالـة دينكم . فذلك كذب صريح .. أيهـا المشايخ والقضاة والائمـة والجبرجية ، وأعيـان البـلد ، قولوا لأمتكم ان الفرنساوية هـم ايضـا مسلمون مخلصون » .

ذلك القول لا يتضمن الاشارة الى ان العرب كلهم وقفوا ضد ذلك الغـزو . فمثل هـذا الأمر لم يحدث . إذ أن الغزاة الجـدد التقت مصالحهم مع فصائل كبرى من الاقطاعيين والصناعيين الناشئين والتجار العرب . انما قصد من ذلك القـول ان فصائل كبرى أخرى من الاقطاعيين والصناعيين الناشئين والتجـار العرب وجدوا في الانفصال عن الامبراطورية العثمانية فرصة تاريخية لخلـق كيانات أساسية مستقلة ، يستطيعون في اطارها تحقيق مصالحهم الاقتصادية والاجتماعيـة .

على هـذا النحـو ، يبدو أمامنا الموقف واضحاً ان فكـرة العـروبة تبرز متبلـورة ، ومتقصيةً ، في نفس الوقت وشيئاً فشيئاً ، الدينين الاسـلامي والمسيحي الى الوراء ، أو على الأقل مخففةً من آثارهما . وقد تبلور ذلك عبْر الشعور باضطهـاد قـومي مقترن بشكل أو بآخـر باضطهاد ونهب اقتصادي اجتماعي ، لم يرقَ الا القليل من المثقفين والسياسيين العرب الى ادراكه عـلى نحـو واضح نسبياً . إذ أن اوربا الامبريالية الغازية دخلت البلدان العـربية تحت ستار التمدين والتحضير ، هـذا الستار الذي انطلى علـى الكثيرين من اولئك الذين انبهروا بحضارة هـذا الغازي (١) .

---

(١) ان الصلف الامبريالي المرافق للغـزو الامبريالي الاقتصادي للوطن العـربي اقترن بوهم التمدين والتطوير لهـذا الأخير . فالقائد الفرنسي هنري ماميسيه ، قومندان المدفعية في جيش الشرق الافرنسي في دولـة دمشق ، يكتب بقحـة مدهشة تنضح بذلك الوهم : « وقـد أحسنت سورية صنعاً بانتدابها فرنسا لحمايتها لأن لهـا الكلمة العليا في البحـر المتوسط وذات علاقـات اقتصادية متينة وعلاقات تاريخية وأدبيات جميلة وغايات شريفة أوجدت بين السوريين ائتلافـاً في الافكار ومركـزاً كبـيراً في القلوب » . (القـائد هنري ماميسيه الافرنسي : سورية ملتقى الأمم ، تعريب نسيب شهاب ، دمشق ١٩٢٢ ، ص ٩٥ ـ ٩٦) .

د ـ من « الأخيــار » الى « الأغيــار » : الفردوس المفقــود الجاهلي أو العربي أو العــربي الاسلامي ، أو هــذه جميعاً

والآن ، حين نتقصى « الاصول الذهبية » في اطار « السلفوية » القومية ، فاننا نجـدها لدى مجموعة من الآخذين بهذه الأخيرة ، ممثلةً بالحياة العربية « الجاهلية البدوية » ، بلغتها العربية الفصحى النقية وبخصال أهلهـا المصطفاة والمثبتة عن طـريق التزاوج . والمقصود ، عادة ، بتلك الحياة العربية المرحـلة التي سبقت ظهـور الاســلام في القـرن السابع ، أو ما يسمى ب « الجاهليــة الثانية » (١). ولنا أن نرى في شخصية زكي الارسوزي (تقريبا ١٩٠٠ ـ ١٩٦٨)

---

(١) سيمثل هـذا المصطلح مع مصطلح « الجاهلية الاولى » ، أي البعيدة ، موضوع بحث نقـدي في الجزء الثاني من « مشروع الرؤيــة » .

يخلق بنـا ، في هـذا السياق التنويه بأن تقصي تلك « الأصول الذهبية » العربية في التاريخ العـربي القديم ، أو فيما يسمى ، قرآنيا ، ب « الجاهليــة الأولى » ، كان ، وما يزال بصـورة عـامة اجماليــة ، يشكل بالنسبة للمثقفين والبـاحثين والمؤرخين العـرب أمـراً معقـداً أشـد التعقيد . وهـذا ما أضعف امكانية تولد توجـه سلفوي عروبوي يجـد منطلقه في تلـك المرحـلة مـن التـاريخ العـربي .

ومـع ذلـك ، فنحن لا نعـدم وجـود منْ ينحو هـذا النحو ، بشكل أو بآخـر وبدرجة أو بأخـرى . نقـرأ مثلا في « كلمة المعربين » لكتاب انطون موورتكات المعنون ب « تـاريخ الشرق الأدنى القـديم » ، وهم توفيق سليمان وعلي أبو عساف وقاسم طوير ، مايلي : « ان هذا الكتاب ليس إذاً الا دراسة واقعية حية تعكس لنـا الماضي بأفكاره وحضارته وسياسته ، بثوريته وتجـدده جاعلا (أي المـاضي) من نفسه منبر الاشعاع الفكري والحضاري عمّ بتأثيراته النيرة كافة أنحاء العالم » . (ص ٧ من الكتاب المذكور ، الصادر في دمشق ١٩٦٧) . ويعزو المعربون الى « الكثـير من البـاحثين في آثـار الشرق الادنى القديم » محاولة التقليل من اهمية حضارة هذا الشرق (العربية) . ذلـك ان هـؤلاء سمموا افكار الشبيبة الجديدة المؤمنة بعروبتها ووحـدة مصيرها ، بشـكل قـاد الى انشقاق في الراي وتفسخ في المبادىء فادى الى نشوء تيارات فكرية معينة تخـدم مصلحة الاستعمار والرجعية وعميلتهـا الصهيونية . (ص ٥ ـ ٦ ، نفس المصـدر والمعطيات السابقة) . فالماضي ، الذي يتحدث عنه المعربون ، هـو أبداً في تجـدد . لانـه يمثل الاشعاع الفكري والحضاري عامـة ، وليس اشعاعاً حضاريا خصباً . وفي عموميته تلك ، يمثل موضوعاً لا يتجاوز .

مثالاً حيـاً ذا دلالة بعيدة على ذلك المنحى الفكري السلفوي .

والحقيقة ، انه من ضرورات البحث في « السلفوية » بصفتها احد مظاهر النمو المترهل والضحل الآفاقللحركة القومية العربية الحديثة ، ان نبحث في البعد التاريخي والتراثي للمنحى الذي يمثله زكي الارسوزي . فلقد كتب هـذا الأخير ما يلي ، مبيّناً ، من موقعه التاريخي الايديولوجي ، الملابسات والمعطيات الجديدة التي انطوى عليها التحول من المجتمع العربي « الجاهلي » الى المجتمـع العربي الاسلامي : « فلما نشر العرب الاسلام حدثت ثلمة في جـدول قيمهم ، تحولوا عن اسس التربية الجاهلية التي كانت تقـوم على مبـدأ المروءة واهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتثبيتها بطريق الزواج » . ويتابع الارسوزي كلامه في نفس الوضع ، معتبرا ان انتقال الجاهليين الى المرحلة الاسلامية مـن التاريخ العربي ، حمل في ثناياه اتجاه انحسار العرب من الحياة العـامة ، أي اتجاه انحسار مرحلتهم الجاهلية « الأصيلة » ، وبالتالي بداية سيادة « الأغيار » في المنطقة العربية : « هذا وان انتشارهم خارج الجزيرة سبب عـودة اخوانهم وبني عمومتهم الملقبين بالشعوب السامية الى حضيرة العروبة ، ناقلين معهم الى مصـدر الفيض الانحرافات التي حصلت لهم من خضوعهم لحـكم الأغيار . وكان التحول في اداة بياننا الفصحى الى لهجات عامية خير دليل على ما اعترى مقومات حياتنا من انحراف . وعلاوة على ذلك فقد وقعت المصاهرة بطريق الأخـوة في الدين ، بيننا وبين الأغيار فدب الخلل في صميم كياننا . وما ان شاعت الهجانة وكثر الدخلاء حتى اصبح الجو غريباً عن الطبع العربي . إذ ذاك أوى العـرب الى الريف منزوين عن مجرى التاريخ » (١) . ومن هنا كان « العهـد الجـاهلي هـو عهـدنا الذهبي » (٢) .

في ذلك النص يكمن اتجاه واضح وشامل **للانكفاء** الى العصر « الجاهلي » .

---

(١) زكي الارسوزي : الجمهورية المثلى ، دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٧١ .

(٢) زكي الارسوزي : بعث الامة العربية (في : المؤلفات الكاملة ــ المجلد الثاني ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٨١) .

وهــو ، ولا شك ، اتجاه مشروع في اطــار الصراع الدموي حينــاً والسياسي والايديولوجي حيناً آخر . اي في اطار صراع دارت رحــاه بين السلطة العثمانية بشكليها الاقطــاعي التعسفي والبورجوازي الليبرالي الطــوراني المبكر وطــلائع الغــزو الامبريالي الراسمالي الاوربي ، من جهــة ، والجماهير العربية المسحوقة قومياً وطبقياً وبعض شرائح الطبقة البورجوازية الاقطاعية ، من جهة أخرى .

وحيث كان الأمر كذلك ، فقد تكونت وتبلورت في المجتمع العربي (الطبقي) ابعــاد وآفاق صراع قومي ، الى جانبٍ ، وأحياناً كثيرة ، في طليعة الأشــكال الأخرى من الصراع .

والملاحظ أن موقف الارسوزي ذاك انطوى على منحى عروبوي لا اسلامي ، على غير ما عهدنا الأمر في المواقف (الشعب) الثلاثــة السالفة الذكر . ولكــن لا يعني ان الارسوزي رفض الاسلام عموماً ، وانما يشير الى انه نظر إليه ، من موقع أخلاقي ، بصفته امتداداً للجاهلية : « ومع الاختلاف في نبرة الايقــاع في الحياة بين العهدين . فان الاسلام ، من حيث الأخلاق ، امتداد للجاهلية » (١) .

بل ان الارسوزي يخطو خطوة اخرى في هذا الاتجاه ، وذلك حيث يطرح السؤال التالي ، مجيباً عنــه في الوقت نفسه بالايجاب ، وبصورة مدعمــة بالشواهد : « هل كانت كلمة (الاسلام) مجهولة عنــد الجاهليين ؟ » (٢) والجدير بالملاحظة أن موقف الارسوزي هذا من الاسلام تبلور تحت تأثير عاملين رئيسيين . أولهما تعاظم اهمية المسألة القومية في الاقطار العربية في سياق الصراع مــع مخلفات حركة التتريك ومع الامبريالية الشوفينية ، وكذلك مــع الصهيونية باخطارها المتعاظمة منــذ بدايات القرن العشرين ، والتي انتبه اليها بأفق سياسي وعلمي واسع نجيب العازوري في مقتبل هــذا القرن (٣) .

---

(١) زكي الارسوزي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢٤ .

(٢) زكي الارسوزي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٢٩ . انظــر بعض الشواهــد التي يوردها الارسوزي ايضاحا لاجابته : ص ٤٣٠ .

(٣) نجيب العازوري : يقظــة الأمــة العربية ، طبعة فرنسـية ، باريس ١٩٠٥ ، ص ٥ .

أما العامل الثاني فقد تمثل بالدور الذي مارسه الاقطاع العثماني على صعيد الاسلام . فهذا الأخير تحول على أيدي أرباب ذاك الى أداة قمع حائزة على المشروعية الدينية التي أرادوها له .

ذلك الأمر حمل في طياته عنصرين لهما أهمية مبدئية في فهم موقف « السلفوية » القومية عموماً ، ومن ضمنها صيغتها اللغوية العروبوية التي يمثلها الارسوزي . فلقد وُظّف الاسلام في خدمة قمع المناهضين للسلطة الاقطاعية ، وان كان هؤلاء من المسلمين . هذا من جهة . أما من الجهة الاخرى ، فقد وُضع الاسلام و « الأمة الاسلامية » في صف معارض ومناهض لـ « الأمة العربية » و « الأمة البلغارية السلافية » وكل الامم التي كانت مندرجة تحت اطار الامبراطورية العثمانية « الدينية الاسلامية » ؛ والتي تضمنت أقلية أو اكثرية اسلامية .

من طرفه ، انطلق زكي الارسوزي من أن « العرب في اسرة الانسانية .. بمثابة الابن البكر في العائلة المالكة ، (امة وسط) بمعنى الاعتدال ، أو القرب من الينبوع ، من الكمال الذي هو المثل الأعلى المتجلي في الرسالة حيناً بعد حين ، من عهد آدم حتى عهد محمد » (١) . أما السبب في ذلك ، فهو أن « الأمة (العربية) تجربة رحمانية مثلى » (٢) . حينئذٍ تتضح دلالة المقولة التي يطرحها الارسوزي ، وهي « ان الفلسفة العربية : مدخلها رحماني ، نهجها فني ، غايتها الذات » (٣) .

انسياقاً مع هذه الفلسفة ، بمدخلها الرحماني ، تصبح « المعرفة الرحمانية .. معرفة يتآحد فيها (أنا) مع (الأنام) ، تآحداً يسقط به الحجاب بين المعرفة وغرضها ... في هذه المعرفة تتخطى الهالة حدود الواقع » (٤) .

---

(١) زكي الارسوزي : نفس المصدر والمعطيات سابقا ، ص ٣٧٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٥٩ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٥ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧ .

ولا بد حينئذٍ من القـول بأن « الزمن في هذه النظرة عامل تشويه ما يبدو عـن المثل الأعلى » ، وبالتالي ، « فاذا ظهر مبـدأ التنزيل متغلباً على مبدأ التطـور في الذهن العربي ، فان ذلك نتيجة طبيعية للنظرة المثالية » (١) .

وبعـد أن يكون الارسوزي قـد وضع حجر الاساس لتفكيره النظري على النحو السابق ، فانه يشير الى الحل ـ البديل للواقع « الهجين » : « لم يكـن ليخفى على الأجنبي ان نهضة الأمم تقوم على البعث ، اي العودة الى العهد الذي نشأت فيه معـالم حياة الأمة نشأة طبيعية » . ولذلك اخـذ هـذا « الأجنبي يدفع بالسفلة الى تشويه معـالم عهـدنا الذهبي » (٢) . وحيث يحط الرحال هنا ، فان المهمة تتضح في ضرورة ازالة الزيغ الذي حدث « من تداخـل الميول بتأثير الهجانة » . ومن ثم ، فان « ما يجب علينا ، والحـالة هذه ان نبـدأ بعثنا القـومي ببعث كلامنا ، وان نحذر على حرجنا المقدس هـذا من الدخلاء على بيئتنـا » (٣) .

واخيراً وبعد أن يعلن عن ثلاث وسائل لتحقيق الحـل ـ البديل ، وهي العـلم والصناعة والتراث ، يقول عن هذا الأخير : « أما تراثنا فيؤلف ، اذا خلا من الدخيل عليـه وما يعتريه من تشويه ، بين النفوس في صبوتها الى المثـل الأعلى . واي عهـد من تاريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة امتنا كقرارة لها وامنية كما انبلج في الجاهلية . . اننا لنتحاشى بهذه العـودة ما اورثنا التـاريخ من حزازات بين المذاهب والأديان » (٤) .

أما ذلك التراث ـ المثل الأعلى فهو الذي يميز « الأمة العربية » عن سواها من الامم . فاذا كانت « عبقرية » تلك الامة تكمن « في لسانها » (٥) ، واذا كانت

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٥ .

(٣) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٤١٥ .

(٤) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٧ .

(٥) زكي الارسوزي : العبقرية العربية في لسانها ، المؤلفـات الكاملـة ، الجـزء الاول ، دمشق ١٩٧٢ ، ص ٤١ .

هذه الامة لاتختلف « عن سواها بنشأتها السماوية وبنيانهـا الخالد فحسب ، وانمـا امتازت على الخصوص بذهنيتها المنبعثة عن تلك النشأة » (١) ، فانهـا ، « وهي ينبوع الشعوب السامية كافة ، عـالم بذاتها لم تأفل منذ ظهور الانسان على مسرح التاريخ ... (وهذا يعني أن) العرب قد اوحوا الى العـالم فكـرة الخلود ، الفكرة المستوحاة من طبيعتهم المتصفة ذاتها بالخلود » (٢) .

وحيث أن « اللسـان العربي بدائي ، وبديء » (٢) ، وأن لـ « الامة العربية (مصدر الشعوب السامية) ـ فضلاً ـ على سير المدنية بابداع الديانات الالهية ، وايجاد اللغـة » (٤) ، فان المهمة العربية « في هـذه المرحلة التاريخية هي خلق عـالم تنسجم فيه الطبيعة مـع الانسانية » (٥) ، أي عـالم يتحقق فيه المثـل الأعلى الجاهلي (الأصيل) .

هكذا تتضح « السلفوية » في صيغتها اللغوية القومية ، وكما يمثلها زكي الارسوزي ، بصفتها موقفا ايديولوجيا ماضويا ، يرى في الماضي المثل الأعـلى الاخلاقي ، بعـد أن يكون قـد قرر ان ذلك الماضي يجسد البعد الوجودي الذي لا يتجاوز (٦). فكأننا هنا ، مرة ثانية ، أمام وجهة النظر الخاصة بـ « الرجعة »،

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢٥ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧١ .

(٤) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٠ .

(٥) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٢ .

(٦) هـذا الموقف ، في وجهه اللغوي الذي يمثل منه الركن الأساسي ، وصل اليه الارسوزي بصورة تعسفية اخضع اللغـة العربية عبرها لمفهومات خاطئة حولهـا . وهذا ما أشار إليه انطـون مقدسي ، حيث كتب في بحث له (الطريق العربية الى الامة عنـد الارسوزي ـ الحلقـة الثالثـة ، مجـلة المعرفة ، دمشق ايلول ١٩٧٨ ، ص ١٥) : « ولقـد كتب الارسوزي فعلا رواية لغتنا بأكثر مما حللها ، فكانت له فيهـا جولات مصورة ما أنزل الله بهـا من سلطان كاشتقاقه اليصابات الغربية مـن الصبية العربية وآدم من أديـم الارض .. مـع أن المفردات التي ذكرت من أصـل عبري .. وحجته التي لا ترد هي ان العربية سابقة على هـذه اللغات . فالعربية في نظره بدائية وبدئية كما يقـول وبقية اللغـات مشتقة منهـا أو من لغات أخرى » .

تلـك التي ترفض الحـدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي اللـذين يتشخصان بدورهما بزمان . وقد رأينا أن هذا الأخير (الزمان) يعتبر من قبـل الارسوزي عامل تشويه : فالعودة أبداً الى « الأصول الذهبية الصافية » لتمثلها في صبوتها المطلقة ، أي غير المشروطة بزمان ومكان وبمعطيات اجتماعية انسانية ، هي الحقيقة النهائية المثلى .

وليس من شك في أن الخطوات اللاحقة على تلك الاصول تمثل ، ضمـن ذلك المنظور الأرسوزي ، أحـد اشكال « الابتداع » التي عمل « الأغيار » عـلى احداثها . وهنا ، أي في هـذا الوجه المعرفي للمسألة ، تلتقي تلك النزعة بصفتها المعلن عنها بـ « السلفوية » في صيغتها الدينية الوثوقية . بينما يظـل الإختلاف كبيراً بينهما على صعيد الدلالة الايديولوجية ، كما اشرنا الى ذلك في مكان آخر .

وخليق بنا هنا أن نشير ، باهتمام مبدئي ، الى ان المشروعية التاريخية والتراثية ، التي انطوت عليها عملية الانكفاء الى « العصر الجاهلي » ، المتوازيـة مـع غياب عنصري التحليل والتركيب الجدليين التاريخيين والتراثيين ، أخذت تفقد ، بصورة خط بيانيمتصاعد ، من تأثيرها القومي والاجتماعيوالايديولوجي . وكان ذلك في سياق بروز **ثلاثـة عوامل** ، اتسع تأثيرها أكثر فأكثر في حياة العالم العـربي أفقيـاً وعمودياً :

العـامل **الأول** كمن في تعمق واتساع اشـكال الصراع العـربي العثماني ، وخصوصاً الشكل الاجتماعي الطبقي منها . بحيثبرزت، بصيغ دينية وسياسية وقومية واخلاقية ووطنية ، أمام العرب(والمقصود بهؤلاء هنا الطبقة البورجوازية الوليدة في أحضان الاقطاع والمحمولة على أكتافه) ضرورة مسك خيوط أساسية من المعـركة ، بل ضرورة قيادتها في الحقل الطبقي ، الى جانب الحقل القـومي والوطني .

امّا العامل **الثـاني** فهو دخول الفكر التاريخي والتراثي التقدمي الوطـن العـربي ، بأشكال أولية عامة مبسطة . وقـد تم ذلك على أيدي مجموعة مـن المثقفـين الليبراليين (المستنيرين) ، وآخـرين اشتراكيين ثوريين في نطـاق

البورجوازية المتوسطة بشكل خاص .

واخيراً العامل **الثالث** ، وهــو نشوء عناصر أولية لمبادىء البحث العــلمي التاريخي على أيدي أولئك المستنيرين والثوريين من المثقفين ، نتيجة للتفاعــل الشائك بين المطامح المتواضعة للبورجوازية الوسطى الى امتلاك شخصية طبقية وقومية وسياسية وايديولوجية مستقلة ومتميزة من طرف ، وبين تلك المبادىء التقدمية ذات المنحدر الخارجي (الأجنبي) والداخلي (التاريخي العــربي) من طــرف آخــر .

ويجدر بنا أن نضيف هنا ان العاملَين الأخيرين قد جرت صياغتهما ، الى حد كبير ، من خلال التأثيرات التي مارستها على أولئك المثقفين ثورتان حاسمتان في التاريخ الحديث والمرحلة المعاصرة . الاولى منهما هي الثورة البورجوازية في فرنسا عــام ١٧٨٩ ، بما أعقبها من تأثير للسانسيمونيين في مصر ، ومن فتــح نابليون لها عام ١٧٩٨ ، وكذلك من تأثر المثقفين المشار اليهم بالتراث البورجوازي العقلاني الليبرالي ، الذي حققته البورجوازيات الاوربية ، وخصوصاً الفرنسية في مرحلة صعودها (١) . أما الثانية فهي ثورة اوكتوبر الاشتراكية في روسيا عام ١٩١٧ ، بمــا أحدثته من تحــول نوعي هــائل في مجموع القيم وعلى جميــع الأصعدة البشرية (٢) .

---

(١) هــذا التأثر يظهر على أكثر ما يكــون الوضوح في كتابات رفــاعة الطهطاوي ، وخصوصاً في مؤلفــه « تخليص الابريز » . ففي هــذا الأخــير قــدم ترجمــة لنص دستور ١٨١٨ الفرنسي ولنصوص المواد المعدلة التي أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ . وقد علق على هذا الدستور قائلا : « فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هــذه الشرطــة (أي الدستور) نفيساً » . (انظــر حــول ذلك : لويس عوض ــ تاريخ الفكر المصري الحديث ج ٢ ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٢٢ ــ ١٤٦) .

(٢) كان رشيد رضا واحــداً من أولئك الذين تأثروا بوضوح بثورة اوكتوبر ، حيث وجــد في مبادئها الاقتصادية والاجتماعية تحقيقاً لمبــادىء الاســلام الاقتصادية والاجتماعية . فقــد كتب مقــالا جــاء فيه : « ان البولشفية ليست سوى اسم آخر للاشتراكية ، وأن الاشتراكية تحــرر العمال من الراسماليين والحكومات الجــائرة . فعلى المسلمين أن يتمنوا فوزها ، لأنهم هم أيضــا عمــال ويعــانون الجــور نفسه » . (انظر حــول ذلك : البرت حوراني ــ الفكر العربي في عصــر النهضة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٦٣) .

ضمن تلك الوضعية الشائكة والمعقدة والبطيئة ، اخـذت تظهـر عمليـة الانكفاء الى « العصر الجاهلي » على أنها عاجزة عن استيعاب مشكلة التحـرر العربي الوطني والقومي والاجتماعي ، وعلى انها أكثر عجزاً من أن تحيط بقانونية التطور الاجتماعي في الوطن العربي، وبالوجه التراثي من هذه المسألة . وانسياقاً مـع هذا المأزق العميق والشامل ، فإنها راحت تبدو أكثر فأكثر بصفتها منحى لاتاريخياً لاتراثياً ، يضيّق علـى التاريخ والتراث العربي وعلى آفـاق البحث فيهما ، إذ يضـع لهمـا مثلـه الأعـلى الذهبي في شخص المجتمـع العـربي « الجـاهلي » (١) .

ولقـد أوقعت عملية الانكفاء تلك المجتمع العـربي ، في اتجاهاته الحديثة المأتي عليها سابقاً ، في اشكالات وصعوبات جديدة . بالرغم من أنها قدمت ، في حينه وبصورة ساذجة وتوجه عنصري مثالي ، وقوداً لمعركة التحرر القومي من الاقطاع العثماني والشوفينية الطورانية الليبرالية ، خصوصاً .



(١) في المرحلة الراهنة تظهـر محاولات يعمـل اصحابها على منـح تلك النزعة صيغاً جديدة معـدّلة . من تلك المحاولات واحـدة يعمل على بلورتها أسـعد عـلي . فلقد قـدم هـذا الأخير محاضرة بعنوان « البداوة المنقـدة » (المركز الثقـافي العربي في دمشق في ١٩٧٦/٣/٥) ، طـرح فيهـا أفكاره حـول ما يدعو اليه من العودة الى **البـداوة** « العربية » بصفتها **المنقـذ** للعرب مـن الاشكالات والاخفاقات الشاملة الملمـة بوطنهم . فهـو ينطلق من انـه « في عـالي منشّىء ، تصبـح البـداوة منقـذة » . ولكـن مـم تنقـذ هـذه البداوة ؟ من التراخي الخلقي والأنانية الخـاصة المستحكمتين بالعـالم المعاصر كلـه . وحينما يتحدث أسـعد عـلي عن تلك البداوة ، فانه يفعـل ذلك ، وفـق ما أتى في محاضرته ، « كما يفهمها البدوي » . وهي ، حسب ذلك ، « ظهـور متغير بالانفعال ، .. وعاطفـة وعقـل ، .. وارتقـاء بالمعرفة ، .. وابداع على كل مستوى ، .. وحرية لفاعـل يقظ » . أمـا كيف نحقق العـودة الى هـذه البداوة ، فان ذلك أمـر يتم بـ « الرياضة والجهـاد اليومي مع النفس » . هـذا هـو تصور أسـعد عـلي لـ « البداوة المنقـذة » . والأمـر البارز في ذلك هـو أن تلك المحاولة تمثل موقفاً سلفوياً ينحو نحـواً قوميا اخلاقيا : اذ ان منطلق الأمـور هو الماضي المتمثل بالبداوة كما يفهمها البدوي ، تلك التي عليها أن تحل اشكالات المرحـلة المعاصرة ليس في الوطن العربي وحسب ، وانما في العـالم عمومـاً ، الممثل بـ « الامم المتحـدة » ، كما يقـول المحاضر ! هـذا يشير الى أن تلك الآراء تنطلق من رؤيـة منحاها سلفوي ، ومضمونهـا قـومي اخـلاقي ذاتوي .

والآن ، بمزيد من تدقيق النظر وتفصيله في المسألة (النزعة) المطروحة هنا ، تستبين امامنا وجهة نظر عروبوية اخرى حول « الأصول الذهبية » في التاريخ (الماضي) العربي . ان وجهة النظر هذه لا تتوقف عند واحدة من المراحل العربية التاريخية ، مثل « الجاهلية » ، وانما ترى فيها جميعا تلك « الأصول الذهبية » . هذا القول يبقى صحيحاً في مجمله وفي توجهه العام ، وإن كان بعض ممثلي وجهة النظر تلك يميلون الى تلوين آرائهم على هذا الصعيد بلون ديني اسلامي . كأنْ يعادلوا ، مثلاً ، بين المسلم والعربي .

وبالطبع ، بالرغم من الاختلاف حول « نقطة البدء » ، فإن لقاءً يقوم بين وجهة النظر الارسوزية اللغوية ووجهة النظر هذه . فكلتاهما ترى في « الماضي » قمة الوجود العربي ، في ابعاده السابقة واللاحقة عموماً . وجدير بالذكر أن وجهة النظر الثانية ، وان لم تستطع استقطاب مثقفين ومفكرين بارزين ، فانها جسدت شيئاً فشيئاً تياراً دافقاً في نطاق مثقفي الطبقات البورجوازية الوسطى في البلدان العربية ، وامتدت كذلك الى أوساط الطبقات الكادحة ، العمالية والفلاحية .

ويمكننا أن نرى في ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦) أحد المنافحين عن وجهة النظر الاخيرة. ففي حمأة الاضطهاد العثماني الاقطاعي، والحميدي منه على نحو خاص (نسبة الى السلطان عبد الحميد) ، كتب اليازجي قصيدة شعرية كرّسها للدفاع عن التاريخ العربي ، ولإبراز افضلية العرب على العثمانيين ، جاء فيها (١) :

لعمرك ! نحن مصدر كل فضل ... وعن آثارنا اخذ الأنام
ونحن أولوا المآثر من قديم ... وان جحدت مآثرنا اللئام

وما يجب ذكره هنا ، هو أن اليازجي ، في افتخاره هذا بوصفه عربياً ،

---

(١) انظر : ابراهيم اليازجي - تأليف ميخائيل صوايا ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢٧ . منير موسى - الفكر العربي في العصر الحديث ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩٣ .

وظف موقفه الايديولوجي باتجاه تحريض واستنفار العرب للوقوف ضد الطغيان العثماني :

تنبهوا واستيقظوا ايها العرب ... فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
اقداركم في عيون الترك نازلة ... وحقكم بين ايدي الترك مغتصب
فيا لقومي ، وما قومي سوى عرب ... ولن يضيع فيهم ذلك النسب (١)

ان قول اليازجي بأن العرب مصدر كل فضل والهام ، يمكن أن يدخل في دائرة حماسة قوموية عفوية كان لها من المشروعية ما جعلها تسهم في تعميق التماسك القومي (والوطني) العربي أمام محاولات التتريك **الشوفينية** اولاً ، وأمام التيار الإسلامي الحميدي الاقطاعي ثانياً . ولكن من نافل القول أن تلك **الصيحة** التي اطلقها اليازجي لا تدخل في نطاق العلم التاريخي والاجتماعي .

ففي الحين الذي ينبغي التأكيد فيه على أن الحضارة التي حققها العرب في مرحلة ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر ، بذيولها الممتدة حتى القرن الرابع عشر ، كانت ولا شك ذات أهمية عظمى ، بل حاسمة بالنسبة الى التطور البشري العالمي في العصور الوسيطة ، في ذلك الحين لا بد من الاشارة الى أن هذه الحضارة تبقى اولاً وأخيراً واحدة في مراحل حضارية عديدة أنجزتها شعوب عديدة . اضافة الى ذلك ، ينبغي القول أن العرب ، في حضارتهم تلك ، اسهموا بعمق على نحو جدلي ، أي ضمن آفاق الجدلية التاريخية التراثية لـ « الداخل » و « الخارج » ، في صياغة وبلورة عصر النهضة الاوربي وما تلاه من استكمال للثورات البورجوازية هناك . كما شكلوا محرضاً حضاريا خصباً لنشوء الفكر الماركسي لاحقاً .

من ناحية أخرى ، اذا اقر الباحثون العرب بوجود ذلك التأثير العربي على اوربا ـ وهم يقرونه ، بل يؤكدون عليه من مواقع متعددة ـ ، فانهم ، بدورهم ، يجدون انفسهم مدعوين الى الاقرار بواقع تأثير اوربا على الوطن العربي حديثاً

---

(١) نفس المصدرين السابقين والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ من (الاول) ، و ص ١٩٣ (من الثاني) .

وراهناً ، على الأقل . بل ان هـذا يصح بصورة خاصة على المرحلة الراهنة ، مرحلة الثورة العالمية ضد الامبريالية وامتداداتها النوعية في مختلف بلدان « العالم الثالث » ، كالرجعية والصهيونية .

وحيث يكون الأمر كذلك ، يغدو صحيحاً أن نؤكد ، من موقع الفهم الدقيق للعلاقة بين « العام » و « الخاص » وبين « الخارج » و « الداخل » ، على أن الوطن العربي **أيضاً** ، ومن حيث الأساس ، يجد في مبادىء الاشتراكية العليمة مفتاح حل حقيقي لمشكلات التخلف الحضاري والتجزئة القومية التي تحيط به .

وقد أجمع على هذا الموقف شطر كبير من الجمهور العربي ومثقفيه وبعض منظماته السياسية . ولكن طريق الوصول الى ذلك كان ــ وهو كذلك حتى الآن ــ محفوفاً بالتعقيدات والاحباطات . أما المصادر التي انحدرت منها هذه الاخيرة فهي : بروز المسألة القومية في اطار ديني وعدم اتضاح المسألة الاجتماعية الطبقية بسبب اخفاق الثورة البورجوازية العربية ، أولاً . والامبريالية ، ثانياً . والرجعية الداخلية، وريثة الوضعية البورجوازية المحبطة، ثالثاً . والقصور الذاتي الذي أحاط ، وما يزال يحيط ، بالنشاط السياسي والنظري لفصائل كثيرة من التنظيمات الماركسية العربية في كفاحها من أجل الاشتراكية العلمية واقناع الجماهير بها ، رابعاً .

ذلك الوضع، مفهوماً في سياق تعاظم الوعي الموضوعي بواقع التخلف الحضاري والتجزئة القومية والوطنية العربية وتعاظم الحركة الثورية العالمية ورصيدها النظري الاجتماعي (الاشتراكي العلمي) ، جعل الكثير من المثقفين العرب يقبلون بفكرة « الاشتراكية » ، ولكن ــ وتحت ضغوط المصادر الأربعة المأتي عليها ــ من النوع « الخاص » ، الذي عليه أن « ينبثق » أولاً وأخيراً من صميم التاريخ والواقع العربي الراهن .

هاهنا يتناسى أولئك المثقفون ما قالوه من تتلمذ اوربا على الفكر العربي التقدمي في مراحل النهوض البورجوازي الاوربي، ليدينوا « الاشتراكية العلمية » بأنها « نظرية مستوردة دخيلة » ، وبالتالي ليقعوا في موقف « الناكرين للجميل »

تاريخياً وتراثيــاً ، وليلتقوا ضمناً مــع ممثلي « المركزوية الأوربية » في صيغة « مركزوية عربية » و « نخبوية قومية » (١) .

وهكــذا « تنبثق » الاشتراكية « العربية العلمية » المغــايرة والمناهضة

---

(١) من الطريف أن أولئك المثقفين الذين يأخذون ب « اشتراكية عربية ـ علمية » ، رافضين ومدينين بذلك « الاشتراكيــة العلميــة الماركسيــة » ، لا يجدون حرجاً في أن يعيدوا عـلى الاسماع الاقــوال والشـواهد المبثوثة في كتابات مستشرقين وباحثين اوروبيين يقوّمون فيهــا الحضارة العربية القروسطية تقويماً رفيعــاً . اذ من واجب هــؤلاء الاشارة والاعتراف بعظمة هــذه الأخيرة . أما أن يكون من واجب أولئك المثقفين أن يشيدوا بواحــد من الانجازات الفكرية العالميــة العظمى ، ذلــك الذي يعلــن مبدعوه بأنهم تأثروا في صنعه بتلك الحضارة نفسها ، فان هــذا ـ بمقتضى سياقهم الفكري ـ يحط من « الكرامة القومية » . هاهنا نحيط بالقصور النظـري المعـرفي لذلك الموقف : ان العــرب أثروا على اوربا وعلموها فعــلا . أمــا اوربا الثورية الديموقراطية فليست في موقــع التأثير على العــرب وتعليمهم فعلا !

فماركس ، الذي اكتشف حجــر الأســاس العلمي للاشتراكية والذي لم يجــد حرجا في تمثـل المعطيات التقدمية في التاريخ العــربي ، يُدان عــلى نحــو مذهل من قبــل اولئك المنافحين عــن « التفــرد والأصالة القومية » . هــذا الموقف يتخذه جمــع كبــير من المثقفين العرب القومويين . من هــؤلاء عصمت سيف الدولة ، الذي يكتب حــول ذلك بوضــوح ودقــة : « الاشتراكية ليست الماركسية .. (وبالتــالي) ليس العيب في النظــام الاشتراكي ، انما العيب فيه عنــدما يلصــق بالماركسيــة » . (مجــلة الشورى ـ طرابلس ، ليبيــا ، أبريل ١٩٧٤ ، ص ٨٣) .

وهــذا المفكر نفســه لا يتوانى لحظــة عن الاستشهاد بالعالم الماركسي الشهير ج . د . برنــال في قــوله : « فالعــلم باعتباره وجهــاً من أوجــه النشــاط الانســاني ليس قائماً بذاته بل هو جــزء مــن الثقافة الانسانية ، ولعــل هــذا الاعتبار لم يتحقق في الماضي قــط بأكثر مما كان في الــدول العــربية . فنحن في الغرب مدينون للعرب بكل علمنــا .. » . (ج . د . برنال : رســالة العــلم الاجتماعية ، مصر ١٩٤٩ ، مقــدمة المؤلف للطبعة العربية ، ص ٤) .

ولكــن اذا وضع فكــر اولئك المثقفين العرب في موقعــه من السياق العربي الحديث والمعاصر ، يزول الذهول والدهشــة . اذ حالئذ يظهر أمامنا بصفته رد فعــل على « الانهيــار » من أي طــرف كانوا ، أولا ، وعلى اخفــاق الثورة البورجوازية الديموقراطية العربية ، ثانيــاً ، وعلى أولئــك اليساريين العرب الذين قــدموا الفكــر الاشتراكي العــلمي بصورة تنضح بالميكانيكية التصفية ، ثالثاً . كما يكتسب شخصيته ، رابعاً ، بصفته « عــودة الى الذات الخالصة » ، وبصفته ، خامسـاً واخــيراً ، تجسيداً للاخفاق في فهــم مسألة التراث القومي والتراث العــالمي .

ل « الاشتراكية العلمية » (١) . تلك الاشتراكية « العربية العلمية » ، التي تتبلور من موقع سلفوي ، تبحث عن مسوغاتها في التاريخ العربي وفي امتداداته الراهنة .

واذا كانت السلفوية الدينية قد قادت ، في حينه ، الى محاولة استنباط الاشتراكية من الاسلام ، وبالتالي للوصول الى « اشتراكية الاسلام » ، كما مرّ معنا فيما سبق ، فان هذه النزعة في صيغتها القومية تنطوي ، في ضوء ادراك الظروف التي انطلقت من المصادر الاربعة المومى اليها سابقاً ، على امكانية ، ان لم نقل ضرورة الوصول الى منحى « اشتراكي قومي متفرد » . هاهنا تكمن الاستغاثة بـ « الاصالة العربية » و بـ « التفرد » العربي في الماضي والحاضر ، ناشدة بلوغ البديل الأصيل عن الفكر الاشتراكي « الوافد من الغرب » .

ضمن تلك الوضعية الايديولوجية والنظرية المعرفية نتبين بواعث نشوء مجموعة من المؤلفات والابحاث ، مثل « أسس الاشتراكية العربية » لعصمت سيف الدولة و « الاشتراكية العربية » لعبد الغني سعيد وسمير احمد .



---

(١) عصمت سيف الدولة في نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٣ . انظر أيضاً كتابه : أسس الاشتراكية العربية ، القاهرة ١٩٦٩ ، مثلا ص ٦ ـ ١٨ ، ٥٧ ـ ٥٨ .

يبرز أخيراً الوجه الآخر لـ « السلفوية » القومية العروبية ، ممثلاً بتوجه عروبي ذي لون ديني . علماً أن هذا اللون ليس ذا أهمية في هذا السياق ، الذي نمعن السير فيه هنا .

ولا شك أن جمال الدين القاسمي (١٨٦٥ – ١٩١٤) يبرز ممثلاً لهذا الموقف . ففي رأيه أن مجموع الشعوب والدول الاسلامية تشكل امة عربية واحدة ،وان الواجب يقتضي تكوين دولة عربية اسلامية ، على النمط الذي كان سائداً في مراحل الامبراطورية العربية الاسلامية الوسطوية . ذلك لأن العرب ـ المسلمين شكلوا عصب التقدم لكل الأمم . اذ « ما تحركت أمة مؤمنة من غير العرب للنهوض برقيها ، الا لامتزاج دم العرب بدمها » (١) .

تلك « الامة العربية » اختيرت من الله لتهذيب الامم عبر الاسلام : فالله لم يختر العرب وحدهم للاسلام ، « لأنه جرت سنة الله ان يختار امة واحدة ، ويعدها لتهذيب الأمم الاخرى ، كما يعد فرداً واحداً منها لتهذيب سائر أفرادها . . ان التهذيب الالهي ينزل بلغتها الخاصة ، حتى تستعد وتتهيأ لأداء وظيفتها » (٢) .

هكذا كان الموقف ، في أحد أوجهه ، يفرض نفسه ضمن اعتبارات معقدة متشابكة اتينا عليها سابقاً . وما يهمنا هنا هو النزوع السلفوي لابتعاث واحياء المثل الأعلى القومي الديني (الانساني أو الاممي) ، الذي لم يوفر العثمانيون جهداً من أجل تطويعه لاحتياجاتهم السياسية والدينية ، على النحو الذي أوردناه من قبل .

---

(١) انظر ذلك في (ظافر القاسمي : جمال الدين القاسمي ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٣٦٣) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٤٢ .

ويبقى ان ندرك ان « السلفوية » القومية ، الارسوزية اللغوية ، والعروبية الدينية العالمية ، احتلت موقعها من حيث هي أحد أشكال الصراع العربي الضروري والمشروع ضد الهيمنة العرقية والطبقية للامبراطورية العثمانية الاقطاعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وضد محاولات التتريك الطورانية وتذويب القوميات على ايدي الاتحاديين في أوائل القرن العشرين .

وليس من شك في ان الكشف عن الخصائص الرئيسية للتحول الاجتماعي الرأسمالي المبكر ، الذي اخذ يطرح أبعاده في الوطن العربي منذ القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ، أولاً ، وثم من القرن التاسع عشر حتى المرحلة الراهنة بصيغة متميزة نسبياً ، ثانياً ، يؤدي بنا الى الفكرة التالية ، وهي ان تلك « السلفوية » في وجهيها المشار اليهما ، اكتسبت شخصيتها ومطامحها وحدود هذه المطامح في اطار ذلك التحول وضمن امكاناته وآفاقه .

بل نحن نستطيع ، في ضوء ذلك وعلى نحو يأخذ بعين الاعتبار الجوانب المتعددة من المسألة ، ان نستوعب كذلك « السلفوية » في صيغتها الدينية الوثوقية ، والقومية اللغوية ، والقومية الدينية ، وبقية النزعات التي حاولت استقصاء التاريخ والتراث العربي أو التعرض له بشكل أو بآخر ، وفي مقدمتها « العصروية » في صيغتها العدمية و « المركزوية الاوربية » و « التلفيقوية » و « التحييدوية » .

ان هزال وعقم وقصور التحول الاجتماعي والاقتصادي والتقني العلمي والقومي البورجوازي اقترن بتكون أوضاع مطابقة ، في السياق العام ، على صعيد البنى المنطقية والايديولوجية النظرية لتلك النزعات : فعدوان شامل خارجي متواطىء مع العدوان الداخلي القومي (والطبقي) ، مشكلا بذلك تهديداً لمصير فصائل كبرى من المجموعة القومية الواحدة ، وبالتالي انكفاء الى التاريخ العربي في مرحلته « الجاهلية » أو الاسلامية ، ان ذلك يبدو ، في نطاق الوظيفة الايديولوجية القومية ، اكثر من مشروع . **الهدف** من ذلك هو الدفاع الذاتي والإبقاء على التماسك القومي . اما **الطريق** الذي يقود اليه ،

فهو ذلك « الانكفــاء » بكل ما فيه من قلق مشوب بالتهديد والتحدي ، ومــن طموحٍ تحدٍّ من عنفوانه مثالب العشوائية والغموض في الرؤية . وكذلك ، فإن الفشل الذريع وخيبة الأمل العميقة في انجاز تحول ثقافي بورجوازي تقدمي (عقلاني مادي أو عقــلاني حــازم على الأقل) ، ومن ثم الابقــاء علــى البنية الثقافية (الايديولوجية) الاقطاعية وتكريسها باشكال جديدة هجينة ، ان ذلك كله كان ، في حقيقة الأمر ، الطــريق المعبّدة للعودة الى « الأصول » على نحــو لاتاريخي لا تراثي ، اي بمعزل عن النظر الى سياقيهما ، التاريخي والتراثي .



في كلا الشقين السلفويين من « السلفوية » القومية ، كمــا « السلفوية » الدينية الوثوقية ، نشهد الحاحــاً مبدئياً مضخماً على « أصالة » العــرب ، والمسلمين العرب ، والمسلمين . وهــذا يتم بحيث يوصلنا ، في نهــاية المطاف ومن حيث الأساس ، الى أن حلول المرحلة المأساوية الراهنة تكمن في العــودة الى الماضي « الذهبي العريق » ، وفي تطويع تلك المرحلة لهــذا الماضي ، الــذي يتأبّى على الاستنفاد ، اي بالانكفاء **من هيمنة « الأغيار » الى هيمنة « الأخيار »**.

على الطرف المقابل ، تبرز نزعة « العصروية » ، في الصيغة العدمية : كفرٌ بالمرحلــة الراهنة العربية (البورجوازية الهجينة والاصلاحية والقــاصرة) ، وبـ « الماضي الذهبي العريق » ، ذلك الذي تحول الى جزء منحسر من تــاريخ منحسر . ولذلك ، تطلعٌ باعين متلهفة منبهرة الى شطآن العصر الراهن ، الممثل بالغرب ، شطآن « الســلامة » والتقــدم التقني والعقلي والتنظيم الاجتماعي ، وبحثٌ متقطع الأنفاس عن موقف « معاصر » من المشكلات المطروحة .

امــا في الوسط ، فتلوح أمامنا « التلفيقوية » : موقفٌ قلــق مضطرب مهزوز ، غير متميز وغير متماسك ، موقف **المضطهَد** الباحث عن نفســه بقليل من الأمل وقليل من القدرة والامكانات . ولذلك ، إنسياقٌ باتجاه موقف تلفيقوي . اما هــذا الموقف فلا يأخذ بشيء كلــه ، وانما ببعض هذا الشيء ، ليمزجه مــع بعض شيء آخر . أو يأخذ بشيئين معاً من حيث هما مطلقان ، كل على حــدة ،

لا توافق ولا تجادل Dialektisierung بينهما ، ليلفق منهما صيغة كاريكاتورية ، ضارباً عرض الحائط ، أو بشكل ادق ، غيرَ مدرك لموجبات وأبعاد وقيم عدم التماسك الفكري والاجتماعي ، وللعواقب التلفيقوية الهجينة المنبثقة عن ذلك .

واخيراً ، بعيداً عن مسرح الأحداث ، تعلن « التحييدوية » عن نفسها : موقفُ البحث عن الأمان والتماسك الذاتي ، عبْر رفض الالتزام الاجتماعي والايديولوجي باسم مقتضيات البحث العلمي الدقيق ، ورفض النظر الى موضوع البحث التاريخي والتراثي بصفته موضوعاً ذا افق اجتماعي وايديولوجي ، أو إدانة هذا الأفق باعتباره منطلقاً من « مصطلح شعاري » . مع الاعتقاد بأن هذا الموقف ينطلق من واقع الحال « العلمي الاكاديمي » .

فتحويل البحث التاريخي والتراثي الى عملية « أكاديمية » أو « وثائقية » يعني ، أول ما يعنيه ، رفضَ المرحلة « الراهنة » و « التاريخ » و « التراث » بواحد من اعتباراتهم ، وهو كونهم مقولات اجتماعية ايديولوجية ، من طرف ، والتأكيدَ عليهم كمسائل تدخل ، بشكل رئيسي ، في نطاق أمانة ودقة تقنية ولغوية أو « فلسفية اكاديمية » ، من طرف آخر . ولكن ذلك اذ يتم ، فانما بعيداً عن النظر اليهم في موقعهم من العلاقات المجتمعية بجوانبها المتعددة والمتشابكة .

وبالطبع ، إن مصير فصائل الطبقة البورجوازية البائس المأزوم والعلاقات الاجتماعية المهيمنة ، عموماً وبآفاقها المسدودة ، في الوطن العربي ، يجد ، بسهولة وبضحالة ، متنفساً في الفكر المسمى على سبيل الابهام أو الخطأ بالمحايد ، هذا الفكر الذي سنواجهه مجسداً بشكل خاص بظاهرات الأكاديموية والوثائقوية واللاأدلجة . فتحويل التاريخ والتراث العربي الى كتب « صفراء » ، لا تربطها بتيار الحياة الاجتماعية الدافق روابط فعلية ، وكذلك ــ وهذا يتصل خصوصاً بـ « التحييدوية » في اشكالها الراهنة ــ التحسّب والتخوف من آفاق البحث العلمي المعاصر في التاريخ والتراث ، وخصوصاً في صيغته الماركسية . ذلك كله يشكل احد المظاهر الايديولوجية لذلك المصير البورجوازي

الطبقي ولتلك العلاقات الاجتماعية . كما يمثل أحـد مصادر « التحييدوية » في الوطـن العـربي .

ومما لا ريب فيه أن مثل هـذا الوضع يشكل ارضاً خصيبة لفكر من نمط « الوضعية المحدثة » و « الوجودية » ، لفكر ينظّر ويكرس الطموح البورجوازي المعاصر الى الانغلاق والتوحد ورفض البحث عن مفهوم « العلاقة » في الواقـع العيني . ذلك لأن مثل هـذا المفهوم الأخير اذا سـير به حتى حدوده الجدليـة التاريخية والتراثية الحازمة ، يشير الى ضرورة التوقف عند قضية « الثورة » ، وطرحهـا على بساط البحث .



رابعاً —

السلفوية : دعوة الى « الإنصهار الكياني » في الفكر الغربي الكلاسيكي

آ — من بؤس الواقع الهجين الى بؤس الفكر الهجين ، أو بين الشرق والغرب وبين « السفوح والقمم »

كان للاجتياح الاستعماري ثم الامبريالي الغربي للعالم العربي منذ أواخر القرن الثامن عشر آثار عميقة شاملة مديدة . فقد احدث شرخا في تحركه الاقتصادي والاجتماعي الطبقي والثقافي والقومي . أما أهم مظاهر هذا الشرخ فهو كبح وتدمير قانونية التطور **الداخلي** واقحام فعل **خارجي** ، مهمته تغطية وتلبية احتياجات ومطامع الغازي الجديد في هذا العالم العربي . وقد مثل ذلك ، في حقيقة الامر ، احدى خصائص الامبريالية .

في هذا المنحى ، منحىاكساب الواقع العربي بنية هجينة اصلاحية قاصرة ، اخذ الغرب « الامبريالي » يفرض نفسه ثقافياً على مثقفي الثورة البورجوازية العربية المحبطة وعلى بقية الطبقات والفئات الاجتماعية . وقد انجز ذلك عبر صيغ متعددة . من ذلك انه طرح نفسه على انه قمة الحضارة البشرية ماضياً وحاضراً ، وعلى انه — بصفته قمة تلك الحضارة — مثل ظاهرة اوربية (عربية) **خاصة** .

وبطبيعة الحال ، فقد اخذ اولئك المثقفون ، في اطار الملابسات الموضوعية والذاتية لتلك الوضعية ، يتجهون صوب « العالم الجديد » مبهورين ، متقطعي الانفاس . لم يروا منه — مع غياب الموقف النقدي التاريخي — سوى بنيته الخارجية ، بعيداً عن سياقها التاريخي وتكوينها الاجتماعيالاقتصادي الجذري. وبذلك ، كانت الطريق معبدة للنظر الى انسان ذلك العالم ، من حيث هو

ذو ذاتية فريدة مطلقة . وكان هذا ، بدوره ، إيذاناً بالوقوع في العقدة الكبرى ، عقــدة « المركزوية الاوربية » ونظرية « العرق الآري والعرق السامي » ، محاطة بالقول الشعري الحاسم : الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولا يلتقيان .

في ظل الشعور بالنقص والدونية والانبهار ـ مضافا اليه الشعور بخيبـة الامل تجـاه الواقع الحاضر ـ تولدت في نطـاق المثقفين العرب ، المتحـدرين خصوصاً من البورجوازية الوسطى ، امكانات **متعـددة** لاتخاذ **موقف ثقـافي** من « الغرب » . من هذه الامكانات اثنتان أسهمتا ، على صعيد القضية التراثية ، في صياغة صورة « الغــرب » في الذهنية العــربية ذات الافــق البورجوازي الاقطاعي على نحـــو الخصوص .

الامكانية الاولى تمثلت بما سنبحث فيه في فصــل لاحــق تحت اســم « العصروية » . اما الامكانية الثانية فهي هذه التي نتصدى لهــا الآن تحت حــد « السلفوية التغريبية » . وجدير بالقول أن هذه الأخيرة تتصل بـ « العصروية » أوثق اتصال . فكلتاهما تنطلق ، **اولاً** ، من تهميش المرحلة العــربية الوسيطة لصالح ابراز دور « الحضارة الغربية » عامة . وكلتاهما تنطلق ، **ثانيـاً** ، مــن إدانــة المرحلة العربية الحــديثة والاخرى المعاصرة ، مرة أخرى لصــالح تلك « الحضارة » . **ثالثاً** واخيراً ، ترى تينك النزعتان ان حل الإشكالية«الحضارية» في العــالم العربي يكمن في الانتماء الى « الغرب » **مــن داخــله** .

وبذلك ، نتبين في تلك الظاهرتين خطاً كبيراً ينتظمهما على نحو يكاد يجعل منهما توامين . ذلك الخط هو « المركزوية الاوربية ـ الغربية » ، التي سنأتي عليها في حينه . نقول ذلك مــع الاشارة الى نقطة كاشفة ، هي ان « السلفوية التغريبية » ربما اعتبرت احــد مظاهر هذه « المركزوية » ، وان كان منشاهــا ليس في اوربا ، أو الغرب عموماً . ولكنهما تفترقان في نقطة غير ذات اهميــة . تلك هي أن « العصروية » ترى ان الغرب ، الذي ينبغي تبنيه ومجاراته والانتماء اليه ، هو الغرب الحديث وامتداداته المعاصرة ، بما تنطوي عليــه من طاقات

صناعية وتقنية ، ومناهج علمية عقلية في البحث العلمي ، وانفتاح في الحياة الاجتماعية ، وليبرالية في العلاقات السياسية .

أما « السلفوية التغريبية » فترى ان « الغرب » ، الذي يجسد المبتدأ والخبر في حل الإشكالية في لبنان والعالم العربي ، يتمثل بمرحلته «الكلاسيكية». هاهنا نود البقاء ، بغية تقصي هذه الظاهرة في نطاق البحث في « السلفوية » .

والحقيقة ، ان الأكثر وضوحاً وافصاحاً على الصعيد النظري بين من يدعون الى هذه السلفوية في مرحلتنا العربية الراهنة ، هو شارل مالك في كتابه « المقدمة » .

ففي هذه الأخيرة ، يطرح المؤلف مشروعاً موسعاً يقدم فيه تصوره حول الضرورات « الكيانية » لما يدعوه بـ « الاندماج والانصهار الكيانيين » في التراث الغربي الكلاسيكي .

شارل مالك ينطلق من أن الانسان ، بما هو انسان ، « غريب في امتلاكه سراً وغرابة .. وسر أسراره يكمن في ذلك التغرب اياه » (١) . ولكن هذه الغربة يمكن انهاؤها بتحقيق توأمها ونقيضها ، « الكنان » :« إن سرك الدفين هو أنك تريد ، مثلي ، إنهاء تغربك والعودة الى كنانك (٢) . أما تجسيد هذا الكنان ، فيكون عبر الاذعان المطلق للقدرة الالهية وتمثلها عمقياً : لقد بدأ أرميا « باعلان وثوقه من ان يداً قادرة تعلو كل شيء في الوجود .. ولذلك انتهى بالرجوع الرضي الا من المبتهل الى تلك اليد الفوقية » (٣) . وعلى ذلك ؛ فـ « الواثقون من عناية الله وقدره .. لاينقصهم أمل ولا يغرب عنهم رجاء » (٤) .

ان ذلك الموقف « الكناني » يتضح أكثر حين يتحدث مالك عما يسميه

---

(١) شارل مالك : المقدمة ـ القسم الاول ، المجلد الاول من « الآثار العربية الكاملة » ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٣ ـ ١٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٨ ـ ٣٩ .

« مراتب الوجود » فبعد أن يخلف وراءه مراتب الحسيّة « القاتلة » ، يصبح عنده « لكل شيء غرابته بعدما اقتربت من كل شيء » (١) . واذن « اين النظرات والفلسفات ، والنظم ، والتحليقات ، والتعقيدات جميعاً من هـذه الظهورات البسيطة المؤكدة المباشرة المعطاة » (٢) ، اين ذلك كلـه بعد أن « سـقط القناع ، واصبحت في حفرة الوجود » (٣) ! وحينذاك لا يسعه الا ان يهتف : « غريب جداً هـذا الانفتاح الكياني الكامل الى الوجـود ! غريب كيـانه وغريب حدوثه ! فكأننا كنا نياماً واستيقظنا بغتة على كل شيء ! » (٤) .

هكذا يبين امامنا أحد الأوجه الأساسية في بنـاء شارل مالك « الكياني » : انه ايمانية وثوقية تنهض على تجربة ذاتوية لا عقلانية ، مناهضة لـ « النظريات والفلسفات » ، تلك التي تبحث عن الحقيقة وفيها بصورة عقلية منطقية منظمة .

تلك الصوفية يبلورها ويبرزها شارل مالك بالتعارض مـع ما يدعوه مالك بوضع « السقامة والمأساوية » . وهذا يتضح عبر السؤال التالي والاجابة عنه : « هـل فهم التراث متوفر كيانياً في لبنـان وفي العـالم العـربي والشرق على العموم ؟ .. هل الحقيقة هي ان غيرنا فقط يفهمنا على حقيقتنا ، بما في ذلـك حقيقة اننا لا نفهم غيرنا ولا نفهم حتى انفسنا ؟ واذا كانت الحال هكذا ، ألسنا في وضع سقيم مأساوي ؟ » (٥) . وبذلك يقودنا مالك الى وجه أساسي آخـر في بنـائه « الكياني » : انه ادانة الوضـع في « الشرق » عـامة ، وفي الوطـن العربي ، وضمنه لبنان ، على نحو خاص . بيد أنه في اطار عملية الادانة تلـك تمثل في ذهن مالـك النماذج التي يرى ضرورة أن يُحذا حذوها . فيجدهـا متمثلة بـ « **الغـرب** » . ولكن أي غرب هذا ؟ هل هو الراهن ؟ كلا . اذ أن هـذا

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٣ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٢ .

(٣) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٣ .

(٤) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

(٥) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣٤ .

الأخير يحمل في ذاته مشكلة عميقة : « مشكلة انحراف الغرب ذاته اليوم عن أعمق القيم وابقاها في التراث الواحد المتراكم غير المتقطع لأربعة آلاف سنة ؛ وتمرده عليها » (١) .

ان الغرب الذي يدعو اليه مالك هو ، من حيث الأساس ، الكلاسيكي ، وبالتحديد البيريكليسي : « فالحضارة الغربية اليوم ، ومنذ عهد بيريكليس بدون انقطاع ، هي في جوهرها بيريكليسية ، بمعنى أصيل » (٢) .

هاهنا نواجه الحلقة الام في البناء « الكياني » لشارل مالك، متمثلة بسلفوية تغريبية ترفض أمرين اثنين :

الأول من هذين هو « التقدم الانساني » واقعاً وفكراً .

أما الثاني منهما فيتجسد بـ « الحضارات غير الغربية » ، ومن ضمنها العربية .

وفي سبيل ايضاح الامر الاول ، يشير مالك الى ان ما كتبه افلاطون ، يقدم « مادة تنير فكرك وخطاك في يومك هذا بعد افلاطون بألفي واربعمئة سنة أكثر من اية مادة تجدها في أحدث المفكرين واشدهم عصرية (مما يبرهن أن [التقدم] في هذه الشؤون الأخيرة ، شؤون الحقيقة والانسان والأخلاق والسعادة والعقل والوجود والخلود ، امر مشكوك فيه جداً ، بل امر غير موجود) » (٣) .

ومع أن مالك غير مستقر في رايه حول « القمة » الاولى ، على حد تعبيره ، في « التراث الغربي » ـ اذ انه يتحدث عن ذلك تارة باسم افلاطون (٤) ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤١٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٢ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩ .

وتارة اخرى باسم ارسطو (١) ، وتارة ثالثة باسم ارسطو وهيجل معاً (٢) ـ ، فهو لا يغادر دائرة « الغرب » و « القمم » التي تمثله وتتوّجه .

وقبل أن نعالج صورة « الشرق والغرب » في ذهن شارل مالك ، نود أن ننوه بوجود اضطراب منطقي في تلك الصورة . ففي حين يعلن مالك موقفه الايماني الوثوقي « الكناني » ، على النحو الذي قدمناه ، نراه يعلن ، من طرف آخر ، « ان العقل هو ميزة الانسان الأصلية الأساسية ، حتى حين يقوض العقل ذاته » (٣) . ولكن هذا الكلام الأخير ما يفتأ أن يتراجع عنه مالك ، حين يميز بين العقل والحقيقة : « .. لأن العقل غير مرهق بعبء الوجود ، زال امكان شكه في نفسه ، وذلك لأن الحقيقة ليست وقفاً عليه ، بل وقفاً على ذاتها . الحقيقة في ذاتها ، لا العقل ، هي المسؤولة عن نفسها ... أما وظيفة العقل فهي فقط ان ينشد ويرى .. لأنه غير مسؤول عن الحقيقة ، فيتنفس الصعداء مدركاً خلوه من أحمال الحقيقة » (٤) .

ذلك يشير الى أن « العقل » و « العقلانية » لا يحملان ، لدى مالك ، دلالة عقلية وعقلانية ، بقدر ما يقودان الى « حقيقة » كامنة وراء العقل والعقلانية . وهذا الحكم يؤدي بنا الى نتيجة أولية في فهم كتاب « المقدمة » : اذا كان الموقف **الحقيقي** لشارل مالك يتحدد ب « ايمانية وثوقية كنانية » ، فإن دفاعه عن التراث الغربي الكلاسيكي »، أي عن« الكونية العقلانية الاغريقية » (٥)، واعلانه انتماءه إليه ، يكتسبان وظيفة **ايديولوجية** ، أكثر مما يمثلان بالنسبة اليه مسألة نظرية معرفية . اما هذه الوظيفة فهي تسويغ وتكريس الخروج من التراث العربي وعليه .



---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٩٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣١٠ .

والآن ، ما هي معالم صورة « الشرق والغرب » في ذهن شارل مالك ؟ يكتب المؤلف ما يلي : « أما الملاحظة الثانية فهي ان الفصل السابق يتميز .. بتكرارية قد تظهر لأول وهلة مملة . لكنها مقصودة . هذه التكرارية تختص بتشديدي التام على ضرورة الدخول الصميمي والاندماج العضوي الحميمي بالتراث الاغريقي الروماني العلمي الغربي الحي المتراكم » (١) . ويتابع معللاً تلك الضرورة : « الموجودون كيانياً خارج هذا التراث هيهات لا يفهمون أنفسهم وبالطبع لا يفهمون غيرهم . ذلك لأن معايير الحكم العالمية ومقولات الفهم الانسانية الاصيلة تنقصهم . غيرهم يفهمهم تماماً ، أما هم فلا يفهمون غيرهم وحتىلا يفهمون انفسهم .. لا نعرف حتى أنفسنا إلاّ بالوجود كيانياً في داخل ذلك التراث » (٢) .

والحقيقة ، ان شارل مالك ، في موقفه « الحميمي » ذاك من التراث الاغريقي الروماني ، يفصح عن امرين . الأول يكمن في جهله النظري المعرفي لمسألة التأثير والتأثر الحضاريين . اما الأمر الثاني فيتمثل في « ذيليته ودونيته الحضارية » . كيف ذلك ؟ فيما يتصل بالأمر الأول ، يكتب هو نفسه معلناً : « اني اكره مجرد التأثر من الخارج ، والبقاء في الخارج » (٣) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

وبالمقابل ، لنقرأ ما كتبه ب . لويس ، أحد المركزويين الاوربيين ، ونقارنه مع ما يطرحه هنا شارل مالك : « الغرب ، وحده ، هو الذي أعطى ، ولا يزال يعطي المشرق الاسلامي كل شيء : لا آلات استخراج النفط فحسب ، بل والافكار ، حتى ولو كانت معادية للغرب . ان الغرب هو الذي أعطى المشرق الاسلامي امكانية معرفة ذاته . ان العالم الاسلامي يكره الثقافة الغربية ، لكنه يبجلها ويقلدها ، لكنه لا يستطيع ابداع مثلها » . (B. Lewis: The Middle East and the West, Bloomington, 1964 P. 135).

(٣) شارل مالك : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٨٦ .

فهو ، في هـذا القول ، يجهل أو يتجاهل أو يسفه قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخـارج » . اذ ، بموجب ذلك ، يمارس « الخارج » تأثيراً في « الداخل » وفق قدرات ومقتضيات هذا الأخير وانطلاقا من بنيته الداخلية ، سواء كان ذلك التأثير سلبياً أو ايجابياً . وحيث يتم هذا الفعل ، يكف ذلـك التأثير الخارجي عن أن يكون « خارجياً » ، إلاّ على صعيد البحث والدرس . بصيغة أخرى نقول ، ان موقف شارل مالك من التراث المعني تحـدده قدرات ومقتضيات الواقع اللبناني والعربي الراهن .

أما القول بأنه ، أي شارل مالك ، يكره التأثر من الخارج، فانه يكشف خلطاً ميكانيكياً بين مقولتين ، هما التأثر والتأثير ضمن العلاقة الجدلية بين الداخـل والخارج ، والاندماج الميكانيكي التعسفي في وضعية تمثل « الخارج » . وعـلى ذلك ، فان دعـوة مالك للاندماج بالتراث الغربي ، تجسد موقفا ميكانيكياً هجيناً ومحكوماً ببنية الواقع المحبط لبنانياً وعربيا وغربياً (امبريالياً) .

أما الأمر الثاني (ذيلية ودونية موقف مالك من ذلـك التراث ، ممثلاً في هذه الحـال بأفلاطون) ، فيبرز في دعوته التالية الى اللبناني والعربي عـامة : « يجب أن تضع نفسك كيانياً [في حذائه in his shoes] » (١) ، أي في الدعوة الى اسقاط الهـوية التاريخية والوطنية والقومية ، وتبني الوضعية الاجتماعية القائمة في الغرب (الراسمالي الامبريالي) .

هكذا تتم عملية شطب التاريخ والتراث العربي ، مرة واحدة ، باسم تلك « الدرّة التي ندر أن تضاهيها درة أخرى في التاريخ » (٢) . وفي هـذه العملية نتبين وجهين لمسألة واحدة . الأول هو **عدمية** شارل مالك تجاه التراث العربي . والثاني هو **سلفويته** تجـاه التراث الغربي . أمّا المسألة الواحدة فهي **الاطاحـة** بذلك التراث **العربي** ، وبما يمكن أن ينطوي عليه من دلالات واقعية عربية راهنة وآفـاق **مستقبلية** ناهضة (**ثوريـة**) .

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٢ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

واذ اكنا نحن اللبنانيين خاصة والعرب عـامة « لا نفهم حتى انفسنا » ، ومن ثم « لا نفهم غـيرنا » ، و « لا نفهم أننا لا نفهم غيرنا » ، فان شـارل مالك ـ وهو الذي يعيش في لبنان ويتكلم اللغة العربية ـ يواجـه المشكلة التاليـة : « كيف تقنع اللبناني أو العربي أن في التراث الذي يعرفان ويعيشان لا يوجـد شيء اطلاقاً شبيه بأفلاطون وارسطاليس واوغسطينوس والاكويني وابن سينا وابن رشـد ولايبنتز ونيتشه ، وغيرهم ، وان معرفة هؤلاء والعيش الحقيقي معهم هو خـير وجود يمكن ان يطمحا اليه ، ليس فقط لتثقيفهما شخصياً بـل لتثقيف وتمدين المجتمع والشعب والأمة التي ينتميان اليها ـ هذا هو السؤال ، وهـذه هي المشكلة المأساة » (١) .

ان الاجابة عن ذلك التساؤل لا يمكن أن تكون الا قاتمة سلبية ، من حيث الأساس . شارل مالـك ينبئنا الخبر اليقـين : « اذا نظرت الى القمم المئة أو المئتين الفاعلين ، الحاسمين للمصائر ، لوجدت انهـم يقعون جميعـاً في التراث الاغريقي ـ الروماني ـ العبراني ـ المسيحي ـ الاسلامي ـ العربي ـ الاوربي ـ الغـربي . أقول (الاسلامي ـ العربي) كذلك (العربي بمعنى أنهم كتبوا باللغـة العـربية) ، لأن الفـارابي وابن سينا وابن رشـد ، بسبب تلقحهم بالتراث الاغريقي الأب ، هم بكل تأكيد بين القمم المئة أو المئتين ، مع انهم قدروا ونقدوا وهضموا في التراث الغربي أكثر من التراث الاسلامي ـ العربي ، ومع ان مـلء التراث الغربي لا يحتويه التراث الاسلامي ـ العربي » .

ويتابع مالك ، مضيقاً شقة النظر ومحدداً اياها أكثر : « أما اذا نظـرت الى الذرى العشرين الأول ، أو الثلاثين ، فكل هؤلاءتجـدهم فقط في التراث الاغريقي ـ الروماني ـ العبراني ـ المسيحي ـ الاوربي ـ الغربي المتراكم » (٢)

ولذلك ، فمن العبث المطلق أن نحاول اخراج « اللبناني والعربي » ممـا هما فيه ، لأن تكوينهما الأصلي يتعارض مـع تكوين القمم التي يحتويها التراث

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦١ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٣ .

الاغريقي ـ الروماني ـ **العبراني** الخ ... اذ أن « المأساة الكيانية (هي) أننا لا ندري اننا في السفوح ، لأن السفوح لا ترى حقيقتها إلاّ من القمم » (١) .

وعلى هذا ، فنحن مدعوون الى حسم الموقف : إما أن تكون ، وإذ ذاك لا محيص من أن نندمج كيانياً **بذلك** التراث ، تراث القمم . واما أن لا نكون ، وحالئذٍ علينا أن نرضى بتراثنا ، فنموت موتاً على سفوح الهاوية وفي مقرها . ولكن اذا أتيح لنا أن نحسم الموقف بأن نكون ، فمن يحقق لنا تلك النقلة من السفح الى القمة ؟ شارل مالك يجيبنا عن ذلك بصيغة نخبوية جريئة وحاسمة : « في نهاية النهايات لا يوجد بديل عن الوجود بالذات . هذا مصير ومأساة وسر في آن . وهذا ما تعنيه كلمتا (المختارون) و (المصطفون) » (٢) . وبمزيد من التدقيق ، نعلم من هم هؤلاء : لكي نعيش كالقمم ، « يجب أن نكون نحن جديين مثلهم . ولا اعني بـ (نحن) هنا أن نكون جميعاً جديين ، بل ان يوجد بعض منا جديين ، أو على الأقل أن يوجد واحد منا جدياً ، بشكل وبقدر يليقان بالقمم الجديين » (٣) . واذا تساءلنا نحن ، من موقع شارل مالك نفسه ، من هو يا ترى ذلك « الواحد الجدي » ، الذي يرقى الى محاورة القمم من التراث الاغريقي ـ الروماني ـ العبراني .. الخ ، أي التراث العالمي الذي لا تمثل فيه التراثات الآسيوية والافريقية ، ومن ضمنها التراث العربي (٤) ، أي دور مرموق ، أقول اذا تساءلنا عن ذلك ، فان الاصبع سوف تشير الى مالك نفسه ، أو اليه والى من يوازيه في علوه من المختارين المصطفين والناحين نحوه **ايديولوجياً** .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٨ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٧٣ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٣ .

ب ـ جماع القول : المأساة الهزلية

ان شارل مالك يمثل ، فيما اتينا عليه ، امتداداً لحركة « المركزويين الاوربيين ـ الغربيين » . ولكنه امتداد « همجي » مترع بالهوس والحقد ، ومهيأ ، من ثم ، لأن يستخدم كل الادوات المتوافرة في سبيل سحق الذاكرة التاريخية والتراثية للشعوب غير الغربية ، ولا أقول فقط في سبيل التشكيك فيها . وهذا هو المدخل الايديولوجي لتدمير حركات التحرر الاجتماعي والوطني والقومي في نطاق تلك الشعوب ، والشعب العربي ـ وهو المقصود هنا ـ على نحو خاص .

ومن خصائص ذلك « الامتداد » انه يضيف الى التراث الغربي التراث العبراني . وقد أطاح ، بذلك ، بالبعد الواحد « الغربي » للمفهومات والمقولات العرقية المتحدرة من أولئك المركزويين ، متسقاً على هذا النحو مع الاحتياجات والمقتضيات المستجدة على صعيد الهجوم الشامل الذي تشنه الامبريالية العالمية يداً بيد مع الصهيونية ضد حركة التحرر الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي .

ان « سلفوية » شارل مالك التغريبية تمثل ، ضمن هذا السياق ، أحد أوجه ذلك الهجوم .

لقد عمل ، في حينه ، ارنست رينان ، الفيلسوف الفرنسي من النصف الثاني للقرن التاسع عشر ، على تسويغ نظرته المركزوية الاوربية الى الفلسفة العربية الوسيطة عبر استخدامه الابحاث اللغوية في اللغات و « العروق » القديمة . ووصل الى انه لا يوجد مثل هذه الفلسفة ، وانما يوجد فلسفة اغريقية كتبت وحفظت بلغة عربية .

وهنا ايضاً ، يفعل شارل مالك ما فعله رينان ، بعد أن يضع نفسه « كيانيا (في حذائه) in his Shoes » ، على حد قوله .

فهو ، كما رأينا فيما سبق ، حين يبحث عن القمم ، يجد انهم « يقعون جميعاً في التراث الاغريقي ــ الروماني ــ العبراني ــ المسيحي ــ الاسلامي العربي ــ الاوروبي ــ الغربي » .وهو اذ يحيط بذلك ، لا يغيب عن ذهنه أن يضيف الاضافة التالية **الجوهرية والمحددة لكل تفكيره** : « أقول (الاسلامي ــ العربي) كذلك (العربي بمعنى انهم كتبوا باللغة العربية) ، لأن الفارابي وابن سينا وابن رشد ، بسبب تلقحهم بالتراث الاغريقي الأب ، هم بكل تأكيد بين القمم المئة أو المئتين » .

واذن ، فذكر اولئك الفلاسفة يجد مسوغه في انهم تلقحوا بالتراث « الأب » . ولكنهم اذ فعلوا ذلك ، فقدوا انتماءهم لحضارتهم العربية ، واصبحوا جزءاً من ذلك التراث الأب : « كيف تقنع اللبناني أو العربي ان في التراث الذي يعرفان ويعيشان لايوجد شيء اطلاقاً شبيه بأفلاطون وارسطاليس واوغسطينوس والاكويني وابن سينا وابن رشد .. » .

وبذلك ، يجرّد التراث العربي من حلقاته المضيئة ، ليحول الى ركام ذي حدود ثلاثة ، « مرض وزيف وخيال » (١) . واذا بقيت لغة عربية ، فأحرى بنا أن نقذف بها الى النار ، أو أن نعيد جذورها الى مصادر اغريقية تجتثها دفعة واحدة ، في صيغتها كما وردت في التاريخ والتراث العربيين(٢). وحيث يتم لنا ذلك ، فاننا نكون قد هيأنا انفسنا للخطوة المتممة التالية ، وهي أن « نتمثل العالم الفكري والروحي الذي عاش القمم فيه ، ونتمكن من مناقشتهم ومساجلتهم في لغتهم هم ، وليس في لغتنا نحن .. ذلك ان الشرط الكياني

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٥ .

(٢) « فبعضهم لا يستبعد أن تكون هذه الكلمة مأخوذة من Logos . في تلك الحال ، ان تكون كلمة (لغة) في اللغة العربية هي ذاتها غير عربية الأصل واللغة ــ ان هذا الامر غريب » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥٣) .

للارتفاع من مستوانا الى مستواهم هو اتقـان لغتهم هم . هذا الاتقان جـزء لا ينجزىء من عملية الانصهار في التراث »(1) الاغريقي ــ الروماني ــ العبراني الخ . . ، كما جـاء معنا من قبـل .

على ذلك النحو ، يكون شارل مالك قد قدم تصوره « الحضاري التراثي » في الاتجاهات التالية : سلفوية تغريبية تتشابك مـع « المركزوية الغربية » مـن الخارج و « عصروية عدمية » من الداخل . وهي ، في هـذا وذاك ، تتكىء الى « نخبوية » أولِغارشية (تقـوم على قلة من المختارين) أولاً ، والى « ذاتوية » ايمانية لا عقلانية ثانيـاً .

ذلك التصور « الحضاري التراثي » يمثل موقفاً هجيناً مناوئاً للعلميـة والعقلانية والانسية ، ولتقاليد الحـركة الاستشراقية في مرحلتهـا الإنسية المستنيرة . كما هو ، على الصعيد الاجتماعي ، مناوىء لحركة التحرر الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي . ولكنه ، بما هو كذلك ، مشروع اجتماعيـاً مشروعيتةً **هذا الواقـع العربي** . واذا كان التصور المعني قائماً وفاعلاً في دائرة الفكر العربي المعاصر ، فانما هو كذلك من موقع المناهضة للواقع العربي الراهن بوجهه الأكثر كثافة وحسماً ، بل ــ على العكس من ذلك ــ **بفضل هـذا الواقع** ، واقع التفسخ والانحطاط والهزيمة والاحتضار ، واقع المأساة الهزلية .

يبقى أن نقول ان رداً علمياً موضوعياً على التصور « الحضاري التراثي » لشارل مالك ، لا يمكن أن يكون ــ في أساس الأمـر ــ دعوة الى انكماش تراثي قوموي باسم « الأصالة المهدَّدة » . ان مثل هـذا الرد لا يمثل ، من طرفـه ، اكثر من رد فعل هجين مبتداه ومنتهاه الفكر السلفوي اللاتاريخي اللاتراثي . ولذلك ، فالوقوع في مثل تلك الدعوة هو نفسه احد أوجه السلفوية نفسها .

ولسنا الآن في صدد تقـديم اجابة عن ذلك الأمر ، بقـدر ما نحن عازمون في هذه الفصول ، المتصلة بـ « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » ، على فض مغاليق

(1) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٦٥ .

هذا الفكر على نحو متسق مفهوميا . وذلك عبر موقف نقدي ذي سمة جدلية تاريخية تراثية ــ كما سنوضح ذلك فيما بعد ــ .

واذا ما انتهينا من هذه الخطوة المبدئية والخطيرة ، فاننا سنعمل ــ بحدود الآلة العلمية الممكنة التي بحوزتنا ــ على تقديم بديل عن مجموع مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي المعالج في هذا الكتاب ، وذلك تحت حد « الجدلية التاريخية التراثية » .



خامساً ــ

السلفوية في محصلتها الإجمالية العامة

هكذا وبعد هذه الجولة المترعة بالمتاهات ، والآفاق المحبطة ، والمفارقات ، و « المفاجآت » ، تبدو « السلفوية » ظاهرةً سوسيولوجية ــ ايديولوجية تقوم ، بصيغها المتعددة التي اتينا عليها ، على النظر الى التاريخ والتراث من موقع لاتاريخي لاتراثي ، اي من موقع ينطوي على المصادرتين التاليتين :

١ً ــ تطويع الحدث التاريخي والحدث التراثي ، ومن قبلهما الحدث الاجتماعي ، تطويعاً قسرياً ، منطلقاً من وهم التفرد المطلق التاريخي والتراثي ، الزماني والمكاني . وهذا التفرد ، من حيث هو كذلك ، يقود ، ضمناً وعلانية ، الى مصب التقديس والايمانية في اطار ذي حدين ، حد ماضوي وآخر اطلاقي دوغمائي . وحيث يكون الامر كذلك ، يكف ذلك الحدث بصيغه الثلاث ، التاريخية والتراثية والاجتماعية ، عن ان يكون **نتاجاً** وبنياناً انسانياً عادياً ، ليُجعل منه مثالاً افلاطونيا خالداً لا يُتجاوز ولا يُستنفد في « أصالته » وقدرته الذاتية . وهذه الأخيرة تبرز هنا بوصفها « قدرة » على استيعاب السابق والراهن واللاحق ، وعلى الوقوف فوق هذه الابعاد الوجودية ، من حيث هي أسيقة عينية مشخصة . وبذلك ، يغدو هذا « المثال » اكثر من كونه سابقاً : انه هذا السابق ذو الحضور الدائم ، المطلق ، اي غير المشروط .

٢ً ــ وبعد أن تكون « السلفوية » قد انجزت تلك الخطوة **المبدئية** ، يصبح منطقياً ان ترى في نفسها هي ذاتها امراً خارج وفوق مقتضيات البحث التاريخي والتراثي . ومن ثم ، يصبح منطقياً أن تكتسب شخصية الطريقة الحقة الكلية لاحتواء ، ولا أقول لبحث ، التاريخ والتراث العربي ، (والتاريخ والتراث

الغربي في حـالة الصيغة الرابعة) . وهي اذ تفعل ذلك ، تثبت اصابة عينيها بعمى الألوان الايديولوجية . لأنها لا تدرك أنهـا وإن هيمنت ، الى حـد كبير ، على البنية الداخلية للفكر العربي في مراحل متعددة من تاريخه ، فإنها لـن تبقى كذلك في الأمداء المستقبلية الناهضة (الثورية) ، القريبة أو البعيدة .

وقـد يكون من ضرورات البحث الاشارة الى أن العلاقة بين « المشروعية التاريخية والتراثية » للسلفوية ، بصيغها التي تعرضنا لهـا من طـرف ، وبين العملية المعرفية النظرية من طرف آخر ، هي علاقة غير ضمنية ، اي غير مباشرة . فقـد مارست تلك الصيغ ، وما تزال تمارس ، في العالم العربي وظيفة ذرائعية (نفعية) ذات اتجاهات اجتماعية طبقية أو قومية أو دينية متصلة بهـذه الطبقة او بتلك وبهذه (الملـة) أو بتلك . وهي اذ انطلقت من تقديس واطلاق الماضي ، فإنه لم يكن في وسعها الادعاء بحق حيازة المعرفة التاريخية والتراثية .

بيد انه في سياق ذلك ، كانت هـذه الصيغة أو تلك من « السلفوية » تثير جملة من المسائل ، التي تقـود الى عنصر أو أكثر من عناصر حقيقـة الموضوع المطروح للبحث (كما حدث ، مثلا ، في نطاق الصيغة المناهضة للشعوبية ، حيث وصلت الـى رفض قسم من الشعر الذي أعلـن عنه باحثو أو جامعو شـعر شعوبيون رفضاً منطلقـاً من كونه ــ اي الشعر ــ موضوعاً) . ولكـن الامـر لـم يقتصر على ذلك . فتلـك الصيغ كانت في إثاراتهـا الهجومية أو الدفاعية تمارس ، بصورة غير مباشرة ، دوراً في التحريض على البحث عن عناصر الحقيقة المنشودة . وهذا يصح خصوصا بالنسبة الى الصيغة القومية ، التي أتاحت ، في ظروف معقدة غـاية التعقيد ، التفكر حول المسألة القومية وارتباطها بالمسألة الاجتماعية في الوطـن العـربي .

لكن ينبغي القول ، انه في غالب الأحيان كانت تلك الإثارات والتحريضات تستخلص منهـا النتائج الحازمة على صعيد الحقيقة التاريخية والتراثية مـن قبل أطراف اخرى تتبلور اجتماعيا واقتصاديا وايديولوجيا . هـذا الموقف يبرز ، خصوصاً ، في نطـاق الخصومات الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية

التي نشأت بين دعاة « اشتراكية الاسلام » من السلفويين الدينيين من طـرف ، وبين خصومهم المنكرين عليهم اطلاق هذه « الاشتراكية » من طرف آخر . فهاهنا، يمكن للأطراف الأخرى التي تمثل الأفق التاريخي والتراثي التقدمي والحائزة على كثـير أو قليل من الوعي التاريخي والتراثي ، أن تحصد الثمار ، مستخلصة ، على هـذا الطريق ، عناصر جديدة من الحقيقة التاريخية التراثية .

وليس من صعوبة في ادراك أن هـذا الذي قيل حـول طبيعة العلاقة بين صيـغ « السلفوية » والعملية المعرفية النظرية ، يمكـن سحبه علـى النزعات الاخرى ، تلك التي سنتعرض لهـا على التوالي بأشكال تختلف باختلاف هـذه النزعات عن بعضها بعضـاً .

اخـيراً يبـقى ان نشير الى أن المصادرتين ، اللتين تمثـلان بالنسبة الى « السلفوية » ما يمثله **الأساس** بالنسبة الى البنـاء المعماري ، سوف نواجهما ثانية عبر تصدينا للنزعات اللاتاريخية اللاتراثية التي أعلنا عنها ، وفي ضـوء مشكلات واهتمامات وآفـاق أخرى .

الفصل الثالث

العصروية

١

بين « قديم » و « جديد »

لقد احتلت الرؤية التقويمية التراثية ، التي نسميها اصطلاحياً بـ « العصروية » ، موقعاً رئيسياً ضمن دائرة المسائل التي أثيرت ، وتثار ، على صعيد قضية « التراث » عموماً و « التراث العربي » على وجه الخصوص . والجدير بالذكر أن هذا الاتجاه برز ونوقش ، مضمئناً على سبيل الافصاح الواعي أو الإضمار العفوي ، في ميلين اثنين ، هما « العدمية التراثية » و « التجديد » .

ونحن ، هنا ، سوف نعني ونقصد الميل الأول « العدمية » ، حينما يكون الحديث متعلقاً بنزعة « العصروية » في افقها العدمي (١) . ولكن يبقى صحيحاً ان تلك التعبيرات الثلاثة (العصروية ، والعدمية التراثية ، والتجديدية) تنطوي ، في مسار منشأها التاريخي وفي دلالتها التراثية ، على مواقف مشتركة ، الى جانب مواقف أخرى متمايزة ، من التراث منهجاً وتطبيقاً .

رأينا ، فيما سبق ، أن قضية الأخذ بموقف من التراث كانت تفرض نفسها ، بشكل أو بآخر ، على المثقفين والمفكرين والباحثين على امتداد مراحل التاريخ العربي الاسلامي ، تلك التي نعمل منها ، اضافة الى ما سبقها من مراحل

---

(١) من الضروري أن نشير ، في هذا الاطار ، الى أن استخدام مصطلح « العدمية » ينطلق من مراحل نشوئه الاولى في العصر الحديث ، البورجوازي الهجين ، للوطن العربي . أما في مكان آخر لاحق من هذا الكتاب (القسم الثالث منه) ، فاننا سنتحدث عن « العدمية » في سياق آخر لها ، ينطلق من نشوئها الراهن ضمن صيغة محددة ، عملت على بلورتها جماعة تعتقد (تزعم) أن الأخذ بها مشروع وضروري من المواقع المنهجية للجدلية المادية التاريخية .

عربيـة ، موضوع بحثنا في « مشروع الرؤية الجديدة » . فلقـد طرحها بعض اسلافنا في اطار مشكلة ، « القـديم والجديد » . وكان ابن رشد في طليعـة من تناولها في نطـاق العلاقة بين « نحن والماضي » ؛ و « نحن والحاضر » ، و « نحن والمستقبل » ، واخيراً « نحن والغير » .

ولكـن المسألة تكتسب ، في المرحلة العربية الحديثة والراهنة ، طابعـاً اكثر حـدة وقلقاً وطموحاً للوصول الى عقدة الحل . مع التذكير بأن الوطن العربي ، بمعظم اقطاره ، أرغم ، في تينك المرحلتين ، على أن يشكل ، موضوعياً وذاتياً وبصورة تقتضي مزيداً من التقصي الاقتصادي والسياسي خصوصاً ، جانباً تابعاً ومتمماً من جوانب التطور الرأسمالي الامبريالي العالمي .

أما سنوات ما بعـد الحرب العالمية الثانية ، فكانت الاطار الذي دارت فيه سلسلة من المعارك المفعمة بالطرافة والقسوة والاتهامات الشخصية ومحاولات الاستعداء السلطوي في حالات كثيرة ، عبأها ونفخ فيها وقادها انصار « القديم » ضد انصار « الجديد » في الأدب والفن والفكر ، وعلى صعيد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . من هـذه المعارك كانت تلك التي نشبت بين مصطفى صادق الرافعي ومحمد لطفي جمعة ومحمد الخضري من جهة ، وبين طه حسين من جهـة اخرى ، بين عباس محمود العقاد من جهة ، وسلامه موسى من جهـة اخـرى الخ ...

وما يستأهل الذكر هنا أن المعركة بين « القـديم » و « الجديد » في الوطن العربي الحديث تتحول الى أسطورة مستعصية على الفهم ، إذا طرحت خـارج الاطار الاجتماعي والتاريخي التراثي ، الذي كنا من قبل قد فصّلنا فيـه بعض التفصيل .

كذلك تتضح لنا ، عبر ذلك ، أبعـاد العلاقة السلبية بين صيغة « القـديم والجديد » من طرف ، وصيغة « السلفوية » و « العصروية » في منحاها التراثي العدمي من طرف آخـر . وذلك بمعنى أنهـا تقوم على الاقرار بوجود نقـاط

اختلاف بين « القـديم » و « السلفوية » وبين « الجـديد » و « العصروية » في منحـاها ذاك .

فلقـد اعتقد ردحـاً من الزمن ، أن « القـديم » مفهوم مطـابق لمفهوم « السلفوية » . وجرى ، على هذا الأساس ، خلط وغموض في المفاهيم . أمـا نحن ، فاننا نميز حاليا بكثير من الدقـة بين ذينك المفهومين . ف « القـديم » ، بمعناه وسياقيه التاريخي والتراثي ، ظاهرة موضوعية وذاتية مرتبطة باللحظة التاريخية الماضية . وهو ، بهذا ، مفهوم ذهني محايد ، ويغطي تلك الظاهرة . بينما تمثل « السلفوية » ، بصورة عفوية أو واعية ، طريقة في النظـر الى التاريخ والتراث، تنطوي على موقف تقويمي منطلق من تمجيد واطلاق القديم (الماضي)، ومن ثم جعلـه ، في التحليل الأخير ، محور وبوصلة « الحديث » و « الراهن » و « المستقبل » . وهذا ، بدوره ، يقود ذلك الى « الماضوية » .

وتلك النزعة وإنْ كانت غير متماسكة نظريا علمياً وتطبيقياً (في ما تقتضيه من دلالات اجتماعية انسانية ملموسة) ، فانها تظل تشكل طريقة (أو لنقـل : توجهاً) في النظـر الى التراث والتاريخ . وكذلك الأمر بالنسبة الى مفهـومي « الجديد » و « العصروية » بمثابتها نزعـة عدمية . فالأول منهما يمثل ظاهرة موضوعية وذاتية مرتبطة ، على نحو أو آخر ب « الراهن » أو باللحظة المعاصرة المتكونة مجدداً . وهو ، من ثم ، مفهوم ذهني محايد تكمن دلالته في تغطية هـذه الظاهرة . اما تلك النزعة فانها تجسـد رؤية الى التراث والتاريخ ، تنطوي ضمنا على مظهـر منهجي ما ، يستخدمها أصحابها لتمجيد واطـلاق « الجـديد » ، وبالتالي لمعارضته ب « القـديم » معارضة مبدئية . كما يستخدمونها لتمجيد واطلاق « الحاضر » ، وبالتالي لمعارضته ب « الماضي » معارضة مبدئية توصـل الى « الحاضروية » .

بيـد أنه من الضروري ، كذلك ، الاشارة الى أن « الجديد » ، بمعنـاه وسياقه التراثي ، ليس مرتبطاً دائمـاً باطار « اللحظـة المعاصرة » ، المتكونة مجـدداً ، وأن « القديم » أيضا ، بالمعنى والسياق المشار اليهما ، ليس مرتبطاً

دائماً باطار « اللحظة الماضية » التاريخية . وقد كوّن القصور عن فهم هذه المسألة واحداً من العوامل الذاتية الأساسية لنشوء « العصروية » العدمية (١) . لماذا ؟ لأن التطور البشري لا يسلك ، بالأصل ، مساراً مستقيماً وذا بعد واحد لايلوي على شيء ، وانما له خصوصية متميزة . وهذه الأخيرة تتجسد بتعرجات ذلك التطور وتلوناته ومنعطفاته وتعدد احتمالاته التاريخية والتراثية . وهذه التلونات والمنعطفات والاحتمالات تخضع هي نفسها لحتمية جدلية ، تأخذ بعين الاعتبار العميق الفعل الانساني الذاتي القاصد والواعي ، الى هذا الحد أو ذاك .

ولا سبيل الى تجاهل ملاحظة انه في سبيل الاحاطة بواقع وآفاق المسألة المطروحة ، بما في ذلك تحديد مصطلح « التطور البشري » عموماً ، لا بد من التعرض لقانون « التجاوز الجدلي » ، الذي بحث فيه هيجل ، وعمّقه واخصبه في منحى مادي ماركس . فعلى ضوئه ، يمكن التوصل الى اكتشاف العلاقة العميقة بين مفهوم « الجديد » والمفهوم السوسيولوجي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، الذي يمثل نموذجاً اجتماعياً ، كالنموذج المشاعي أو الاقطاعي . وكذلك الأمر فيما يتصل بمفهوم « القديم » وعلاقته بـ « الجديد » .

اضافة الى ذلك تتكشف تلك المفهومات عن علاقتها ، بصيغة أو بأخرى ، بقضايا « الخصوصية » و « الأصالة » و « العصرية » ، تلك العلاقة التي سنبحث فيها كذلك في مواضع اخرى من هذا الكتاب . ولكننا حيث نمسك بأهدابها ، يتسنى لنا أن نتصور الضحالة البالغة التي تجسدها المصادرة الشهيرة : « التاريخ يعيد نفسه » . ولايضاحها نورد ، على سبيل المثال ، ما طرحته سهير القلماوي في مقالة لها حول « النزاع بين القدماء والمحدثين »

---

(١) في نطاق هذه المسألة ، وعلى ضوء ذلك المطلب بعدم النظر الى القديم على انه مندغم بـ « اللحظة الماضية » التاريخية والى الجديد على انه مندغم بـ « اللحظة المعاصرة » ، يكتب عز الدين اسماعيل بحق : « القديم في مجموعه وان انطوى على كثير من عناصر التخلف فليس كله متخلفاً . وكذلك الامر بالنسبة لمجموع الجديد ، فليس كل الجديد تقدمياً بالضرورة ». (من مقال للكاتب في مجلة : الثقافة الجديدة ـ عدن ، يونيو ١٩٧٤ ، ص ٥٣) .

عـــام ١٩٤٦ ، أي في فترة زمنية كانت تفيض بالحوارات والخصومات الفكـرية والأدبية والسياسية بين دعاة « القديم » ودعاة « الجديد » .

فقد كتبت القلماوي ما يلي : « إنْ قيــل أنَّ تاريخ الأحداث يعيد نفسه فوجدنا ما يصدق هــذا القول من الأحداث المعاصرة ، فتاريخ الأدب يعيد نفسه إعــادة أدق وأصدق . والأدلة على هذه الاعادة لا تحتاج الى بحث أو اشارة ، وانما يكفي أن نطلع عليها . فهذا النزاع بين القدماء والمحدثين منذ وجد في تاريخ الآداب يكاد يعيد نفسه في التفاصيل الدقيقة في كل أدب وفي كل زمان ، وحجج المحدثين واتهاماتهم كحجج القدماء واتهاماتهم هي هي لا تكاد تتغير بتغير الأزمان والأمم والآداب » (١) .

من هــذا النص يظهــر ، بوضوح رفض ساذج للاعتراف بـ « جــديد » حائز على شخصية ذاتية متميزة ضمن السياق العام . هــذا يتم بصيغة تحويل ذلــك « الجديد » الى موقف اجترار لـ « القــديم » ، وتجريده ، على هــذا الطريق ، من شخصيته ، من حيث هي ، في أحــد حدودها ، نوعية جــديدة . ومن دواعي تعميق صورة المسألة المتناولة هنا ، أن نشير الى أن أمين الخــولي توصل ، عبر نقــده لأحمد أمين ، الى نقطة بارزة تنطوي ، ضمناً ، على فهم أولي وعـــام لقانون التجاوز الجدلي . فقد جــاء في مقالة له بعنوان « أدبنا الآن يمثلنا وما الأدب إلاّ صورة الحياة » (٢) ، ما يلي : فنحن من الفرعونية والعربية « بين

---

(١) مجــلة « الكاتب المصري » ، عــدد ٤ القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٨٩ .

ان سهير القلماوي ، في اطروحتها تلك حــول التاريخ بوصفه نقــلة ، ولا أقــول حــركة ، من زمن الى آخــر ، ليست وحيدة فريدة . فعلى مجمل الاصعدة الفكرية تلتقي هــذه الاطروحة ، وبصورة خاصة على صعيد التأريخ ، ممثلة من قبــل جموع من المثقفين والكتاب والمؤرخين العرب . ويكفي هنا أن نشير الى واحــد معاصر من هــؤلاء ، هو أحمد سوسه . ففي كتابه الجدير بالاهتمام « العرب واليهود في التاريخ » ، يأخــذ بتلك الاطروحة ، وان لم تكن قــد ظهرت مباشرة وتطبيقياً في هــذا الكتاب . (انظر ص ١٨٧ من هذا الأخير ، ج ١ ، دمشق ١٩٧٥) .

(٢) مجــلة الهلال ، جـ ٤ م ٤٥ عــام ١٩٣٧ ، ص ٣٧٧ .

أصلين كريمين كالمرء قد كرم أبواه وعز أصلاه ، على أنه يعد خلقاً غيرهما جديداً ، خلق لزمان غير زمانهما ، وعاش بكيان هو كيانهما ولكنه غيره » .

وليس من شك أن الموقف الاول الرافض لـ « الجديد » ، من حيث هو كذلك ، يلتقي بـ « السلفوية « في النقطة الأساسية ، وهي رفض الجديد ، كيفما كان هذا الرفض ، دافعاً بنا دفعاً باتجاه الفلسفة الميتافيزيقية . فهذه الأخيرة تنكر موضوعة « التطور النوعي » ، وتأخذ بالتحول الكمي وبثبات « الجوهر » منطلقاً مبدئياً لها .

ان « العصروية » ، التي نشأت في الوطن العربي ضمن ظروف اجتماعية طبقية وقومية وثقافية على غاية الإشكالية والتعقيد ، ترفض تلك الفلسفة الميتافيزيقية ، لتقع بدورها في قصور ايديولوجي وعلمي معرفي آخر ، يقود ، في حقيقة الأمر ، الى تخوم هذه الفلسفة ، وإنْ بوجه وببعد آخرين . ذلك القصور يتمثل بتضخيم واطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » . وهذا ما جعلها تنجرّ الى مواقع رؤيةٍ جموحة عدّاءة تجاه التراث والتاريخ العربي .

انّ الأساس النظري الفلسفي لهذه النزعة يكمن في عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية التاريخية التراثية بين الجديد والقديم ، تلك التي يمثل استقصاؤها ، في اطار اكتشاف التمايز بين « التاريخ » و « التراث » ، أحد معالم النظرية التراثية المقدمة هنا . وتلك النزعة تنظر الى هذين الأخيرين نظرة صورية ، مجردة ، نظرة منطلقة ، بوعي أو دون وعي ، من مواقع المنطق الصّوري الهوّي ، الذي يقصر عن اكتشاف **الجسور** التي توحد بين الجديد والقديم ، ولا يحيط ، من ثم ، بالظاهرة في نموها التاريخي الذاتي وفي افقها التراثي . بصيغة اخرى يمكن القول ، ان الأخذ بفكرة « تكرارية التاريخ » يجرد هذا الأخير من تاريخيته ، اي من ذاته من حيث هو كذلك . كما يقطع صلته بـ « الحاضر » عبر تواصله التراثي الجدلي .

ومن هنا ، كانت تلك النزعة تمثل استمراراً ميكانيكياً ، متميزاً في الشكل دون المضمون ، للفلسفة الميتافيزيقية المشار اليها فوق : « القديم » هو الظاهرة

المرتبطة باللحظة الزمنية الماضية المنحسرة ، و « الجديد » هو الظاهرة المرتبطة باللحظة الزمنية الجديدة أو الراهنة . وبتعبير آخر محتمل تقول ، انها رؤية احادية الجانب ، ضيقة الأفق ، بعيدة عن واقع الحال . وحيث يكون الأمر كذلك ، تتضح أبعاد « الزمن » في المنظومة الايديولوجية لـ « العصروية » . فهو ، ذلك المفهوم ، ميتافيزيقي مثالي . إذ ان الزمن ، هنا ، لا يمثل وجوداً موضوعياً تاريخياً وتراثياً ، وانما طفرة فـذة لا تظهر إلا مرة واحدة ، ولا تمثل ، من ثم ، الا نسيج ذاتها نفسه (١) .

ذلك يقودنا الى ما يقابل الماضوية في « السلفوية » ويعارضها معارضة طارئة ، وهو **الحاضروية** . وكون هذه المعارضة طارئة ، ينحدر من أن هاتين الظاهرتين تصبان في مصب وسياق واحد ، هو ميتافيزيقية التوجه ومثاليته . بيد أننا نجد أنفسنا هنا مدعوين للاشارة ، من طرف آخر ، الى أننا حينما نطرح « العصروية » العدمية ، في سياقها التاريخي والتراثي ، ومن ثم في دلالتها الايديولوجية ، فانها ، حينئذٍ ، تبرز ظاهرة ايديولوجية تراثية مشروعة . هذا بالرغم من أنها ، كما رأينا ، لا تحوز على قاعدة نظرية معرفية ، مثلها في ذلك مثل « السلفوية » . والتعارض الناشىء هنا بين الايديولوجيا والموقف النظري المعرفي (العلم) ليس أمراً مصطنعاً تعسفياً . إنه يقوم ، في حقيقة الأمر ، على المعطيات الاجتماعية الطبقية التي حملتها الطبقة البورجوازية العربية في أحشائها ضمن ظروف وشروط « التواطؤ التاريخي » ، الذي عقد بين الاقطاع العثماني والعربي من جهة والقوى الامبريالية الغازية من جهة اخرى .

---

(١) هذا المفهوم اللاتاريخي اللاتراثي الفج عن التاريخ سبق أن فنده ودحضه قبل ستة قرون المؤرخ وعالم الاجتماع ابن خلدون . قال في « مقدمته » العبقرية ـ وقد سبق أن أوردنا هذا المقال في موضع آخر سابق ـ : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام .. وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلافهم على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال » . (نفس المعطيات المقدمة سابقا) .

إن ذلك التعارض بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي (العلم)، هو الذي طبع بميسمه العميق والفظ التركيب الأساسي لـ « البنية الفوقية » للمجتمع العربي منذ نشوء الطبقة البورجوازية الحديثة فيه . ولا شك ان مثل هذا التعارض كان ، بصورة عامة ، قائماً في « البنية الفوقية » للمجتمع المشار اليه ، في مرحلة الانحطاط الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية (منذ القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر) .

هذا المعطى التاريخي ربما أيقظ الاعتقاد لدى البعض بوجود تماثل أو تشابه بين المرحلتين ، على الأقل بالحد الأدنى وبالاطار العام . الا أن هذا الاعتقاد لا يرتكن الى واقع الحال التاريخي والاجتماعي :

١ً) لأن مفهوم وموضوع « التماثل والتشابه التاريخي » مرفوض بالأصل ، باعتبار انه يقف حائلاً دون استيعاب **السياق التاريخي والتراثي الجدلي العيني** لكلتا المرحلتين .

٢ً) لأن ذلك التعارض ، وإن كان قائماً بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي (العلم) في بنية المجتمع العربي البورجوازي الحديث الهجين ، فإن الايديولوجيا هذه مارست هنا دوراً ايجابياً . فهي قدمت مسوغات لرفض « القديم » ، بالرغم من أن هذا الرفض اتسم بالسطحية اللاتاريخية اللاتراثية . وحيث ان الأمر كذلك ، فإن أصحاب هذه النزعة لم يكونوا قادرين على اكتشاف الحلقات الايجابية في ذلك « القديم » ، وعلى ادراك أن هذه الحلقات يمكن ، **اذا** طرحت من موقع ما سنطلق عليه مصطلحي « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » ، ان تتحول ، في ضوء تمثلها ضمن احتياجات وآفاق « الجديد » ، الى عناصر من هذا الأخير نفسه .

ذلك أولاً . من ناحية أخرى ، قدمت تلك الايديولوجيا مسوغات لاحتضان « الجديد » ، على الرغم من ان هذا الاحتضان اتسم ، هنا كذلك ، باللاتاريخية اللاتراثية . إذ ان أصحاب هذا الموقف ظهروا عاجزين عن ادراك أنْ ليس كل ما انجزه « الغرب » الحديث يصح ان يؤخذ من قبل الوطن العربي ، وأن الذي

يؤخذ منه ينبغي أن يطرح مع ماجد في هذا الوطن وعلى هذا الصعيد ، في سياقه من وحدة التراث والتاريخ العربي أولاً ، وفي موقعه من المهمات والمعطيات الأساسية المطروحة في ذلك الوطن ثانياً .

ولا سبيل الى الشك في ان هذا الأمر (التعارض بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي) ، يكتسب صيغة مختلفة في مرحلة الانحطاط الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية . اذ هاهنا ، كان مثل ذلك التعارض قائماً . ولكن الايديولوجيا ، بدورها ، لم تكن لتمارس أي دور ايجابي . ذلك أنها لم تقدم من المسوغات إلاّ ما كرس « القديم » السلبي الرجعي ، و « الراهن » الذي يرى حقيقته القصوى في أنه خير وريث لذلك « القديم » .

هكذا نصل الى القول بأنّ « العصروية » شكلت ، في موقفها العدمي من التراث والتاريخ العربي ، احد اوجه البنية الفوقية للمجتمع العربي الحديث البورجوازي الاقطاعي الهجين ، تلك البنية التي ما تزال تشغل حيّزاً اساسياً من واقع الوطن العربي الراهن (على نحو خاص في بعض أقطاره) . إن تلك البنية هي التي كونت أرضاً خصبة لنشوء **مجموعة من امكانات** التعبير الفكري عنها . وحينما نقول « مجموعة من امكانات » ، فانما نعني بذلك ما يلي : انطلاقاً من معطيات التدخل الخارجي (غزو اقطاعي تركي وامبريالي اوربي) في صياغة الواقع العربي الداخلي ، فقد تكوّن وضع طريف دقيق للغاية ، يتلخص في دخول اتجاهات ومذاهب ووجهات نظر فكرية متعددة . فعبّرت ، بالأصل ، عن مراحل عليا من التطور الحضاري الراسمالي . كما عكست ــ بشخص بعضها ــ واقع وآفاق الصراع ضد العلاقات الراسمالية في مجتمع اقطاعي زراعي متخلف (الوطن العربي) ، مجتمع يحبو بعيون زجاجية مغشّاة باتجاه بعض التحولات العصرية (الراسمالية) ، أو بعض بعضها .

ومن هنا ، ارتبط نشوء « العصروية » ، من الناحية الذاتية ، بعامل داخلي (بالدرجة الأولى اجهاض الثورة البورجوازية) ، وبآخر **خارجي** . اما هذا الأخير فقد تجسد ، متصلاً على نحو وثيق بالأول ، بالغزو الذي تحدثنا عنه

والذي اكتسب ، في صيغته الأوربية ، معالمه الاولى من خلال فتح نابليون لمصر عام ١٧٩٨ ، وبلغ ابعاده القصوى في التدخل الذي قامت به الامبريالية الراسمالية في أواخر القرن التاسع عشر وما بعده .

إن هبوب رياح التصنيع ، والتحديث ، والتعقيل من شطآن الغرب الأوربي (الراسمالي) باتجاه الوطن العربي ، الطامح الى نزع الأسمال الاقطاعية وما قبل الاقطاعية التي تبعث على الغثيان ، دغدغ ، ثم هز عواطف أفواج من المثقفين العرب (بشكل رئيسي قسم كبير من مثقفي الأجنحة الوسطى من البورجوازية الوليدة) . ولكنه اذ يفعل ذلك ، فانه فعله قبل أن يلامس عقول أولئك . بيد أنه حيثما استطاع ملامسة هذه العقول ، فانه ولد فيها وضعية مترعة بمشاعر وعقد التقزم واستصغار الانتماء التاريخي والتراثي . فلقد اعتقد هؤلاء انّ حل مشكلات الوطن المستعصية « المتمنّعة » ، يكمن في نقل المنجزات الصناعية والعلمية الى أحشاء الوطن ، وبالتالي في التعامل معها على نحو كامل .

والحق انهم أثاروا بكثير ، من الحماسة ، جانباً من آفاق حمل الإشكالية . فلقد كان ، وما يزال ، تكوين مجتمع « مصنّع » تنتظمه « ضوابط عقلية علمية » ، يشكل إحدى المهمات الرئيسية المطروحة على بساط البحث في الوطن العربي . وهنا ينبغي التذكير بأن الطبقة البورجوازية العربية الوليدة قد أدينت ، منذ بدايات نشوئها ، بالإخفاق الذريع . وقد برز هذا الاخفاق ، في أحد جوانبه الأساسية ، مجسّداً بالعجز عن التصنيع وعن التثوير العلمي . ان ما كان مفقوداً في المجتمع « البورجوازي » الوليد ، أراد أولئك المثقفون أن يعوضوا عنه عن طريق مدّ الأيدي الى « الأغيار » (١) .

---

(١) البلوغ الى هذه النتيجة لا يتضمن ، بشكل من الاشكال وكما يبدو من سياق البحث ، القول بأن « المفكر العربي منذ عصر النهضة يرد على الغير ، اي يترك دائما مبادرة السؤال للغير . والسؤال كما يعلمه المناطقة في القديم والحديث يحدد حتما الجواب » ، كما يرى عبد الله العروي في (العرب والفكر التاريخي – بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٣) . لاشك أن ذلك «الغير»



بيـد أن هؤلاء المثقفين ، بالاضافة الى سياسيي الأجنحة الوسطى مـن الطبقة البورجوازية الاقطاعية ، لم يدركوا خلال ذلك ــ وهذا مفهوم في سياقه الحضاري ــ أمرين هامين ، ما يزال القصور في تبصرهما وتمثلهما منسحباً على قطاع كبير من البنية الثقافية الراهنة في الوطن العربي :

اولاً ــ ان ادخـال منجزات التصنيع والعلم الأوربي (الراسمالي) الى الوطن العـربي ، قضية بعيدة عن التحقق في ظل الغزو الامبريالي وهيمنته على هـذا الوطن . ذلك لأن احـد الأسباب **الرئيسية** لقصور الطبقة البورجوازيـة الوليدة وتكوصها عن انجاز عالمها الجديد ، بملامحه العميقة الشاملة ، كان ذلك الغــزو نفسه بتسمياته السياسية المتعددة ، كالوصاية ، والانتداب ، والأحلاف او القواعـد العسكرية الخ ...

ثانياً ــ لم يكـن بمقدور أولئك المثقفين أن يكتشفوا حقيقة أن وراء تلـك المنجزات الصناعية والعلمية تكمن ثورة اجتماعية شاملة زعزعت ، على الأقـل في مرحـلة صعودها التقدمي ، أركان العلاقـات الاقطاعية السابقة ، وخلقت علاقات جديدة ، كما تكمـن في رؤية فلسفية ومنهجية جديدة للانسان الفـرد والمجتمع والطبيعة . وسوف نجـد أن الغشاوة والغموض يصبحان أكثر كثافة في رؤية هذه المسألة لدى ممثلي « التلفيقوية » .

لقـد طمح ممثلو « العصروية » العدمية الى تحديث بنية المجتمع العربي عن طريق ينشعب الى منحيين :

١ً) رفض « الماضي » العربي الفكري ، وامتداده حتى المرحلة القـائمة ، اي الفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، وذلك انطلاقاً من الاعتقـاد بانه يشكل أحـد المعوقات الكبيرة على طريق عملية التحديث تلك . وهـم اذ

اثر بعمق على كيفية طرح السؤال لدى المفكر العربي . بيد أن هـذا الأخير تصدى لـ « السؤال » عبر تكوينه « العربي » البورجوازي الهجين اولا ، وعبر الاحتمالات التي احتوتها العلاقات القـائمة ثانيـاً ، وإن كان ذلك قـد تم ، في الخط العـام ، على نحو عفوي وعشوائي .

اختطوا هـذا الطريق ، فقد وصلوا الى مجاهل « الزمن الفـذ » ، الحـاضر . وينبغي هنا الاستدراك بأن المقصود بذلك الحاضر ، من حيث التوجه الأساسي ، لم يكن الحاضر « العربي » ، بقدر ما كان مجسداً بـ « الأوربي » .

٢´) أما المنحى الثاني فقد كمن في تلقف الحضارة الاوربية (الراسمالية) الوافـدة ، في جوانبها العلمية والفكرية والصناعية ، بشكل عـام ، وفي بعض منطلقاتها السياسية والسياسية الاقتصادية أحياناً .

وإذا كنـا نقول أن منطلق ذلـك « التلقف » لا تاريخي ولا تراثي ، فانما نقصد بذلك ، ايضا ، ان التمييز بين مرحـلة واخرى من تلك الحضارة لم ينتبه إليه . فلقد ضيعت الحدود بين مرحلة الصعود البورجوازي التقدمية ، المتسمة بقيم العقلانية المتفائلة والمـادية العلمانية والعلمية ، المتكئة على اتجـاه متعاظم نحو تثوير علاقات الانتاج الاجتماعية لصالح التقدم في نطاق قوى الانتـاج ، من جهـة ، وبين المراحـل اللاحقة من التطـور الراسمالي ، مراحل التحـول الامبريالي والدخول في مواقع مضادة للتقدم التاريخي ، من جهة أخرى . وكانت هـذه المواقع قـد خلقت لنفسها امتدادات خطيرة مدمّرة في البلدان التي لـم تتحقق فيها ثورات بورجوازية ، كالوطن العربي .

هـذا من الناحية الأولى . اما من الناحية الأخرى ، فاننا نجد أن لاتاريخية ولا تراثية ذلك « التلقف » المشار اليه فوق ، قـد تجسدت في اقتراف ممثلي « العصروية » خطأ منطقياً وواقعيـاً مذهـلاً . ذلك هـو أنهـا حينما تحدثت وتتحدث عـن « الحاضر ــ العصري » ، فانهـا لا تعني ، بذلك ، كمـا أشرنا ، « الحاضر ــ العصري » العربي ، وانما نظيره الاوربي . وهذا ما يجعلها مضطرة الى اجراء « عملية قيصرية » ، عملية قسر تعسفي ، تريد بهـا ادخال « أوربا » الى الوطن العربي ، أو نقل هـذا الأخير الى تلك .

وهي إذ تفعـل ذلك ، تكون ، أولاً ، قـد وقعت في فخ الدعـوة الزائفة لمجتمع عصري مأورب في هـذا الوطن . كما تكون ، ثانياً ــ وهـذا له دلالته المنهجية النظرية الخطيرة ــ قد رفضت ذلك الفكر العـربي في سياقه التراثي ،

اي في امتداده حتى « الحاضر » العربي .

حالئذٍ ، يصبح من الضرورة القصوى أن نطرح سؤال العارف التـالي : من أين ينطلق ممثلو « العصروية » العدمية ، الحاضروية ، في توجههم النظـري المنهجي وفي نشاطهم الاجتماعي السياسي التحديثي ؟ هل يكون ذلك من المجتمع العـربي ، الذي يتحدث اولئك باسمه ومن أجـله ، أم من المجتمـع الاوربي (الراسمالي عموماً) ، الذي يمثل بالنسبة اليهم معيار العصْرية ؟

ان موقف العجز والقصور عن الانتباه الى المراحل المتمايزة من الحضارة الاوربية (الراسمالية) ، أوقع مثقفي الأجنحة الوسطى من البورجوازية العربية الوليدة الهجينة في اتجـاه ذي آفاق غامضة ومسدودة في الخط العـام . وقد نشأ وتبلور وتطـور صدام بين « العصرويين العدميين » و « السلفويين » الناحين نحـواً دينياً وثوقياً . والنزعتان اللتان مثلهما هؤلاء ، تكونتا ، تاريخياً وتراثياً ، مـن حيث هما طرفا نقيض . الواحـدة منهما تعتبر الاخرى في أوج القصور والخطر العلمي ، والاجتماعي والقومي (والديني بالنسبة الى السلفوية في موقفها من العصروية العـدمية) .

وانه لموقف **هجـين تلفيقوي** فيما لو اعتقدنا بأن كـلا الفريقين محقان في موقفهما ، كل على طريقته الخاصة ، فضلاً عن التوهم بأن كلاً منهما يعبر عـن « جـزء من الحقيقة » .

ان هـذا التوهم وذاك الاعتقـاد ينطلقان من القـول بـ « تجميـع » ما و بصيغة ما للآراء والمواقف المتعارضة حـول مسألة ما ، بغية الوصـول الـى « الحقيقة » المنطوية على تلك الآراء . وهو ، بطبيعة الحال وفي التحليل الأخير ، موقف **ايديولوجي** طبقي عـار عن مقتضيات وشرائط الصدق النظري المعـرفي . وهـذا ما يدعونا الى تخطيء الموقف الزاعم بأن كـلاً من النزعتين المومى اليهما لامست الحقيقة ملامسة جـزئية ، وبأن الحقيقة الكليـة تكمن في دمج كلتـا الملامستين المنبثقتين عن تينك النزعتين .

ان هذا الموقف يمثل أحد أشكال التفكير التلفيقوي ، ذلك الذي سنبحث فيه بصورة مفصلة في الفصل اللاحـق .

٢

اول الغيث وآخره قطرة : حركة تجديدية دينية ، ليس إلا

آ ـ الصيحة المخنوقة

نعم ! اول الغيث **وآخره** ، في منطوق السياق الداخلي للحركة التجديدية الدينية ، هو قطرة ، ليس إلا ، لا أكثر ولا اقل . لقد هبطت « القطرة » من سماء مترعة بأشباح ليل طويل ، فوجدت نفسها في تربة يابسة نخرة عجفاء ، مغشاة بالطحالب والأشواك . فلم يكن لها **أن ترتد** تكوصاً الى حيث كانت ، **ولا أن تغوص في الأعماق** ، خالقة الخصب والثروة . فاهيل عليها التراب دون أن تموت .

كان الامر في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر وفي هذا القرن العشرين قد أصبح على غاية الاشكالية على صعيد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، دون أن تتاح لهذه الاشكالية امكانية التعبير النظري عن ذاتها ، على نحو متماسك متفائل .

« طاب الموت يا عرب » ، هذه الصيحة المخنوقة ، التي اطلقها الشريف حسين ، ظلت مخنوقة ، بل ازدادت اختناقاً . طاب الموت ، من اجل ماذا ، ضد من ، ومع من ، وضمن أية آفاق ؟ !

لقد تهاوت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية اثناء وبعد الحرب العالمية الاولى ، فأثار ذلك ارتجاجاً عميقاً في الشرق الأدنى كله . اذ أن تركيا الناهضة اخذت تجابه نظام السلطنة الاقطاعية ، محققة ذلك في اطار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والقومية المستجدة . ولكنها لم تتخط ذلك ،

لتتحول الى ثورة اجتماعية شاملة ذات جذور بورجوازية عميقة . فقد ربطت ، على نحـو مباشر وغير مباشر ، بآفاق التحول الامبريالي الاقتصادي والثقـافي الحديث . وكذلك الامر فيما يخص البلدان العربية . فهذه الاخيرة لم تنفصل عن الخلافـة العثمانية الاقطاعية ، إلا لترتبط برباط آخر أكثر شراسة وعنفـاً وقدرة علىالتحرك في المجالاتالاقتصادية والعسكرية والعلمية التقنية والثقافية، وهـو الرباط الامبريالي العـالمي .

بنـاءً على ذلك وبالعلاقـة معه ، يتسنى لنا أن نحدد الأبعـاد والآفـاق العامة للحركة « التجديدية » في تركيا والبلدان العربية . فهذه الحركة تكونت وتبلورت وتطورت في **نطـاق** نشوء وتعاظم الهيمنة الامبريالية الحديثة . ولكـن ذلك لا يعني ، بالطبع ، القـول بوجود علاقة **داخليـة ذاتيـة** بين هذه الهيمنة من طرف ، وبين الحركة التجديدية تلك من طرف آخـر .

ومن هنـا ، كان ضرورياً الإشارة الى أننا سوف نرتكب حماقة فكـرية فاحشـة ، فيما إذا اعتقدنا أن ممثلي هـذه الحركة لم يكونوا أكثر من « منفذين » مطواعين لمطامع وإرادة القوى الامبريالية الدخيلة . هذا الرأي الخاطىء نواجهه ، بشكل أو بآخـر ، لدى مجموعة كبيرة من المثقفين ومؤرخي الثقـافة العرب في العصر الحديث ، وخصوصاً لـدى أولئك الذين تمسكوا ب « السلفوية » ، أو الذين ظلوا بعيدين عن التحليل التاريخي والتراثي العلمي الدقيق للفكر العـربي الحـديث والمعـاصر .

لقد اتهم اسماعيل مظهر ، كما اتهم معه طـه حسين ، ومن قبلهما محمد عبده وآخرون عديدون ، بارتباطهم بالامبريالية البريطانية أو الفرنسية ، وبأن آراءهم التحديثية لم تكن إلا بتوجيه منها . إنّ هـذا الموقف ، الذي يشـكل السلفويون الدينيون **أحـد مصادره** الذاتية **الرئيسية** ، نشهده مبثوثاً ، بأشكال مختلفة وبدرجات متباينة ، في كتب عديدة صدرت سابقاً ولاحقاً . نذكر منها ، على سبيل المثال ، « الفـكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغـربي »

لمحمد البهي (١) ، و « ذيل الملل والنحل للشهرستاني » لسيد كيلاني (٢) ، و « الفكر الاسلامي المعاصر ـ دراسة وتقويم » لغازي التوبة (٣) .

في هذا الكتاب الاخير مثلاً ، تكمن دعوة لرفض وإدانة كل فكر تجديدي ، سواء كان ممثلاً بمحمد عبده أو بطه حسين أو عباس محمود العقاد ، أو حتى بمالك بن نبي . وفيه ، في نفس الوقت ، ابراز وتبجيل لحسن البنا . لماذا ؟ لان هذا الأخير يطالب بالعودة الى « إحياء العادات الاسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والأثاث ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقدوم والانصراف ، والحزن والسرور الخ ... » . كما يطالب بمقاطعة « المحاكم الأهلية وكل قضاء غير اسلامي والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الاسلامية مقاطعة تامة » (١) .

والحقيقة ، ان هذا الموقف السلفوي الديني ، الرافض قطعاً لكل مظاهر التجديد والاستئناس والاستنارة بتجارب الشعوب الاخرى (فهذه الظاهرة ترفض باعتبارها تخرجات وتخرصات اعجمية مدسوسة في المجتمع الاسلامي) ، يجري عليه لاحقاً تغيير اقتضته ضغوط التحولات الاجتماعية والعلمية والدينية في الوطن العربي ، وخصوصاً في مصر وسوريا ولبنان . اما هذا التغيير فقد تم على يد سيد قطب .

ونحن قد أدرجنا سيد قطب ، كما سيظهر لاحقاً ، تحت اطار « التلفيقوية » . إلا أن ذلك ـ وهذا اشرنا اليه أيضاً لاحقاً ـ لم يؤدِ بنا الى رفض إدراجه ، انطلاقاً من مواقع أخرى عنده ، تحت اطار « السلفوية »

---

(١) صدر في القاهرة ١٩٦٠ ـ الطبعة الثانية .

(٢) صدر في القاهرة ١٩٦١ ضمن كتاب ـ الملل والنحل للشهرستاني ـ الجزء الثاني .

(٣) صدر في عام ١٩٦٩ (دون ذكر مكان الاصدار) .

(٤) ص ٢١٧ من ذلك الكتاب .

الدينية . وعلى كل حال يبقى ضرورياً ، ولا شك ، أن تكتشف الفروق النسبية التي تباعد بين وجهة نظره وبين تلك التي يمثلها حسن البنا .

وعلينا أن نشير هنا الى ان السلفويين الدينيين ليسوا كذلك ، اي سلفويين ، فقط في اطار التفكير النظري ، بل أيضاً على مستوى المهمات السياسية والاجتماعية والقومية . ف « فكرة الدولة القومية » ، التي طرحها معظم المجددين ، قوبلت وعورضت بفكرة « الدولة الدينية » . والسلفويون اولئك ، في موقفهم هذا ، يقيمون حداً فاصلاً صلباً بينهم وبين السلفويين المسيحيين في أوربا ، أولئك الذين نادوا كذلك ب « الدولة الدينية » . فهم يعتبرون أن فارقاً جوهرياً يميز الاسلام عن المسيحية ، يكمن في أن الاول هو الدين الحق ، وأن « الدين عند الله الاسلام » (١) .

لم ذلك ؟ أولئك يجيبون بأن الاول (الاسلام) دين دنيا وآخرة ، بينما الثانية (المسيحية) دين روحي يعبر ، بشكل عام ، فقط عن علاقة الإنسان بربه . ولذلك يشكل رفض « الدولة الدينية » المسيحية ، عند اولئك (الاسلاميين) ، أمراً ضرورياً بسبب انعدام المسوغات الدنيوية لوجودها . أما على الطرف المقابل ، فانه تبرز ، في رأيهم ، قضية « الدولة الدينية » الاسلامية بوصفها مسألة اساسية لا بد منها في المجتمع العربي الحديث . وهذا ما يجعل من العودة الى السلف الصالح عودة « امينة = نصيّة » أمراً يشكل احد الجوانب « الاستراتيجية » من قضية المجتمع الاسلامي المنشود .

ومن هنا ، كان الهجوم الشامل والشرس الذي وجهته الايديولوجية الاقطاعية الدينية في مصر ضد علي عبد الرازق ، في كتابه الشهير « الاسلام واصول الحكم » ، الذي يعلن فيه موقفه المتمثل بتنفيذ ودحض الفكرة القائلة بأن الخلافة والحكم السياسي المدني أمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالدين الاسلامي . ولاستقصاء هذه المسألة ، علينا أن نستعيد في أذهاننا أن الحكم

---

(١) القرآن ــ سورة آل عمران ، آية ١٩ .

الكمالي في تركيا الليبرالية عام ١٩٢٤ الغى الخلافة العثمانية ، مثيراً ، بذلك ، الانتباه الشديد والحذر الى قضية العلاقة بين الدولة والدين . وكان ذلك قد برز تحت تأثير ذلك الحدث وأحداث أخرى قادها ، اضافة الى علي عبد الرازق (١) ، طه حسين (٢) ، واسماعيل مظهر (٣) ، ويعقوب صروف (٤) ، وسلامه موسى (٥) ، وشارل مالك (٦) ، ومحمود عزمي (٧) ، وآخرون عديدون .

ولكن قبل إلغاء الخلافة تلك ، كان قد ظهر عدد من المفكرين ، الذين اخذوا على عاتقهم مهمة التصدي للاتجاه السلفوي الديني الوثوقي ، مثل شبلي شميل بما أثاره من ضجة بكتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » (٨) ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، وبطرس البستاني ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وقاسم أمين ، وكذلك عبد الرحمن الجبرتي ، وحسن العطار ، واسماعيل الخشاب ، وربما كذلك وبحدود أولية إبن باديس ، وآخرون عديدون .

كل أولئك يندرجون تحت اطار الحركة التجديدية في الوطن العربي ، منذ أواخر القرن الثامن عشر ، تلك الحركة التي مثلت ، اجتماعيا وفي حقيقة الأمر ، الشرائح الأكثر إستنارة وطموحا في نطاق البورجوازية العربية الوليدة .

---

(١) في كتابه المشار اليه ، وقد صدر عام ١٩٢٥ .

(٢) في كتبه « في الشعر الجاهلي » ١٩٢٦ ، و « من بعيد » ١٩٣٥ ، و « مستقبل الثقافة في مصر » ١٩٣٦ .

(٣) في مجلته التي أصدرها عام ١٩٢٨ تحت اسم « العصور » ، وأبحاثه « ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء » ، و « نزعة الفكر الاوربي » و « تاريخ الفكر العربي » .

(٤) في مقالاته في مجلة المقتطف ، مثل « الله والعالم » ١٩٢٩ .

(٥) في « نظرية التطور وأصل الانسان » ١٩٢٨ .

(٦) في عدد من دراساته التي نشرها في المقتطف ، مثل « الله والرياضيات » ١٩٣٢ .

(٧) في مناقشاته وخصوماته التي دارت حول قضايا السفور والحجاب ، والطربوش والقبعة، وغيرها . (انظر مثلا مقالة له ، أجاب فيها عن السؤال التالي : لماذا لبست القبعة ؟ مجلة الهلال ج ١ ، م ٣٦ ، ص ٤٩ عام ١٩٢٧) .

(٨) صدر عام ١٩١٠ .

والدقــة التاريخية والمنطقية تقتضي ، في نطــاق هذه المسألة ، التمييز بوضوح بين فريقين اثنين ضمن اولئك « المجددين » عموماً . اولهما يشمل الذين يمكن تسميتهم بـ « المجددين الدينيين المستنيرين » . أما الفريق الثاني فينضوي تحت لوائه اولئك الذين دعوناهم بممثلي « العصروية » ، تلك التي يخترقها ، كما أشرنا في بدايــة هذا الفصل ، اتجــاه وآفاق موقف عــدمي من التراث والتاريخ العــربي .

وعلينا أن ننبه الى أن التعرض للفريق الاول في هــذا المكان ، اي في سياق الكلام على « العصروية » باتجاههــا وآفاقها تلك ، يرتكز الى أن « التجديدية الدينية المستنيرة » ، التي يتحرك ذلك الفريق الأول في نطاقها ، قــد أخذت مواقف مــن التراث تكــوّن حــداً أدنى مــن التقارب الموضوعي بينهــا وبــين «العصروية»في سياقها العدمي. فتوجه كلتيهما،علىالأقل في احدىزواياه، ذو أفق ليبرالي . ذلك لأنهما تجسيد ايديولوجي لمطامح الطبقة البورجوازية العربية ، باجنحتها الوسطى المفجعة . بالاضافة الى ذلك ، أو بشكل أدق ، بالعلاقة مــع ذلك ، نستطيع أن نرى فيهما ، بالرغم من تعارضهما الذي يبدو أحيانا عميقاً ، نسيجاً يمكن ، اذا ســير بــه اجتماعياً وايديولوجياً حتى نهــايته المنطقيــة الحازمة ، أن يتحول الى تآلف أو تركيب جديد . وهذا الأخير نستطيع تحديد صيغته في ضوء الجــدلية التاريخية التراثية ، منهج البحث الذي نعمل هاهنا على طــرح وتقديم خطوطه الرئيسية .

ب ـ ريـادة تجديدية دينية بلا خلف ، او الحدود التاريخية للحـركة التجديدية الدينية

لقـد راينا ، فيما سبق ، وبصورة مشددة ان نمـو طبقة بورجوازية في الوطن العـربي ، قـد اخذ يعلن عن نفسه بشيء من الوضوح ، وذلك في وقت ـ هو أواخر القرن التاسع عشر ـ كانت فيـه البورجوازية الاوربية المتطورة قـد شرعت في الانتقال الى مرحلتها القصوى والنهائية ، مرحلة الامبريالية . هـذا المعطى التاريخي ، مأخوذاً في علائقه الوثيقة وذات الدلالة العميقة مـع بلوغ القـوى الاقطاعية في الداخل آفاقها الاكثر هزالاً واحتضاراً ، قـاد الى زعزعة تماسك تلك الطبقة الطبقي والقومي والايديولوجي السياسي والأخلاقي .

وكان طبيعيا وذا اهمية خـاصة أن تبرز في اطـار ذلك الواقع امكانات متعددة المناحي للتعبير الايديولوجي عنـه . ومن هنا ، ندرك لماذا الحّ ذينك الفريقان على موقفيهما من التراث والتاريخ العربي :

الواحد منهما ينادي بضرورة القيام **بإصـلاح ديني** في مجتمع تحولت فيه الهلوسات والهواجس الدينية المتزمتة الوثوقية ، على نحوٍ مذهل ، الى مكرّسٍ فعـال لعلاقات اجتماعية اقطاعية مستنفدة كلّ آفاق التقـدم (وقـد أتينـا على بعض نماذج منهـا في مواضع سابقة) . على هـذه الارض الخصبة يغـدو وارداً ومشروعاً أن تبرز الدعوة الى إصلاح ديني طريقـاً ممكناً لتفتيت ، أو على الأقـل ، لكسر شوكة تلك الهلوسات والهواجس بالحد الأدنى .

ولو انكفانا قليلاً الى الوراء ، باتجـاه الاصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر (١٤٨٤ ـ ١٥٤٦) في الشطر الأول من حياته ، وكالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) ،

لأتيح لنا استقصاء الآثار الاولى العاصفة التي اثارها هذا الاصلاح في وجه المجتمع الاقطاعي الاوربي ، بإيديولوجيته الكنسية المعادية للتقدم . ذلك الاصلاح كان ضرورياً باعتبار انه مهّد ، **بصيغة دينية ومن داخل الدين** ، للتحول الايديولوجي البورجوازي ــ ومن خلفه بالطبع الثورة الاجتماعية ــ . فلقد تصدى ذلك التحول في بادىء الأمر ، بأشكال غير مفصحٍ عنها تماماً ، لتلك الايديولوجية ، كما طرح نفسه ، من ثم ، بديلاً أولياً لها . وما يدعو الى الاهتمام البالغ هنا ، ان هذا الاصلاح الديني ، الذي اطلع على أبعاده العامة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ــ ١٨٩٧) وسماه بـ « الحركة الدينية » (١) ، لم يتوقف تأثيره في ظروف أوربا عند حدوده . فلقد كان تمهيداً ضروريا لتحول نوعي عميق لاحق في الحياة الفكرية ، تحولٍ حمل في أحشائه رايات الفكر المادي الميكانيكي والعقلاني والعلماني .

أما على صعيد الحركة « الأفغانية » فإننا نجد أنفسنا أمام وضع لم يُتح له أن يشكل حتى ولا تمهيداً لتحول فكري مادي أو علماني جديد . بل يمكن القول بأنها (أي تلك الحركة) أخفقت وقُمعت من قِبل المنظّرين الايديولوجيين آنذاك . وهذا مفهوم بذاته . فهي قد برزت بصفتها الممثلة الايديولوجية للجناح الديني الليبرالي المستنير في اطار البورجوازية **الهجينة والقاصرة والاصلاحية** .

ولقد وجدت تلك الحركة استمراراً منطقياً لها على ايدي بعض المصلحين المستنيرين ، وفي طليعتهم محمد عبده وتلميذه رشيد رضا . أما في المرحلة المعاصرة ، فاننا نجد في خالد محمد خالد ومحمد النويهي تعبيراً متقدماً عنها .

وقد نستطيع القول بأن ممثلي هذه الحركة تمكنوا من طرح قضية التراث العربي الاسلامي على نحو متقدم ، في اطار مرحلتهم . فأصحاب كل تلك الأسماء ، التي ذكرناها أخيراً ، اعتبروا « العقل » موازيا للايمان في أهميته، إنْ لم يكن أكثر أهمية منه . بل ينبغي علينا ، كما يؤكد الأفغاني ، أن نرفض

---

(١) انظر : عبد القادر مغربي ــ جمال الدين الافغاني ، في سلسلة اقرأ ، الطبعة الثانية ، ص ٩٧ ــ ١٠٣ .

محاولة اولئك الذين يحملون « نصوص القضاء والقدر على معنىً يوجب عليهم انْ لا يتحركوا الى طلب مجدٍ أو تخلص من ذل » (١) .

بطبيعة الحال ، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن الأفغاني طرح أفكاره تلك في وقت كان يؤكَّد فيه من قبل معظم الأوساط على ضرورة استنفاد علوم ومكتسبات اوربا الغربية . والامر الذي يدعو الى التفكر العميق ، هو أن الأفغاني ، في كل مواقفه تلك ، كان ذا أفق اجتماعي تقدمي مفصَحٍ عنه بوضوح . فهو لم يبق في نطاق التأكيد على العقل ، وعلى عقلنة الدين ، معتمداً في ذلك على عنصري « التأويل » و « والاجتهاد » العقليين ، اللذين أشار اليهما الاسلام بصيغ متعددة . فلقد أخضع الآراء والمواقف الاجتماعية من هذا الأخير لعملية تأويل واجتهاد خطيرة ، في حينه ، ادّت عملياً الى اكثر المواقع الاجتماعية الطبقية تقدمية في عصره وحتى الآن ، أعني الى الدعوة للاشتراكية (٢) .

واذا كان الأمر كذلك ، فقد تصدى الأفغاني ، في موقفه الاجتماعي ذاك ، لجذور وقواعد « السلفوية » الدينية ، التي تحالفت مع دعاة اطروحة « الحق الالهي » في الحكم ، وكانت هي نفسها من المحرضين على بلورة هذه الفكرة . وحتى لو كان الافغاني قد انطلق ، في معظم تصوره لـ « الاشتراكية » ، من بعض الظاهرات الاسلامية ، مثل ظاهرة أبي ذرّ ، فإن دعوته تشير الى **منحى** توجهه في عملية التأويل والاجتهاد ، التي مارسها حيال النصوص والمواقف الاسلامية الموروثة (٣) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٢) لقد كتب الافغاني الكلمات التالية ذات الدلالة الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية ... وإن قل نصراؤها اليوم فلا بد ان تسود في العالم .. » . إذ « ما أقعد الهمم عن النهوض إلا اولئك المترفون ... اولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالاً » . (مجلة « الطليعة » ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٧٤ ، ص ٢٩) .

(٣) يبدو أن الافغاني قد تأثر ، كذلك ، بالافكار الاشتراكية ، التي أخذت ، في حينه ، تجتاح أوربا . وقد تم هذا عبر تماس مباشر مع هذه الأفكار ، أو عن طريق الاتصالات والبعثات . ولكن الدعوة الى الاشتراكية اتضحت لاحقاً ، بشمول وعمق ، على ايدي نقولا حداد وسلامه موسى .

والجـدير بالاهتمام العميق ان الافغاني قـد منح موقفه ذاك وضوحـاً **هرطقيـاً** متميزاً ، حينما وجـه طعنـة حـادة لممثلي « السلفوية » الدينية ، الرجعية . وهـذا تجسد في رأيه الخطير بالنسبة اليه ، من حيث هو مصطلح ديني . ذلك هو التالي : « ان حـالة المسلمين دخلها الفساد من ابواب منهـا عقيدة الجبر » (١) . فاعتباره هـذه العقيدة باباً من أبواب الفسـاد ، يعني أنـه **اختـار** الانحياز الى حرية الانسان . بيد أن اهمية هـذا الراي ، على صعيد القضية التراثية ، تتمثل في رؤيته التراث الاسلامي من **موقـع** « اختيار تاريخي تراثي » ذي أفـق عقلي هرطقي تقدمي ، اي ذي أفـق مناهض للايديولوجية الاقطاعية المهيمنة راهنـاً ، والمهيمنة في حينه . هـذا الوضع يدعونا للقول بأن الافغاني مارس عناصر « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » و « العزل التاريخي » المكوّنة لـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، ذلـك الذي سيجري الحديث عنه مفصلاً في القسم الثالث من هـذا الكتاب .

واذا كان ذلك كذلك ، فانه تتضح أمامنا المحاولة الأفغانية الرائدة لاستبار التاريخ والتراث العربي الاسلامي ضمن منحى فيه كثير من التفهم العقـلي ، وأكاد أقول أيضاً الجدلي لـ « واقعه » و « ماضيه » في تناقضاتهما ومظاهرهما المختلفة والمتصارعة . والمهم في ذلك ، هـو أن « الواقع المعاصر » لم يكن غائبـاً في تلك الرؤية التراثية ، وإنما كان محيطاً بهـا بحدود ملحوظة .

ذلك الأمر نفسه ينسحب على محمد عبده ، فيما يتعلق بقضية » العقل » . فهـذا المصلح الديني المستنير أحـاط العقل بجـل اهتمامه . لقـد رأى أن القرآن « ... أمر .. بالنظر واستعمال العقل ... ونهانا عن التقليد » (٢) . وفي الحقيقة ، إن هـذا الاهتمام بالعقل والتركيز عليه من موقـع الدعـوة الى الابتداع (الابداع) ورفض التقليد ، رفع الاعمدة الأولى في ابنناء **العقلي المستنير** المناوىء ، بشيء مـن الحـزم والشمولية ، لـ « السلفوية » الدينية الوثوقية

(١) عن كتاب : عبد الرحمن الكواكبي، تأليف محمد شاهين حمزه، القاهرة ١٩٥٨، ص ٩٣.

(٢) رسالة التوحيد للامام محمد عبده ، مكتبة الثقافة العربية، دون تاريخ اصدار، ص ٢٣.

وذات التوجه الاجتماعي والسياسي الرجعي . بل انه يرفض أن يكون هنـاك امـر محظور على العقـل ان يبحث فيه . ذلك لأن العقل أفضل القوى الانسانية على الاطـلاق (١) .

وهو نفسه الذي قـاد صاحبه ، محمد عبده ، الى إجراء مناقشة تأويلية واسـعة النطاق لمجموعة من المسلمات القرآنية ، وذلك في محاولة منه لانتزاع الطابع الخوارقي الإعجازي للتصور الديني الغيبي للملائكة ، ولسجود الملائكة ، ومعصية ابليس ، وخطيئة آدم ، وخلق عيسى ، والجن ، واعـادة الخلق في آية (كذلك يحيي الله المـوتى) ، والنفاثات في العقد ، وطير الأبابيل ، وحجـارة السجيل (٢) .

وفي الوقت الـذي نهض فيه محمد عبده بأعباء ذلـك النشاط التأويلي العقلي ، فإنه رفض جـزءاً كبـيراً من الموروث الاسلامي ، القائم على المعجزة ونفي السببية في الأحداث الاجتماعية والطبيعية . و « السحر » ، الذي ورد ذكره في القرآن في صيغة التأكيد على وجـوده ، ينكره محمد عبده أشد الإنكار ، وذلك من خـلال تمييزه بين ما يعتقده الناس ويورده القرآن في قصصه مـن طرف ، وبين ما يأتي القرآن عليه باعتباره الحقيقة من طرف آخر .

وجدير بالذكر أن الفكرة ذات المصدر الايماني والقائلة بأن العقل والعـلم متحدان دائماً بالدين ، وبأن العقـل والعـلم ، أحياناً ، غـير خاضعين للدين (وهذه العملية جسدت ، في الحقيقة ، طموح محمد عبده لممارسة « الاختيـار التاريخي التراثي » العقلي) جعلته ، أي محمد عبده ، يرفض كتب الكثير مـن

---

(١) يكتب محمد عبده بوضوح وشجاعة : « العقل من أجلّ القوى . بل هو قـوة القوى الانسانية وعمادها . والكون جميعه هو صحيفته التي ينظـر اليها . وكتابه الذي يتلوه . وكـل ما يقـرأ فيه فهو هـداية الى الله وسبيل للوصول اليه » . والله « أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد » . أما السبب في ذلك فهو أن « العقـل قـوة مـن أفضل القوى الانسانية . بل هي أفضلها على الاطلاق » (الاعمال الكاملة لمحمد عبـده ـ دراسـة وتحقيق محمد عماره ، بيروت ١٩٧٢ ، ج ١ ، ص ١٨٣ ، ١٨٤) .

(٢) انظر هـذه المسائل وغيرها في : تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار للإمام محمد عبده .

المتأخرين من المسلمين . وقــد تركز رفضه ذاك ، في واقــع الحال ، باتجــاه أحط" اشكال الايديولوجية الاقطاعية في التاريخ العربي . وكما دعــا ــ في نفس السياق ــ الى إحيــاء ما يرى فيه جانباً « أصيلاً » من التراث والتاريخ العربي الاسلامي . فنجده ، مثلا ، يشرح ، ضمن هذا الاتجاه ، كتاب البصائر النصيرية في عــلم المنطــق .

والحقيقة ، ان مدرسة محمد عبده تمثل امتداداً « عصرياً » للنزعة العقلية المعتزلية . وهي ، في هذا المساق من المسألة ، تلتقي مع الصيغة الصوفية للتأويل القرآني ، أو ما يسمى بـ « الاستنباط الصوفي الداخــلي »للقرآن . والمقصود بذلك ليست المسائل التي طرحها المتصوفة المتفلسفون ــ في طليعتهم ابن عربي ــ والنتائج التي توصلوا إليهــا ، وانما اتجــاه التحرر من النص القرآني . امــا عملية التحرر هــذه فقد تمت عن طريق اخضاع ذلك النص لفهــم **منطلــق مــن** احتياجات ومقتضيات اللحظة المعاصرة . ولكن مع البقــاء ، من حيث الأساس ــ وهذا يتصل بمدرسة محمد عبده ــ في ظلال المفهومات والتصورات الدينية الاسلامية .

لقــد رفض محمد عبده ، إذن ، السلفوية النصّية الوثوقية بكثير مــن الوضوح ، ولكنْ بقليل من الحزم . ولا بد لابراز هــذا الأمر من تقــديم فقرة حاسمة في تفكيره ، تلخص موقفه العــام من الاصلاح الاجتماعي والديني ، ومن التراث الاسلامي . فهو يقول ، بلغــة السيرة الذاتية : ان صوتي « ارتفع ... بالدعوة الى أمرين عظيمين :

الاول تحرير الفكر من قيد التقليد ... وقــد خالفت في الدعوة إليه راي الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هــذا العصر ومن هو في ناحيتهم . أما الأمر الثاني فهو اصلاح اللغــة العربية ... وهناك أمــر آخر كنت من دعاته ... وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حــق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حــق العدالة على الحكومة ... جهرنا بهــذا القول والاستبداد في عنفوانه ، والظلم

قابض على صولجانه ، ويـد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له » (١) .

أما الوجه الطريف والهام في ذلك القول ، فهو اكتشاف الوشائج الوثيقة بين تلك النزعة السلفوية من طرف ، والاستبداد الاجتماعي الاقتصادي والسياسي للحكومات الاقطاعية ، التي لم تمثل في الحالات العامة اكثر من دمى في أيدي الغزاة من اقطاعيين عثمانيين وامبرياليين ، من طرف آخر . ولم يثنِ محمد عبده أي شيء عن الاعلان عن هذا الراي والكفاح من اجل مثله العليا التي طرحها :

ولست ابالي أن يقال محمد ابل ، او اكتظت عليه المآتم
ولكن دينا قد أردت صلاحه احاذر أن تقضي عليه العمائم (٢)

من هنا ، من هذا الموقف العقلي النقدي ، انطلق محمد عبده في دعوته الى « احياء » التراث العربي الاسلامي والانساني « الأصيل » ، دون أن يجد حرجاً في الدعوة الى تمثل الحضارة الأوربية ، وبعيداً عن أن يشكل له ذلك مركب نقص . ولكن ، كذلك ، دون أن يمشي بعيداً في هذا الاتجاه ، الذي حمل لواءه « طلاب فنون هذا العصر » . فلو « صلح حال التعليم في الأزهر لهب المسلمون الى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك في اول نشأتهم ، فاحيوا ما اماته الزمان من علوم الهند ، واليونان . فلا يجدون امامهم الآ اوربا وعلومها الحية ، ويفهمونها على انها خير عون لهم على تكميل مدنيتهم فيتعارفون ولا يتناكرون » (٣) .

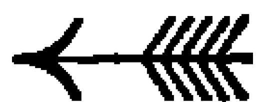
---

(١) تاريخ الامام محمد عبده ، جزء ١ ، ص ١١ ــ ١٢ .

(٢) انظر : محمد شاهين حمزه ــ عبد الرحمن الكواكبي ، نفس المصدر والمعطيات سابقا ، ص ٩٣ .

(٣) تاريخ الامام محمد عبده ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٥٤٣ .

على صعيد اليمن ، حيث امتد تأثير محمد عبده ، يبرز ضمن تلامذته ثلاثة مشهورون ، هم احمد بن عبد الوهاب الوريث ، واحمد المطاع ، وعبد الله العزب . وقد ظهر نشاطهم « الاصلاحي



لقـد أراد محمد عبده ، من وراء ذلك ، أن يحل اشكالية العلاقـة بين « الأصالة » و « العصرية » . فالعودة الى الاصول الاولى ، اي الى « فهم الدين على طريقة سلف الأمـة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها الى ينابيعها الاولى » (١) ، تشكل بالنسبة إليه الشرط الاولي لتحقيق « الأصالة » . بيـد ان هـذه الأخـيرة تكتسب أبعـادها ومقوماتهـا العصرية مـن خـلال مزواجتها ب « أوربا وعلومها الحية » (٢) .

الديني » في مجـلة « الحكمة اليمانية » ، التي صدرت منـذ ١٩٣٨ حتى ١٩٤١ . اما الأول منهـم فكان ، كما يبـدو ، ابرزهم واكثرهم دقـة وعمقاً في حـدود التجديدية (الاصلاحية) الدينيـة . فانطـلاقاً من ان الله أخبر انه « سيبعث في أمته كـل مائه سنة من يجـدد لها دينها » (انظـر : مجموعة من المقالات بقـلم احمد بن عبد الوهاب الوريث واحمد بن احمد المطـاع وعبد الله العزب ، في كتاب ـ مجـلة الحكمة اليمانية ١٩٣٨ ـ ١٩٤١ وحركة الاصلاح في اليمن ، تاليف سيد مصطفى سـالم ، اصدار مركـز الدراسات اليمنية ١٩٧٦ ، ص ٢٢٢) ، ومن اجـل إتاحة كل المقومات والامكانات لنشوء أولئك المجـددين ، يصبح ، في رأي الوريث ، من اللازب الضروري الوقوف في وجـه الذين « تسموا بالعلمـاء وما هم بالعلماء » ، أولئك الذين حرّموا الاجتهاد ، وزعموا ان بابه قـد انسد وحجروا العقول عن النظـر والتفكر والبحث الذي لم تخلق إلا له ، واحـدثوا بدعاً وضلالات ينفر عنها الاسلام » . ان اولئك انفسهم هم الذين « زعموا ان الدين لا يأمر إلا بالاستعداد للآخرة وترقب المـوت .. (وقـد) أُهملت الزراعة والتجارة والصناعة .. فصار عندهم كل شيء بالفونه مقدسـاً .. ونفروهم عن كل جـديد نافع بدعوى انه بدعـة وكل بدعة ضلالة » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧) .

في تلك « الصيحة » يدعو أحمد بن عبد الوهاب الوريث الى أمـرين ، كان مصيرهما ، مـن حيث الاساس ، التبديع والمناهضة : ١) إحيـاء (استلهام) مبـدأ الاجتهاد الاسلامي ، وجعله حقـاً مكتسباً لكـل مسلم . ٢) استخدام ذلك المبـدأ في سبيل الوصل بين الايمان بأن الدين الاسلامي « عـام خـالد صالح لكل زمن من الأزمنة ... وانه يصلح لجميع عصور البشرية بعـد البعثة » (ص ٢٢١ من نفس المصدر السابق) ، من جهـة ، وبين ضرورة الأخـذ بـ « الجديد » من « الفرنجة » خصوصاً ، من جهـة أخرى . أما هـذه الضرورة فقـد كافحها الجامدون بصفتها « بدعـة لا نعرفها وادخالها الى البلاد تشبه بالنصارى ومن تشبه بقوم كان منهم » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢٧) .

(١) تاريخ الامام محمد عبده ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١ .

(٢) لقـد تأثر محمد عبده بشكل عميـق بالأفـكار التجديدية ، التي طرحها رفاعة رافـع الطهطاوي بعـد عودته من اوربا الى مصر . وكان من أهداف هـذا الأخير تطوير « الأزهر » عـلى



وحيث كان الأمر كذلك عند محمد عبده ، فان ما دعا اليه من « فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف » ، يتميز في مواقع رئيسية ، عما طرحته « السلفوية » الدينية ، خصوصاً في مراحلها القروسطية . اذ هاهنا نواجه موقفاً ايديولوجياً ذا توجه ايجابي ، تقدمي في سياقه العام . ونعني بهذا الأخير موقع ذلك الموقف من الخصومة الكبيرة ، التي نشبت بين محمد عبده من طرف وبين من يأخذون بالتقليد الديني ، ومن ثم ، بالخوارق والمعجزات ، بدلاً من الفهم العقلي للدين ، من طرف آخر . هذا الوضع بالذات هو الذي يسمح لنا بأن نعالج منظومة محمد عبده الفكرية والدينية في نطاق هذا الفصل المتعلق بـ « العصروية » ، في منحاها العدمي تراثياً . ولكن مع الاقرار طبعاً بصحة الامكانية الأخرى ، وهي بحث تلك المنظومة من موقع آفاق ومنطلقات السلفوية ، عموماً .

ان « ايجابية وتقدمية » فهم محمد عبده للدين « على طريقة السلف » تنحدران ، إذن على الصعيد الايديولوجي ، من انه أكسب فهمه ذاك للدين افقاً مناهضاً لـ « السلفوية » الدينية ، الوثوقية . ومع ذلك ، تلتقي المنظومة الفكرية والدينية التي يمثلها محمد عبده بهذه الاخيرة في انهما ، معاً ، يفتقدان الصحة المعرفية النظرية . وهذا ، بدوره ، ينهض على انهما يريان في « الماضي » الاسلامي ، الذي ينطوي على « الينابيع الاولى » ـ بغض النظر عن فهم الفريقين المختلف لها ـ بعداً مطلقاً ، حائزاً على الشروط والمقومات النهائية للحقيقة . ونستطيع ، في ضوء ذلك ، القول ، معمّمين ، بأن التمايز **الايديولوجي** بين كلتا الظاهرتين يجب ، اذن ، اخذه بعين الاعتبار الدقيق ، لكي تتضح لنا الحقيقة التالية ، وهي ان منظومة ما من الافكار ، أو بصيغة أدق ، ان توجهاً فكرياً ما

نحو يوحد بين القديم « الاصيل » والجديد « العصري » ، المتجسد في العلوم الغربية . أما محمد عبده فقد عمل على تحقيق ذلك الهدف . واذا لم يستطع تحقيقه ، فانه اثار المسالة بشكل واسع ، واشار الى الحلول . (انظر حول ذلك : محمد عبد الله ماضي ـ في مهرجان رفاعة رافع الطهطاوي ، القاهرة ١٩٠٦ ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥) .

يمكن ان يمارس مواقف ايديولوجية مختلفة متباينة اختلاف وتباين الأسيقة التاريخية والتراثية التي يكتسبها .

لقد فهم محمد عبده العلاقة بين « الاصالة » و « العصرية » على انها تحقيق الاولى عبر اقنية اوربا ، التي تقود الى علومها الحية . هذا هام في المنظومة الفكرية والدينية لمحمد عبده . ولكن ما هي « اوربا » هذه ؟ ان اوربا التي كانت في مرحلة مضت ، هي مرحلة النهوض البورجوازي حتى أواخر القرن الثامن عشر ، تمثل في ذهن الانسان الشرقي ، ومن ضمن ذلك الانسان العربي ، صورة غامضة مشوشة مترعة بأحكام الإدانة والتكفير والعهر والزندقة ، ان اوربا هذه تتحول ، فيما بعد وفي ذلك الذهن ، بدءاً من الصدمة التي أحدثها نابليون الغازي في حروبه ضد مصر وفلسطين وسوريا ، الى قوة عارمة على الأصعدة الاقتصادية والعلمية التقنية والعسكرية ، قوة ماثلة وجهاً لوجه ، تفرض شخصها على ذلك الانسان ، شاء أم أبى .

ومحمد عبده ، الذي يعيش وطأة ذلك الوضع ، يستعيد في ذهنه ما كان العرب قد صنعوه في مراحل ازدهارهم العميق القروسطي ، موازناً ذلك بالمرحلة المستجدة ، وواصلاً ، عبر ذلك ، الى النتيجة التالية ، وهي ضرورة إحياء وتمثل ما أحياه وتمثله العرب آنذاك من علوم هندية ويونانية ، وتلقف وفهم العلوم الحديثة الحية الآتية من ديار الغرب الغازي . ومن هنا : أنْ نوجه الى العدو الجديد سلاحه نفسه ، بعد أن نكون قد خلقنا توازناً بينه وبين التعاليم الدينية الاسلامية بوجهها المحالف للتقليد ، فاننا نكون ، **بذلك** ، قد احطنا بفصل المقال عند محمد عبده في نطاق المعادلة بين « الأصالة » و « العصرية » .

وليس ممكناً ، الآن ، أن نترك محمد عبده دون أن نشير الى شخصية اخرى مارست دوراً مرموقاً في الاصلاح الديني ، تلك هي عبد الرحمن الكواكبي . فلقد جرد هذا المفكر حملة شجاعة ضد التصور الديني السلفوي ، الوثوقي الانهزامي ، غير هياب للهجمات التي وقع ضحيتها على أيدي ممثلي

هــذا التصور . وقــد اشرنا في موضع سابق لبعض ما طرحه الكواكبي . وهنا نكتفي بالاشارة الى انــه امتلك رؤية اجتماعية وتراثية عقليــة نقدية هرطقية ، مثله في ذلك مثل الافغاني ومحمد عبده . ولا ادل على هــذا من اقواله التاليــة الطافحة بروح التصدي والهجوم على ذلك التصور الديني وعلى من يقف وراءه ويغنيه ويتعهــده :

« الأسير المعذب المنتمي الى دين يسلي نفسه بالسعادة الأخروية فيعدها بجنان ذات أفنان ، ونعيم مقيم أعــده له الرحمن ، ويبعد عن فكره أن الدنيــا عنوان الآخرة ، وانــه ربما كان خاسر الصفقتين . ولبسطاء الاسلام مسليات اظنها خاصة بهم ، مثل الدنيا سجن المؤمن (١) .. ويتناسون ... الحــديث المفيد المعنى (اذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها ») (٢) .

في ذلك الموقف الهجومي المركز ، لا نواجه المنحى العقلي النقدي الهرطقي فحسب ، وانما كذلك وعبْره الحس العميق بضرورة القيام بفرز للأوجه المتعددة من التراث الاسلامي ، وذلك على أساس من « **اختيار** تاريخي تراثي » ذي منحى تقدمي مستقبلي . ولا يهمه ، في سبيل ذلك ، أن يكون قد رفض هــذا الحديث المحمدي أو ذاك ، وهذه الآية القرآنية أو تلك ، كما يتضح لنــا من موقفه من الحديث المحمدي الذي اشرنا اليه قبل قليل .

اخيراً يجدر بنا القــول ، ان الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني مارسوا دوراً كبيراً في طرح السؤال الرئيسي آنذاك (٣) ، وان تم ذلك في اطار **اصلاحي** لانعــدم

---

(١) المقصود بذلك هــو الحديث المحمدي التالي : « الدنيــا سجن المؤمن وجنة الكافر » . (رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، للامام النووي ، طبعة دار الكتاب العــربي ، بــيروت ١٩٧٣ ، ص ٢١٦) .

(٢) محمد شاهين حمزة : عبد الرحمن الكواكبي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٤ .

(٣) من الجــدير بالذكر أن الامــام محمد عبده ، خصوصاً ، مارس تأثيراً كبيراً على مجموعة من « المصلحين » في انحــاء متعددة من الوطــن العــربي . وقد أشرنا سابقاً ، الى اهمهم في اليمن . ولكــن هنــاك آخرون مثلوا مدرسة الامام على نحــو دقيق ، كان منهــم الشهير رشــيد رضــا ،



فيه بعض الميول والتوجهات **الثورية** . وساهموا ، من هـذا الموقع ، في اثارة القضية التراثية تطبيقاً ومنهجاً . أما ان تكون تلك الميول والتوجهات وذلـك الاطار الاصلاحي قـد حوول اخمادها وخنقها جميعاً ، فهذا ما اتصل بمهمات الفصائل البورجوازية المخفقة المجهضة .

وعبـد الحميد بن باديس . فهـذا الأخير حـاول القيـام في الجـزائر ما حـاوله محمـد عبـده . ولكـن محاولته تلك لم تكتسب أبعـاداً عميقة كتلك التي حققها « الاستاذ الامـام » . لقـد كتب ابن باديس بانـه أعلـن وما يزال يعلن « باننا شعب من أشـد الواجبات علينا ... الاحتفاظ بمـا في الماضي من نفـع ومدنية ، وعـدم الزهد فيما في الحاضر من خـير ومدنيات » . (مأخـوذ من : عمـر بن قنية ــ عبـد الحميد بن باديس رجـل الاصلاح والتربية ، الجزائر ١٩٧٤) . ان تلـك الكلمات الباديسية تشير بوضوح ، وإنْ بشيء من عـدم التماسك وضبط الموقف ، الى مزاوجة الماضي التراثي بمكتسبات الحضارة الغربية ، ولكـن ليس بصورة حـازمة من خـلال الواقـع « الراهـن » . ومـع ذلك ، فان ابن باديس كان يمثل ، في حينه ، القوة الاكثر تقـدماً وعصريـة فيمجمـوع المجـالات الفـكرية .

ج ـ الحـركة التجديدية الدينيـة في حلقتهـا القصوى ؟

الواقـع الحي اقوى من اي نظرية لا تستجيب اليه ! هـذه هي الحقيقة التي اخذت تفرض نفسها على التصورات الدينية عموماً ، وعلى من بقي فيه رمق من انصار الحـركة التجديدية (الاصلاحية) الدينية خصوصاً . فمـع تعـاظم دلالة العقم التاريخي للطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الداخل ، وللنظام الراسمالي الامبريالي العـالمي في الخارج ، ومـع تعاظم رصيد الفكر الاشتراكي العلمي خصوصاً والفكر الماركسي عموماً على صعيد البلدان الاشتراكية وبلدان حـركة التحرر الوطني والقومي (في الوطن العربي على نحـو مخصوص) ، مـع ذلك كلـه وجدت تلك الحركة التجديدية نفسها امام حسم من نوع لا مثيل له في تاريخها من قبل : إما أن تفقد كل شيء ، وإما ان تملك كـل شيء في سياق جـديد خلاّق .

في اطار هـذا الواقع المستجد ، شرعت محاولات تعلن عن نفسها بقليل أو كثير من الخفر والخوف والقلق وعـدم الثقة بالنفس . ولكنها جـادة صادقة ، لا تمثل موقفاً تكتيكياً من قبل انصار الحركة المشار اليها ، بقدر ما تمثل النفَس الأخير والزفرة الأخيرة من روح آخـذة في اليباس والجفاف ، وفقدان الرواء والحماســة .

إحـدى تلك المحاولات ذات الصيغة الاسلامية ، وهي انضجها واخصبها واصدقها ، في نفس الآن ، يقدمها محمد النويهي في مصر . فهذا يعلن عن رغبته الحثيثة في بلورة اجـابة اكثر مرونة ومعاصرة وتقدمية ، على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، عن قضية الاصالة والعصرية في الفهم الديني . هذه المحاولة تجسد ، في نفس الوقت ، امتداداً منطقياً وتراثياً شرعياً وعميق الطرافة

للحركة التجديدية الدينية (١) .

ففي بحث له معنون بـ « نحــو ثورة (٢) في الفكر الديني » ، يحدد محمد

---

(١) يجـدر بنا أن نشير الى أن هنـالك من مهـد لمحاولة النويهي على الصعيدين النظري الديني والسياسي . من كبـار هـؤلاء المهدين خـالد محمد خـالد ، الذي خاض معارك عنيفـة مـع السلفويين بتزمتهم وتعصبهم وتبـلدهم النظري . وقـد ربح فيها أحيانا ، وخسر فيهـا أكثر الأحيان . فقصة كتـابه « من هنـا نبـدأ » مـع هـؤلاء ، دخلت التاريخ العـربي الحديث بصفتها تعبيراً عن صراع غـير متكافىء الأطراف ، صراع القـوى الاقطاعية البورجوازية الهجينة مـع قـوى الاصلاح الديني البورجوازي المستنير .

لقـد خاطب اولئك السلفويين ، في سياق رده عـلى خصومه عـامة ، وذلك من موقـع تفسير (وتأويل) عقلي مستنير على الصعيد النظري وتقـدمي على الصعيد الاجتماعي للأحاديث المحمدية : « واذا أنتم رفضتم هـذا التفسير الصحيح ، فانكم تتكبون أنفسكم تكبـة مروعـة ، فاننا نستطيع بأحاديث أخرى صحيحة ، أن نجردكم من رصيدكم في البنوك واقطاعياتكم في القرى ... ومـن كـل مظاهر الأبهـة التي فيها تحيون ، وفيها تموتون .. ! » . (من هنـا نبـدأ : الطبعة الحادية عشرة ١٩٦٩ ،القاهرة ، ص ٥٩ ــ وكانت الطبعة الأولى ظهرت عام ١٩٥٠) .

في رأيـه ذاك ، ينطلق خـالد محمد خـالد من أن « الدين يكرم العقـل .. ويعطيه كـل الحـرية في البحث والمناقشة كمـا يشـاء . ولقـد أدرك هـذه الحقيقة أعـلام الفقـه الاسـلامي الخافقة . أبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمـد وسواهم ، فجعلوا من الرأي ، ومن حـكم العقـل تشريعاً ومنهـاجاً » . (ص ٧٧ من نفس المصدر والمعطيات السابقة) . أما ذلك التفسير (والتأويل) فقـد قـاده الى نتـائج سياسية واقتصادية اجتماعية ذات أفـق ثوري (اشتراكي) . فالنظـام « الذي تبلـغ (فيه) المنفعة الاجتماعية حـدها الأقصى ، في الوقت الحاضر هـو الاشتراكية » . (ص ١٢٣ مـن المصدر والمعطيات السابقة) . وحين نحقق الاشتراكية ، فانه « طبيعي أننـا لـن نجـد من الدين ولا من العقـل ولا من الظروف معارضة لهذا التحول الرشيد ... فان كل توجيهات الرسول لتنزع الى الاشتراكية » . (ص ١٢٤ من المصدر والمعطيات السابقة) .

على ذلك النحـو ، تتكشف أمامنا امكانات رحبـة لتأويل « عقـلي عصري » يقـود ، بحـدود كبيرة وأحياناً « محرجة » للكثيرين ، الى الأخـذ بأكثر الانظمة الاجتماعية التقدمية راهناً . ولقـد كان ذلك كلـه قميناً بأن يؤدي الى منـع ومصادرة كتاب « من هنا نبدأ » في مصر الى حين .

وقـد سبق أن لاحظنـا أن مثل ذلـك التفسير (والتأويل) برز عنـد الافغـاني ، الـذي حرص على تأسيس مدرسـة « دينية عقليـة اجتماعية » . كما برز عنـد محمد عبده وتلامذته ، ومنهـم محمد النويهي .

(٢) يجـدر هنا التمعن في مصطلح « ثورة » ، المستخدم من قبـل النويهي . يضاف الـى



النويهي محاولته تلك ، بكثير من الطموح للبقــاء في حدود التماسك والعقلية ، وإن ادى ذلك الى استفزاز الآخرين . فرداً على رئيس لجنة الإفتاء في قــوله : « والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقــوم الساعة ، لا لأمــة واحدة ولا لزمن واحد ، ويقول سبحانه وتعالى مافرّطنا في الكتاب من شيء » ، يكتب النويهي ما يلي : (اذا كان الحديث عن « الحياة » لا عن العقيدة وما يتصل بهــا من شعائر العبادة ، فان القرآن . . . لم يشرع إلاّ التشريع الــذي يكفــل حياة امــة واحدة ، هي امــة العرب ، في زمن واحد ، هو زمن الرسول عليــه السلام . . . فإن الكتاب المعني في قــوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ليس القرآن ، بل هو اللوح المحفوظ . . . واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقدارها وآجالها وأرزاقها . وقوله تعالى ان القرآن « في لوح محفوظ » ـ الآيتان الأخيرتان من سورة البروج ـ لا يعني أن القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ) (١) .

وفي مناقشته لاحــد الكتاب في قوله : « ما أنزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة أو صغيرة في الحياة الدنيا أو الآخرة (مافرطنا في الكتاب من شيء) . . وفي الكتاب الكريم جوابٌ على كل سؤال (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) » ، يكتب النويهي : (قوله على سبيل الاقتباس « كتاب لم يترك كبيرة أو صغيرة » ، يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الاعمال الذي سيوضع يوم القيامة في كل امرىء مسجلاً اعماله في الحياة الدنيا . . .) (٢) .

ذلك ما وصف بــه الشيخ الدكتور صبحي الصالح (لبنــان) نفسه من انه « رجــل ثوري ويريد أن يثور على كــل جمود » . (من اقــوال له في نــدوة ناقش فيها مــع ادونيس محاضرة قدمتهــا في اتحــاد الكتاب اللبنانيين حــول الموقف من التراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) . ان استخدام ذلك المصطلح في نطــاق الحركــة التجديدية الدينية ، يمثل ظاهرة جديرة بالانتباه ، بعــد أن كان مصطلح « المصلح » مهيمناً في ادبيات هــذه الحركة .

(١) محمد النويهي : نحــو ثورة في الفكر الديني (ضمن مجلة ـ الآداب ، العدد الخامس ، ايــار ١٩٧٠ ، بيروت ، ص ٢٩) .

(٢) نفس المصــدر والمعطيات السابقة .

ان هـذا التأويل الطريف للقرآن ، في جملته ، ذلك الذي نجـد جذوره البعيدة القوية في المراحل الأولى للتقدم العـربي الحضاري الوسيط (المعتزلة علـى وجـه الخصوص) ، يلتحم هنـا ، من حيث الأساس ، بموقف سياسي اجتماعي مفصح عنه دونما مواربة أو اعتذار مبطن كما يفعـل البعض . وهـذا الموقف إذا سار به المرء ، من منظور الجدلية التاريخية والتراثية ، حتى نهايته المنطقية الحازمة ومـع الأخـذ بعين الاعتبار آفاق التقدم في الوطـن العـربي الراهن ، يمكن أن يشير - ولو بمصطلحات غير مسيّسة ، الى ضرورة الأخـذ بالثورة الاشتراكية العلمية في هذا الوطن العربي .

انطلاقاً من ذلك الموقف ، يعمل النويهي جاهـداً على مزاولة الاصالة (التي هي في رأيـه دين منفتح في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، دون أن يكون كذلك في المسائل الفلسفية والعقيدية) بمقتضيات الواقع الاسلامي (العـربي) الراهن . و لاشك ان النويهي جـادٌ كل الجـد في محاولته تلك . وهـو يسجل ، في ذلك ، خطـوة متقدمة في اطـار الفهـم الديني المعـاصر .

بيد أنه ، في تمييزه بين الوجه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والوجه الفلسفي أو ، كما يعبر هـو ، بين « الحياة » و « العقيدة » ، حيث تخضـع الاولى لقواعد التقدم والتطور الانساني ، بينما تعتبر الثانية فوق تلك القواعد ، ثابتة ومطلقة ، إنه في تمييزه هـذا يغض النظر عن انه قـد خرق مبدءاً أساسياً من مبادىء التماسك المنطقي الفكري التي تطرحها ، بصيغ متعددة ، علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق ، وغيرها . ان وضع « الحياة » في تيار التحول والتطور ، و « العقيدة » في منأىً عن هـذا التيار ، ثم مزاوجة هذين الطرفين ببعضهما ، يعني إقحـام « الحيـاة » هذه في « عقيدة » ثابتة إقحاماً تعسفياً مصطنعاً . **فكأن** تلك الحياة في تغيرها وتدفقها مجردة من العقيدة (١) .

---

(١) في بحث بعنوان « الدين وازمـة التطور الحضـاري » ، قدّم الى ندوة « ازمـة التطور الحضاري في الوطن العـربي » في الكويت ٢ ــ ٩ مارس ١٩٧٤ ، يلح النويهي مجدداً على الأخـذ



ولكن ، أيــة عقيدة هــذه ، تلك التي تستقر مــع حياة لم تنتجها ! أو ، ايــة حياة هــذه في أي زمان ، تلك التي عليهــا أن تقحم نفسها في إطــار تلــك العقيدة ! الا يدعونا هــذا الى تذكر :

أولاً ــ سرير بروكست ، قاطع الطرق (كما ورد في الاسطورة اليونانية) ، ذلــك الذي تعين عليه ان يقطع بعضاً من أرجــل ورؤوس ضحاياه « العاثري الحظ » ، كي تتطابق أجسامهم مــع طول السرير ذاك الذي أعــده لهــم ؟

ثانياً ــ أولئك المفكرين او المثقفين الذين دعوا الى أخــذ الصناعة الاوربية الآلية والعــلم الطبيعي الموازي لهــا ، وذلك بهدف مزاوجتها بفكر غيبي روحاني اسلامي عــربي (١) ؟

ان مناقشتنا هنا لوجهــة نظر النويهي ، لهــا بُعد **نظــري معــرفي** ، قبل ان يكون بعــداً اجتماعياً وسياسياً . ففي الواقع **العيني** يجــد المرء نفسه مدعواً بإلحاح الى أن يأخــذ من هذا الواقع موقفاً محدّداً ، موقفاً يمتنع ، بتقصّد ، عن القفز فــوق الظل . وبما أن ذلك الواقــع ما تزال تحدد أبعــاده ، من حيث الأســاس ، الجماهير العربية **المؤمنــة** ، فإنه يصبح لزاماً على المفكرين والمثقفين ذوي الأفق العلمي الثوري أن يأخذوه بعين الاعتبار الدقيق : هــذه الجماهير العربيــة المؤمنة تفرض نفسها **موضوعياً** في مرحــلة انسداد آفــاق التقــدم في نطــاق العلاقات الاجتماعية القــائمة ، بصفتها **اداة وهدف** التحويل الاجتماعي التقدمي . فعملية صهرها مــع تيار الثورة باعتبارها (أي العملية) تغطي قانوناً

بواقــع ذلك التناقض بين العقيدة ودنيا المعــاش ، معتبراً إياه حــلاً للازمة المستحكمة في الوطــن العــربي المعاصر . فهــو يكتب هنالك مشدداً : « أو قــل بعبارة أكثر صراحة : ان هــدف الحملة الفكرية المطلوبة هــو أن تقنــع الناس بوجوب الاخــذ بالنظرية العلمانية الخالصة في كــل ما يختص بأمــور معاشهم ودنياهم ، وهي لــن تفلــح في هــذا إلا إذا اقنعتهم بأن الاســلام ــ دين كثرتهم ــ **فيما عــدا مسائــل العقيــدة والعبــادة** (التشديد مني : ط . تيزيني) لا يتنافى مــع النظــرة العلمانية . بل ليــس من المغالاة أن تقرر أن موقفه من أمور دنيانا هو موقف علماني صرف » .

(١) سوف نشهد لاحقاً هــذه الظاهرة الطريفة والمعقــدة لدى زكي نجيب محمود بصفتــه ممثلاً لـ « التلفيقوية » ، الثنائية ، في سياقها العلماني الليبرالي .

اساسياً من قوانين هـذه الثورة ، لا يمكن ان تنطلـق ، بالنسبة اليهـا نفسها (اي الجماهير) وفي سياق الواقـع العربي **المعـاصر** ، من رفض إيمانهـا الديني والتشهير به تحت راية طبقوية أو اقتصادوية أو استراتيجوية ، أو ما شئت من هـذا القبيل . ذلك الموقف يمثل خطـراً سياسياً عمليـاً ، فضلاً عن انـه يجسد خطأ نظـرياً معرفياً على صعيد العلاقـة بين الاستراتيجية والتكتيك في العمل السياسي ، العلمي الثوري .

من هنا ، كان ذلك منطوياً على القول بأن سمات وابعـاد العلاقة مع تلك الجماهير المؤمنة تحددها الوضعية الذاتية والموضوعية الملموسة في هذه المرحلة أو تلك . واذا شئنا مزيداً من الوضوح والدقة في التعبير عن هذه الخصيصة من المسألة ، كان لا بد من التمحور حـول المعطيين التاليين :

١ ــ الانطلاق من **تاويل** ذلك الايمان على نحـو **يسوّغ** ، ولا نقـول يعقلن ، العمل من أجل تلك الاهداف بآفاقها العملية أولاً ، والنظرية ثانياً . والجـدير بالذكر ان هـذا الاتجاه التأويلي وجـد ، في الحقيقة وعلى كل حال ، في مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي ، بل والح عليه الدين الاسلامي نفسه في بعض نصوص القرآن والسنة المحمدية ، وإنْ كان ذلك في الحدود التي يراهـا هو ، بمثابته عقيدة لاهوتية (١) .

وقد عرضنا لذلك في فصل سابق . ونود الآن ، فقط ، الاشارة الى أن عملية التأويل تلك يمكن انجازها على نحوٍ فعلي دقيق ، في حـال أخذنا بعين الاعتبـار العميق مسألة « الإختيار التاريخي التراثي » . وعلى كـل حـال ،

---

(١) الخوف من عـدم امتلاك القـدرة على ممارسة التاويل العقـلي للقرآن والسنة ، يبرز في مراحل القمـع الديني والفكري عمومـاً . وهـذا يقود الى تكوين اصوات للاحتجاج الذاتي على ذلك القمـع ، ما تفتـأ أن تقمـع باسم القانون ــ السلطة ، حامية الدين . احـد هذه الأصوات يطلقـه يحيى الرخاوي (جريـدة الاهرام في ١٩٧٥/٣/٧) ، قـائلاً بنفحـة من الألم والشكوى : « ولا اجـد قـوة على الارض ــ او في نفسي ــ تمنعني أن افهم القرآن بما اصلح بـه ويصلح بـه النـاس ، ولكني لا أجرؤ عـلى التفسير أو التأويل ، فـلا أهـل له ولا هـو ممكـن وسـط هـذا الجـو الخـائف » .

سنتصدى لهـذه المسألة لاحقاً (في القسم الثالث) ، مانحين اياها اهمية مبدئية جلّى في نطـاق نظرية التراث المقترحة هنا .

٢ ـ التركيز على تكوين اتجاه يكمن في اقنـاع المؤمنين نظرياً وتطبيقياً بإمكانية ممارسة النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي بهـدف تحقيق وتوطيد مصالحهم الحيوية ، تلك التي تتوج بتحقيق الاشتراكية في مجتمع موحد وطنياً وقومياً . وإذ تتم عملية الاقناع تلك ، فانها تتم دون أن يعرقلها الاعتقاد الديني لدى أولئك المؤمنين . وهـذا يعني حـل المسألة على **صعيدين** ، صعيـد العلاقة الثنائية الخاصة بين « الفرد » و « الله » ، وصعيد العلاقة بين الافراد انفسهم بصفتهم وجوداً اجتماعياً أسرياً وفئوياً وطبقياً ووطنياً وقومياً .

فكما هو واضح ، تلتقي الجماهير المؤمنة على اهداف وآفاق ذلك العمـل السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، منطلقين من المبـدأ العلماني الشهير بأن « الدين لله والوطـن للجميع » . ولا شـك في أن محـاولة علي عبد الرازق في « الاسلام واصول الحكم » وما يلتقي معهـا من محاولات سابقة ولاحقة ، تسهم اسهاماً كبيراً في صياغة ذلك الاتجاه ، وفي كسب المؤمنين الى جانبه . ومن الهام جـداً القول ، هنا ، بأن تحقيق ذلك لن يتم بمعزل عن **الكفـاح** من اجـل **تغيير** ظروف اولئك المؤمنين الكادحين تغييراً اجتماعياً واقتصادياً وعلميـاً وثورياً ، وذلك على أيديهم هم أنفسهم ، وعبر التلاحم مع قواهم السياسية الثورية .

هكذا نكتشف أن النظر الى الواقع العربي الراهن ، في سياقه التقدمي ، **يشترط** الإقرار باحتوائه **تناقضـاً** ذا ملامح محددة بينه وبين **العقيدة** الدينية ، حسب تسمية النويهي . وإنه لمـن البيّن أن مثل هـذا الاقرار والعمـل في حدوده ، يقتربان بأشكال بسيطة معمّمة من الطرح الليبرالي التقدمي ، الـذي كان على الطبقـة البورجوازية الاوربية في مرحـلة نهوضها التقدمي أن تقـدمه بخصوص العلاقة بين الدين والدولة ، أو ما سُمي آنذاك بعلمانية الدولة .

ان هـذه المسألة المتصلة بـ « علمانية الدولة » لم تجـد في الوطن العربي أكثر من ثلة قليـلة من المدافعين النظريين عنها ، المبعثرين هنا وهناك ، وغـير

القادرين على التأثير الجماهيري . هذا بالاضافة الى أنّ قسماً منهم لوحق واضطهد وحرمت كتبه وادينت رسمياً . وما قصة علي عبد الرازق نفسه في كتابه الشهير الذي اتينا على ذكره ، إلاّ مثالاً حياً على ذلك . ورغم هذا ، فقد أتيحت لبعض الاجراءات التعليمية امكانات التحقق بحدود أولى . وهذا ما نواجهه في المرحلة القصيرة الزاهرة التي اقترنت باسم محمد علي باشا في مصر ، اي مرحلة النهوض البورجوازي في بواكيره الأولى (١) .

ودرءاً لكل التباس منهجي ونظري قد يحدث في سياق هذا الحديث ، نود ابراز ملاحظتين . الأولى منهما تقوم على اننا اذ نتحدث ، هنا ، عن « علمانية الدولة » ، بمعنى فصل هذه الأخيرة عن الدين ، فانما نعلم علم اليقين أن الدعوة الى هذا الأمر لا تنطوي على فصل الدينين الاسلامي والمسيحي عن الدولة في العالم العربي تاريخاً وراهناً وبوصفهما موقفين اجتماعيين وسياسيين واقتصاديين يتصلان بالشؤون الاجتماعية العامة والمتعددة . ذلك أن هذه الجوانب يجري التعامل معها **كما** مع كل الافكار والنظريات في العالم العربي وخارجه ، **من موقع** « الاختيار التاريخي التراثي » . فما استجاب منها لمقتضيات واحتياجات المرحلة المعاصرة في افقها التقدمي ، جرى استلهامه تراثياً أو تبنيه تاريخياً . وأما ما لا يستجيب منها لذلك ، فانه يعزل تاريخياً . ومن ثم ، فشأننا معها هو شأن من يبحث عن الأفضل .

بصيغة اخرى ، تلك الجوانب من الدينين ينظر اليها على أنها موروث وواقع ينبغي اتخاذ موقف جدلي تاريخي تراثي منها . فهي تناقش وتحاور ، مثل اي مسألة خلافية أخرى .

أما الجانب العقيدي الايماني من الدين فهو الذي يقصى ، **في مرحلة** تغليب السياسة على الموقف العقيدي الايماني ضمن الجماهير المؤمنة ، عن الحياة **العامة** ، ليصبح من شؤون « علاقة الفرد بالله » .

---

(١) جاء في كتاب لوتسكي (تاريخ الاقطار العربية الحديث ـ دار التقدم ، موسكو ، بالعربية ، ص ٧٣ ، دون تاريخ اصدار) : « فتحت للمرة الاولى في التاريخ المصري ، المدارس العلمانية العامة . وكان في المدارس الابتدائية أكثر من ٦ آلاف تلميذ .. » .

الملاحظة الثانية تكمن في أننا حين نقحم الحديث عن أوربا وعن علمانية الدولة فيها ، أو في بعض مناطقها ، في المسألة المطروحة هنا على صعيد التاريخ العربي الحديث وامتداداته الراهنة ، فان هذا لا يتم على أساس من أن أوربا تقدم لنا مثالاً مقوّماً على مشكلات ذلك التاريخ وتلك الامتدادات . ان ذلك حيث يتم هنا ، فانما يتم على سبيل الاستئناس بالتاريخ العالمي . اذ ان للتاريخ العربي ولامتداداته الراهنة خصوصية نوعية ، تظل ، على كل حال ، نسبية ، انطلاقاً من انهما تشكلان بعداً من أبعاد التاريخ العالمي الكلي . هذا مع العلم ان فكرة « علمانية الدولة » ظهرت، ضمناً وبصور تطبيقية ، في التجربة الرائدة ، التي أنجزها القرامطة في التاريخ العربي . فهي ، لذلك ، ليست « غريبة » عنا .

واذا عدنا الى أسباب الهزيمة الرئيسية لـ « العلمانية » في الوطن العربي الحديث والمعاصر ، فإننا نجدها مكثفة باثنين وثيقي الصلة ببعضهما . الاول منهما تجسد في اخفاق الثورة البورجوازية الديمقراطية العربية ، وبالتالي في سقوط الطبقة البورجوازية ، التي كان عليها أن تتبنى المسألة تلك وتحميها وترفع هي نفسها لواءها . اما السبب الثاني ، فهو ان الحدود القصوى الممكنة للتحويل الثقافي الايديولوجي ظلت ، بصيغتها العامة ، في حوزة الحركة الاصلاحية الدينية (١) . فهذه انطلقت من الدين (الاسلامي) ، لتنتهي في حدوده ، بعد أن عملت على تأويل بعض « فروعه » ، على نحو يظهر هذه الأخيرة في علاقة توازن مع الواقع الراهن .

---

(١) في واقع الحال ، نواجه هزيمة العلمانية ليس في العالم العربي فحسب ، بل كذلك في مجموع بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، اي بلدان « العالم الثالث » ، التي بلغت قبل نشوء الامبريالية حداً أوليا جنينياً من التطور الراسمالي . كما نواجه غيابها (العلمانية) في البلدان الاخرى من هذا « العالم » ، التي خضعت للاستعمار والامبريالية منذ قرون . ولعل ايران تندرج تحت اطار هذه البلدان . هاهنا يكتسب الكفاح ضد « العلمانية » وجهاً عنيفاً ، وذلك بسبب من انها ظهرت هنا بوصفها ظاهرة « اوربية غربية » موجهة ضد « الاسلام » و « القومية الفارسية » . مع أنه يمكن القول ، هنا أيضاً ، بأن التجربة القرمطية الرائدة على هذا الصعيد « العلماني » تمثل ، بمعنى ، وجهاً من اوجه التاريخ القومي الفارسي .



وحتى تلك الحركة الاصلاحية الدينية أدينت واضطهدت في شخص بعض ممثليها ، ومنهم محمد عبده نفسه (١) . وهذا يعني أن دعوات « علمانية الدولة ــ فصل الدين عن الدولة » باءت بفشل ذريع ، وظلت تمثل صوتاً ناشزاً

فآية الله الخميني ، يرى ، على النقيض مما رآه ، مثلاً ، علي عبد الرازق في مصر ، ان « من الافكار التي نشرها الاستعماريون في أوساطنا ، قولهم : (لا حكومة في التشريع الاسلامي ، لا مؤسسات حكومية في الاسلام ..) ... هذا الكلام يخالف معتقداتنا الأولية . نحن نعتقد بالولاية ، ونعتقد ضرورة أن يعين النبي خليفة من بعده ، وقد فعل » . (الحكومة الاسلامية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨) . ثم يتساءل : « هل فصلت السياسة عن الدين ؟ هل كان يوجد جهاز للدين ، وجهاز آخر للسياسة ؟ » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ ــ ٢١) .

ولا شك أن رفض العلمانية هنا ، أو الدين السياسي والسياسة الدينية ، استطاع تعبئة الجماهير الايرانية ، على نحو عملاق ، ضد النظام الاقطاعي العسكري المتواطىء مع الامبريالية . ولكن ذلك حدث في فترة التحضير للثورة على هذا النظام واستلام السلطة . أما فيما بعد ذلك فقد « ذاب الثلج وبان المرج » . لقد بان أن استراتيجية « الأئمة » ليس بمقدورها حل المشكلات الضخمة الراهنة ، والأخرى المتحدرة من الماضي . هاهنا برزت فكرة « العلمانية » بصيغة مسيّسة وعلى نحو مثير للاهتمام .

(١) بل أن المسألة تكتسب لدى محمد عبده طابعاً مثيراً وطريفاً وذا دلالة بليغة بالنسبة الى رفض موضوعة « علمانية الدولة » . فهو ، من موقع فهم دنيوي مستنير للاسلام ، يرفض تلك الموضوعة ، ولكن بصيغة ربما فهمت بانها تصب في فكرة هذه « العلمانية » نفسها . كيف ذلك ؟ أليس هنالك تناقض في هذا الأمر ؟ يقول محمد عبده : « يقولون : ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني ، أفلا يكون للقاضي ؟ أو للمفتي ؟ أو لشيخ الاسلام ؟!... واقول : ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام . وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الاسلامي . ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه . أو ينازعه في طريقة نظره » . (الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ج ٣ ، ص ٢٨٩) .

ان دنيوية الاسلام تتم هنا عبر رفض علمانية الدولة . ولكن محمد عبده حيث ينجز ذلك ، فانه يكون قد أطاح بالموقف العقيدي « الرسمي » للاسلام . كما يكون قد جعل من هذا الأخير مسألة اجتماعية قابلة للجدال والتأويل والاجتهاد .

ولا شك أن ذلك الجهد لا يمكن فهمه بعيداً عن الآفاق الليبرالية المستنيرة لفكر محمد عبده بوصفه أحد أوجه الفكر البورجوازي الطموح والمخفق .

في الحياة الثقافية والسياسية العامة (١) .

يبقى القول ضرورياً بأن رؤيةً أكثر من نقدية (ليبرالية) ، اي رؤية جدلية مادية وتاريخية ، لا ترى في ذلك التناقض ، الذي اتينا عليه فوق ، امراً مطلقاً نهائياً ، بقدر ما ترى فيه تعبيراً ايديولوجياً طبقياً عن **واحدة** من مراحل التاريخ العربي المتعددة (٢) . كما ترى فيه تلك الجدلية تعبيراً عن موقف **مرحلي** على طريق التمكين للموقف العلمي من التراث (أي للجدلية التاريخية التراثية) أن يصبح مهيمناً على صعيد الواقع **التطبيقي** .

ولا سبيل الى تجاهل أمر ذي أهمية بالغة ، أثار على صعيد هذه المسألة اشكالات وحساسيات كبرى . ذلك هو تحديد العلاقة بين الاسلام والمسألة القومية في الوطن العربي . فجمع من المثقفين ، وقد اشرنا الى بعضهم في مكان آخر من هذا الكتاب ، يرى انه لا يجوز النظر الى تلك العلاقة من منظار اوربي ، أي من منظار علاقة المسيحية (الكاثوليكية مثلاً) بقومية هذا الشعب الاوربي أو ذاك . اذ أن الأولى تمتلك خصوصية وتميزاً يقومان على أن الاسلام ليس ديناً ، عقيدة فحسب ، وانما هو أيضاً موقف حضاري بأوجه اجتماعية

---

(١) يحدثنا صالح جودت في مقالة له حول (طلعت حرب) عن حادثة طريفة وذات دلالة هامة ، وقعت بين مصطفى كامل ومحمد عبده في جلسة جمعت بينهما ، يهاجم فيها مصطفى كامل هذا الاخير ، أي الامام وقائد الاتجاه الاصلاحي الليبرالي . فبوضوح أعلن مصطفى كامل « أن العمائم هي سرّ نكبة هذا البلد . وغضب الاستاذ الامام ورد عليه واحتدمت معركة الكلام ... » (مجلة الكتاب ، مصر مارس ١٩٤٩ ، ص ٤٠٦) .

(٢) مما لا شك فيه ، هنا ، أن الإقرار بوجود أو بإمكانية وجود ذلك التناقض ، لا يعني ، ولا بشكل من الأشكال ، ان يكون « التنظيم السياسي الثوري » نفسه ، الذي عليه ، في حقيقة الأمر ، أن يكتشف هذا التناقض ويضبطه ويقوده الى حدوده النهائية في اطار علاقة جدلية مع استراتيجيته ، مسرحاً تمارس عليه الأطراف المختلفة أدواراً **فكرية** مختلفة . وذلك على نحو تكون الحصيلة فيه تنظيماً سمته الاولى عدم التجانس وعدم الوحدة الفكرية (العلمية الثورية) . ومن ثم ، فمثل هذا التنظيم يغدو غير متمتع بواحد من أهم شروطه ، من حيث هو كذلك . وسنعود الى بعض أوجه هذا المركب من المسائل في القسم الثالث من الكتاب الذي نقرأ فيه .

وسياسية الخ . . . وعلى ذلك ، فليس من المقبول أن تطرح فكرة « العلمانية ــ فصل الدين عن الدولة » في سياق العلاقة بين الاسلام والقومية العربية . ويستخلص أصحاب هذا الراي النتيجة التالية ، وهي ان المسيحي العربي ينبغي أن يجد في الاسلام احد أوجه قوميته ، بل أهم هذه الأوجه . هذا اذا غضضنا النظر عن القائلين بأن القومية العربية والاسلام يمثلان امراً واحداً .

ان مناقشة تلك الآراء من موقع الجدلية التاريخية التراثية ــ وقد تعرضنا لطرف من ذلك قبل قليل ــ لا يسعها إلا أن تؤكد على نقطة أساسية ، هي ان علاقة القومية العربية بالاسلام تجد حلها الدقيق في نطاق طرحها في سياقها التاريخي التراثي . هذا يعني أن الاسلام وكل المظاهر الفكرية والدينية والفنية والأخلاقية الخ . . . ، المتحدرة من التاريخ العربي ، تجد نفسها جميعاً امام ضرورات « اختيار تاريخي تراثي » ، يخضعها لعملية استقصاء دقيقة حازمة . فمنها ما يجتاز الامتحان ــ الاختيار ، ومنها ما يقصر عن ذلك . واذا كان الاسلام قادراً على تقديم عناصر عديدة منه لتكون من مكونات الثقافة المعاصرة ، فإن فيه كذلك من العناصر ما أصبح دون تحقيق هذا الأمر .

ثم ، اذا استطاع الاسلام أن يهيمن على غالبية سكان الوطن العربي ، فان هذا لا يعني التنكر للاتجاهات والاديان الاخرى في تاريخ هذا الوطن . ان المسيحية الشرقية ، والاديان التوحيدية والافكار الهرطقية العقلية والالحادية التي ظهرت في المجتمع اليمني القديم مثلاً ، وفي المجتمع الأموي والعباسي وما تلاهما ، ان كل ذلك جزء لا يتجزأ من التاريخ والتراث العربي الفكري .

من ذلك كله ، نخلص الى القول بأن علمانية الدولة يمكن أن تتحقق في المجتمع العربي ، دون أن تشكل إساءة لكل تلك المظاهر ، التي عددناها ، والتي نخضعها على حد سواء لمبضع جدلي تاريخي تراثي . اذ ان هذا المبضع يقدم لنا الفاعلية على تجريدها من قداساتها اللاتاريخية اللاتراثية ، ومن ثم على تحويل الحصيلة منها ، القابلة للاستمرار والنماء ، الى جزء صميمي من بنيتنا الثقافية المعاصرة .

د ـ الحركة التجديدية الدينية في حلقتها القصوى امام الخيار (الحسم) التاريخي التراثي

ان ايجاز المسالة القومية العربية بالاسلام يتضح ، اذن ، بصفته عملية ذات بعد وافق واحد محدود ، عملية تحيل التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث الى لوحة مبتورة عديمة **الالوان** ، إن لم نقل مشبوهة ، أولاً . فضلاً عن قتامتها على صعيد تمثل الحضارات البشرية والتفاعل بها ، ثانياً . مضافاً الى ذلك تنكرها للسياق التاريخي والتراثي للبنى الفوقية والبنى التحتية للمجتمع العربي في مراحله الطويلة المتعددة ، ثالثاً .

ويمكن أن يتضح ويتعمق النقد الموجه هنا لوجهة النظر تلك في ضوء التصدي لواحدة اخرى من المحاولات، التي برزت في وجه « السلفوية » الدينية. تلك كانت محاولة الأب جريجوار حداد ، مطران بيروت .

ان المسيحية لم تكن أكثر حظاً من الاسلام في مراحل الانحطاط الاقطاعي في المنطقة العربية . وان كان هنالك حالة استثنائية حققتها المسيحية في العصر الحديث (في القرن التاسع عشر) بحدود أولى ، وذلك عن طريق الصلات التي أقامها الغزاة الاوربيون الجدد بينهم وبين المسيحيين في الشرق عموماً . لقد حمل ذلك ، في حينه ، آفاق جديدة للمسيحيين العرب ، انكشفت لهم عبرها خزائن الفكر الغربي في مراحله المتعددة ، وخصوصاً القديمة والكلاسيكية والحديثة منها . هذا يقال بالرغم من ان ذلك الإنكشاف قد اشترط وحددت آفاقه ، من حيث الأساس ، بمصالح الغرب الغازي .

من أجل ادراك ذلك ، علينا ان نستعيد في اذهاننا صورة الخلافة العثمانية **الاسلامية** بهيمنتها على البلدان العربية . في اطار هذه الخلافة واطار الدول

والأوضاع التي خلّفتها ، ظلّ وجـود الاقليات الدينية مقترناً بشعور الغبن والتفرقة والتمييز . بغض النظر عن حفنة من الذين توصلوا الى مراكز مرموقة في الامبراطورية الاسلامية . ولا شك ان هـذا الوضع المركب ، وضع التمييز الديني والاضطهاد الطبقي والقـومي ، ولّد تياراً دافقاً من الكفـاح التحرري والاجتماعي الطبقي ، بالدرجة الاولى لدى المسيحيين .

فوجدنا ، انطلاقاً من ذلك ، ان الفكرة القومية وفكـرة التحرر القومي تكتسب وضوحها وتماسكها ، لأول مرة في المنطقة العربية ، في كتابات نجيب العازوري . كما وجدنا أن فكرة التحرر الاجتماعي الطبقي من موقع الاشتراكية العلميـة تبرز وتتبلور بأقلام مجموعة من المفكرين المسيحيين العرب ، في طليعتهم نيقولا حـداد وفرح انطون وسلامه موسى . وكذا الأمـر فيما يتصل بالهجوم على التسلط والتزمت والتعصب الديني وعلى مؤسساته الاجتماعية والثقافية . فعلى هـذا الصعيد تبرز أسماء لامعة ، منها شبلي شميل وفرح انطون .

وفي الحين الـذي نثبت فيه تلك المواقف العربية المسيحية ، فانه يبقى ضرورياً أن نشير الى أن الكثير من العرب المسلمين اسهموا في تكوين وبلورة هذه المواقف بكثير او قليل من المباشرة . وهم ، في ذلك ، اشتركوا مع اولئك في كونهم ممثلين للشرائح الوسطى من البورجوازية الاقطاعية ، تلك التي كان لدى مثقفيها المستنيرين القـدرة على التعبير عن وطـأة الاضطهاد البورجوازي الاقطـاعي المحلي والامبريالي الخارجي . ذلك الأمر لم نرد الالحاح عليه بهـدف تضخيم الدور الذي قـام به المسيحيون ، بصفتهم كذلك ، وإنما من أجل اظهـار هذا الأخير في سياق العلاقات والملابسات المعقدة التي احاطت بالامبراطورية ــ الخلافة الاسلامية العثمانية ــ وبالدول الامبريالية الغربية « المسيحية » ، كل على حدة وعلى صعيد الطرفين معـاً .

لقد ارادت تلك الدول ان تستخدم مجموعة من « احصنة طروادة » ، منها « المسيحية » ، في وجه ذلك « الرجل المريض » . ولكن هـذا الوضع سمح ، باشكال بسيطة هجينة ، باقامة بعض جسور امتدت بين المسيحيين العـرب

والحضارة الاوربية الحديثة . وهذا ، بدوره ، اسهم في إثارة الشكوك حول حقيقة القداسة الاسرارية للتعاليم والتقاليد المسيحية الملفعة بتوجه سلفوي وثوقي متزمت .

ويمكن القول أن اثارة مثل تلك الشكوك كانت متلازمة ، في أساس الأمر ، مع النهوض الأولي في نطاق التفكير الاسلامي . وقد تعاظم هذا الموقف المسيحي مع انهيار الامبراطورية العجوز المتزمتة المتعصبة الاستبدادية ، وتصاعد الحركة الوطنية والقومية ، أي حركة التحرر العربية حتى الحرب العالمية الثانية اولاً . ومع تحقيق الاستقلال السياسي لمجموعة من الاقطار العربية ، ومن ثم مع تعاظم الوعي السياسي الوطني والقومي في المراحل التالية ثانياً .

وفي المرحلة العربية الراهنة نشهد بعض مظاهر النمو في التفكير المسيحي الهرطقي المناوىء ، على الصعيد النظري ، للسلفوية الوثوقية من طرف ، والمتعاطف مع مقتضيات الكفاح الاجتماعي الطبقي ، الذي تخوضه جماهير الكادحين ضد العدو بوجهيه الداخلي والخارجي من طرف آخر . ذلك التفكير يتمثل في العمل على تفسير وتأويل وإثبات النصوص الانجيلية على نحو يقود الى الاقرار بمواقف يراد لها أن تغطي واقع الحال الاجتماعي الاقتصادي والسياسي الراهن .

وعلى راس هذا الاتجاه تقف مجموعة من المثقفين المسيحيين المدنيين والكهنوتيين ، الذين خرقوا حدود القواعد الكنسية الموروثة ، السلفوية الوثوقية ، وتحدوها في عقر دارها . من هؤلاء يبرز ، كما أشرنا سابقاً ، المطران جريجوار حداد في لبنان بالذات ، اي في بلد تحول فيه الصراع الطائفي الى احد العوامل الخطيرة المهددة لكيانه الوطني . هذا يعني ان نشوء مثل تلك الشخصية ، جريجوار حداد ، يمثل ظاهرة نموذجية تحمل في طياتها عنصر التحدي لذلك الوضع ، كما تنطوي على آفاق تحديثه من موقع ديني ، في آن واحد .

أما ما يلفت النظر في ذلك ، فهو أن تلك الظاهرة تنطلق من تحديث المسيح عبر العودة اليه في جذوره الأصلية ، بعيداً عن « المسيح التاريخي » ، اي عن اشكاله المتجسدة تاريخياً . و « المنهجية الجذرية » ، التي تلخص موقف جريجوار حداد ، « تجد مرجعها المطلق في المسيح والانسان معاً ، مقياسين متفاعلين في دينامية واحدة : ١) دينامية البحث الفكري ، التي يؤكدها قول الانجيل (امتحنوا كل شيء وتمسكوا بما هو حسن) . ٢) ودينامية الاختيار الحياتي التي يؤكدها قول المسيح (أتيت لتكون لهم الحياة ، وتكون لهم اوفر) » (١) .

ان ذلك الموقف النقدي الإنسي ، امتحان كل شيء والتمسك بما هو حسن في خدمة الانسانية ، يمثل حجر الزاوية في تلك « المنهجية الجذرية » . ولا يغيب عنا هنا عنصر « الاختيار النقدي » ، الذي مارسه حداد تجاه النصوص الانجيلية ، بحيث قاده الى ابراز ، ولا نقول الى اكتشاف ، العناصر التي تؤكد فيها هذه النصوص ، بطريقتها الدينية الخاصة ، على ضرورة ممارسة الاختيار تجاه ما هو قائم في الحياة ، وفي « النصوص المقدسة » نفسها .

وفي سبيل إنجاز ذلك ، لا يتردد حداد لحظة عن الاحاطة بكل المراحل التاريخية ، التي اعقبت المسيح ، كما يراه هو . اذ أن هذه المراحل أطاحت بجوهرية المسيح ، اي بمسيحيته ، حيث أخضعتها للمؤسسة الكنسية الاستبدادية الكهنوتية ، وخصوصاً مع تحول هذه الأخيرة الى دين للدولة منذ عهد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع . وعلى هذا ، فانه من أجل صيانة هذه « الجوهرية المسيحية » ، « لا بد من تحرير المسيح ذاته ، المسيح الحقيقي ، مسيح الحاضر ، عن المسيح التاريخي ، مسيح الماضي ، الذي وان كان قد عاش الا انه اليوم لم يعد يحيا » (٢) .

---

(١) غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي العربي (حوار مع جريجوار حداد)، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٤ .

بموجب ذلك يضحّى ، كما هـو بيّن ، بأحد أبعـاد الوجود ، الذي هـو الماضي ، في سبيل استمرارية الأصل في الحاضر ، على نحو يحرره من الإرهاق الذي لحق به في مراحل معينة . ذلك « أن أخطر ما حدث للمسيح في التاريخ ، لا سيما بعدما أصبحت المسيحية دين الدولة في عهـد الامبراطور قسطنطين في القرن الرابع ، هو أن المسيح أصبح تابعاً للدين المسيحي وللكنيسة ــ المؤسسة، بل متلاصقاً وملتحماً بهما التحاماً وثيقاً » (١) .

وبما أن المسيح يجسد « القيمة المطلقـة » ، والدين المسيحي والكنيسة يمثلان « القيمة النسبية » ، وجب ، في سبيل العودة الى الأصل ــ المطلـق ، ازالـة « التلاصق التاريخي (بينهما) ، مهما كان ذلـك صعبـاً وذا نتـائج خطـيرة » (٢) .

ولقد طرح المطران حـداد هذا الأمر ، في مكان آخر وضمن ايراده لبدائل ثلاثة ، على النحو التالي : « بديل يذهب الى رفض العقيدة المسيحية كمؤسسة ، أي كشيء موضوعي متحجر . وبديل يدعـو الى العـودة الى الأصول الأولى للمسيحية . وبديـل ثالث ينـادي بنقـد جذري للدين ، لا يكتفي بالمطالبـة بالاصلاحات السطحية وحتى العميقة في الكنيسة ، بل يتجاوزها الى المطالبـة باعـادة النظر في الكنيسة ذاتهـا والتساؤل حول (ان تكون أو لاتكون) . ثـم يستطرد المطران حداد قائلاً : وأنا واحد من الذين ينادون بالبديل الثالث » (٣) .

أما ركائز هـذا « النقد الجذري للدين » فاثنتان : « ١ ــ المسيح هـو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس المطلق . (هو الأول والآخر) . ٢ ــ الانسان هـو المطلق ، القيمة المطلقة ، والمقياس (هو الثاني كالأول) » (٤) .

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

(٣) حـوار مـع الامام الصدر والمطران حـداد والمطران خضر . تقـديم مـراد وهبـة ــ مجـلة الطليعة القاهرة ، يناير ١٩٧٥ ، ص ٥٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

واذا كانت هـاتان الركيزتان متلازمتين باعتبارهما « المقياسين المتكاملين المتفاعلين للوصول الى الحقيقة الكاملة ، وكل ما سواهما يقاس بالنسبة اليهما »، فانه ينتج عن ذلك ضرورة « فك الاشتباك بين المطلق والنسبي حتى يظل المطلق محتفظاً بمطلقيته » . أما على الصعيد العملي ، فان ذلك يعني المطالبة « بتغيير اللغـة المتداولة في الكنيسـة الآن . فلغـة القرن الثاني عشر ، مثلاً لا يمكن ان تسهم في فهم الايمان المسيحي » (١) . اضافة الى ذلـك ، وتحت تأثير كتابات جيراردي شاردان ، اكتشف المطران حداد « ان الايمان الحقيقي ... قوة دافعة لتغيير المجتمع وتحرير الانسان، وليس أداة لامتصاص النقمة عند الشعوب»(٢).

ان المطران حداد يثير ، بذلك ، قضية رئيسية ، تلك هي موائمة المسيحية مـع الظروف الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية المستجدة . وهذا يعني التخلي عن القيود التي ربطت المسيحية الكنسية ، حتى الآن ، باحتياجات الدولة المستغلة بأشكالها المتعددة المتعاقبة .

وهنالك نقطة دقيقة خطيرة يلح عليها المطران حـداد ، تمثل مخرجاً ذكياً من الدوغمائية الوثوقية (السلفوية) في الفـكر المسيحي . تلك هي ، في رأيـه (أن ما وصلنا عن المسيح عبر الانجيل ، «لا يمكـن إلا أن يكون ناقصاً كميـاً ونوعيا » .. فكتّاب الأناجيل لم ينقلوا الينا « كل » ما قـاله وفعله المسيح . وما نقلوه يعبر فقط عما « فهموه » و « عاشوه » .

هـكذا لا يصبح الانجيل مرجعـاً نهائياً ومطلقاً . فهـو لا يعطي الصورة الحقيقية والكاملة لشخصية المسيح في الفكر والعمـل . وانما هـو مجـرد اجتهاد قـديم (٣) .

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة . يمكننـا أن نعـود بذاكرتنا ، في سياق ذلـك ، الى الخطوة الجريئة التي انجزها مارتن لوثر في نطـاق اصلاحه الديني ، تلك هي نشره الانجيل باللغـة الوطنيـة ، الالمانيـة ، بعـد أن ترجمه عـن اللاتينية التي كانت سائدة بوصفها لغـة أساسية للكنيسة هنـاك .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٧ .

(٣) غـالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٩٨ ــ ٩٩ .

واذا اضفنا الى ذلك ان الانجيل « لم يخل من التشريعات والقوانين عبثا ، وانما تاركاً للحرية والالتزام بالنضال من أجلها أن تأخذ تجسداتها عبر العصور ... (ذلك لأن المسيح لم يشترع لزمانه فكيف يمكنه أن يشترع لزمان آخر (١) » ، تتضح امامنا الأبعاد التراثية « للمنهجية الجذرية » لدى المطران في منحيين :

١) المسألة تدور، على صعيد الفكر المسيحي، حول موضوع للبحث نشأ ، **من حيث الأساس** ، بصفته **هو نفسه** احد مظاهر الاجتهاد التي انجزها جمع من الرجال يخطئون ويصيبون . بل أكثر من ذلك ، هؤلاء لم ينقلوا الينا إلا ما فهموه هم وعاشوه . اي انهم قدموا لنا صورة تراثية تلخص فهمهم لرجل أو لمجموعة من الرجال وجدوا قبلهم أو في عصرهم . ونحن المعاصرين ، بدورنا ، نمارس نفس الحق في إخضاع ما وصلنا ، على سبيل الاجتهاد ، لاجتهاد يرتكن الى آفاق وامكانات « فهمنا » و « عيشنا » .

وهذا يشير الى أن هنالك **تواصلاً تراثياً** يجمع ما بين الماضي والحاضر : بحيث يمكن القول ، ان ما صل الينا من الماضي (من كتاب الأناجيل) لا يمثل وثيقة تاريخية ، بقدر ما يجسد مواقف تراثية لهؤلاء .

٢) أما المنحى الثاني فيكمن في أن موقفنا من تلك الأناجيل لا يمكنه ان يخرج عن حيّز « اختيار تاريخي تراثي »، بشقيه الايجابيين «الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » . إذ مع « تعالي » الحدث التاريخي ، المتمثل بحياة « المسيح » ونشاطه ، في مواقف اجتهادية تراثية ، لا يبقى أمام المطران حداد والتيار الذي يمثله الا ممارسة ذلك الاختيار التاريخي التراثي تجاه هذه المواقف .

وهكذا ، بدفعة واحدة انفجارية ، تغيّب « شخصية المسيح » ان لم ننكر وجودها ، تحت وطأة تلك المواقف التراثية لكتاب الاناجيل . وهنا ،

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٧ — ١٠٨ .

نكاد نجـد انفسنا في خضم التيار النقدي التاريخي ، الذي تولد في اوربا مـع نمو ونهوض الطبقة البورجوازية (المدينية)، والذي طرح تساؤلات عميقة شجاعة حـول الاصول التاريخية لشخصية « المسيح » ، اثباتاً أو نفياً . وكان عـلى رأس ذلك التيار مجموعة من المفكرين الذين أروْ الكنيسـة وسدنتها من الكهنة ومَنْ وراءهم مِن الاقطاعيين « نجوم الظهر » ، كما يقال . نقول ذلك ، مـع الاشارة السريعة الى أن ذلك التيار قـد وجد ، لاحقاً ، استمراراً نوعياً عملاقاً تحقق عبر الدراسات التي انجزها مفكرو الماركسية في مراحل متعددة .

في ذلك الاطـار من المسألة ، لا بـد من ذكر أسماء سبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) ، وداود فريدريك شتراوس (١٨٠٨ — ١٨٧٤) ، وبرونوباور (١٨٠٩ — ١٨٨٢) من السابقين ، والبرت شفايتزر من اللاحقين . فلقد سلط هؤلاء سهام نقـدهم باتجاه الموروث الديني المشوش والمترع بالاسرارية والخوارق . وتوصل برونو باور و A . Drews الى خلق ظلال كثيفة من الشك حول وجود حقيقي تاريخي للمسيح . بل إنّ الاول منهما أعلن انه لم توجـد في التاريخ شخصية واقعيـة تحت هـذا الاسم .

واذا كان الأمر كذلك ، فإنه لم يعـد وارداً أن نتحدث عن نصوص مطلقة ، أو ، بلغـة المطران ، عن « صنميات كثيرة ، منها صنمية الحرف والكتـاب ، وصنمية السلطة ، وصنمية التاريخ والتقليد » (١) . فمثل هـذا الحـديث لا يتصل من قريب أو من بعيد بالفكر النقدي « المنهجي الجذري » . وهذا ينطوي على نتيجة محـددة : اسقاط مصطلح المحرم (التابو) مـن مناقشة المسائل المطروحة ، أي « دون اعتبـار موضوع ما محرماً . حتى لو تعـرض للمسيح

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠١ . في هـذا السياق ، يعلـن مطران آخر ، هـو جـورج خضر ، من الروم الارثوذكس ، انه يدعـو « المؤمنين الى الوقوف ضـد القوى الدينية الرجعية التي تتميز بتصنيم المطلقـات » . (انظـر الحوار الـذي اجراه مـراد وهبـة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٧) .

والانسان » (١) . وحيث لم يتم ذلك ، نطل على عالم الحركة والتحول ، عالم يتصل بحدث بشري اجتماعي ، يكتسب سياقاً تاريخياً وآخر تراثياً ، مؤدياً ، بذلك ، الى قولة (غوته) الشهيرة على لسان مستوفولس في ملحمته الشعرية (فاوست) : « كل ما ينشأ ، جدير بأن ينتهي الى الاضمحلال » .

ولا بد ، في سياق هذا الأمر ، من التعرض لاتجاه مسيحي يطرح نفسه في المرحلة المعاصرة في اوربا ، ويتحرك في أفقين اثنين . الاول منهما يجسد رد فعل على تعاظم تأثير الفكر المادي الجدلي التاريخي في العلوم الانسانية والطبيعية، كما على صعيد الأحداث الاجتماعية . اما الأفق الثاني فيمثل صحوة للفكر الديني المسيحي من مراحل الأبوة الكنسية الوثوقية ، ويحمل ، من ثم ، طموح الموائمة مع الواقع المستجد . هذا الافق ينطلق من ركيزة أساسية تتجسد ب « الإله التاريخي » ، الذي عليه أن يحل محل الإله المطلق .

ففي كتاب « الاله التاريخي » ، يرى مؤلفه W. Kroetke أن « حركة حياة يسوع المسيح متطابقة مع الاله » . بل « أكثر من ذلك ، فالحركة التي تؤلف هذه الحياة المحددة ، تدعى الاله » (٢) . وبصيغة أخرى أكثر دقة وتدقيقاً ، يمكن اعتبار هذا الأخير ، الاله ، « حدثاً » . ذلك لأن « المرء يستطيع أن يتحدث عن إله بقدر ما يكون قد أحدث نفسه كحركة لحياة يسوع المسيح » (٣) .

ومع ذلك ، فإن الإحاطة البشرية بالإله مجسداً بيسوع المسيح ، تبقى غير ممكنة . وهذا الوضع من العجز عن الاحاطة هو الكفيل بجعلنا « نتذكر الحالة الاكثر انسانية » (٤) . وعلى هذا ، فإن الحديث عن « الاله » لم يعد مجدياً ، بقدر ما أصبح الانسان متصدراً المهمات الانسانية المطروحة (٥) .

---

(١) فالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠١ .

(٢) W. Kroetke : الاله التاريخي ـ نفس المعطيات سابقا ، ص ١٩ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

(٥) إن هذا الموقف يجعل الهراطقة الكنسيين في المرحلة الراهنة يقتربون اكثر فاكثر من



لا شك أن « تاريخية » الإله ، المعلن عنهـا هنا ، تتلاشى تحت وطأة ذلك العجز البشري ، متحولة الى تاريخية ذاتية مغلقة ، متسمة بسمتين رئيسيتين ، التعالي على العـالم البشري العيني، والتباين عنه . وهذا الامر يجعلنا نستعيد في أذهاننا ما حـدده المطران حـداد تحت مطلبه القطعي : « يجب ازالة المسيح التاريخي والعودة الى الاصل ، الى الجوهر المطلق الذي يعلن عن وجه نسبي له ممثل بالانسان المسيح » . لكن ذلك المطلب بنفي التاريخ وامتداده التراثي ، لا يلبث أن يكتسب بعـداً تاريخياً وتراثياً ، حالما يدعو المطران الى رؤية المسيح في سياق من العمـل على ابداع عـالم انساني نبيل (مسيحي) : يوجـد في المجتمع من المهمات المعقدة مما لا يمكن انجازها « إلا بإزالـة ... المؤسسات أو القوانين أو الانظمة ، بل النظـام الاقتصادي والسياسي كلـه ، والاستعاضة

مواقـع نزعـة انسية لاهوتية تقـود ، اذا سـير بهـا بحزم ، الى ما أطلـق عليه في القرون الوسطى الاوربية « اللاهوت السلبي negative Theologie» ، او الى مواقـع اخـرى اكثر حزمـا .
فهنالك حالة من هذه المرحلة تضيء ذلك الموقف : القسيس الشاب Paul Schulz ، الـذي وظف راعيـا دينيا لجمع من المتدينين في هامبورغ (المانيا الاتحادية) منذ عـام ١٩٧٠ ، يقـدم الى مجلس كنسي لمحـاكمته عـلى أفـكاره ، كمـا عرضها في مقـالة له نشرت في
(Die Zeit - Hamburg , 19. Januar 1979 ,S. 14)

فقـد كتب في هـذه المقـالة ما يلي : « ان يسوع ليس ابن الاله ، وانما هو انسـان عـادي تماما جعـل منه المسيحيون عالمـا علويـا .

الانجيل ليس كلمـة الله ، وانما وثيقـة تاريخية تري كيف رغب الناس أن يرتفعوا الى الاله .

ان الوصايا العشر ليست ارادة الله الأخلاقية ، وانما هي قيمة موضوعة من قبـل مجموعـة شعبية قبـل أربعة آلاف عـام تقريباً .

الخلود ليس هـو الصعود المقرر من قبـل الاله الى حيـاة خـالدة ، وانما مقاومة النـاس للاعتراف بالمـوت بوصفه نهـاية طبيعية للأنـا » . ثم يقـود ذلـك القسيس افكاره الى نقطـة الحسم ، حيث يتحدث عن « العقلانية النقـدية » ، محـدداً نتائج التعامل معهـا ، من حيث هـو قسيس . من هـذه النتـائج ، مثلاً ، القيـام بحوار مفتوح « بين اللاهوت والعـلم الطبيعي ، حتى حينما يوضع الموقف اللاهوتي نفسه بين قوسين » . وأخيراً يجـدر القول ان ذلك القسيس قـدم افكاره على انهـا افكار « الكنيسة الاصلاحية اللوثرية » ، ممـا يدعونا الى الانتباه تجـاه المـوقف التراثي الكامن هنـا .

عنها بنظام وقوانين وبنيات جديدة .. واذا تبين ان هناك فئة من الناس ، منظمة طبقياً أو غير منظمة ، تستفيد من ذلك النظام وتلك القوانين والبنيات والمؤسسات وترفض ان **يتغير شيء منها** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) لكي تبقي على امتيازاتها ، وجب العمل على ازاحة المستعبِدين والمستغِلين عن مراكز القوى التي يفرضون سلطانهم منها » (١) .



(١) غالي شكري : تيار جديد في الفكر المسيحي ـ نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

هكذا تتضح أبعـاد وآفاق الحركة التجديدية في اثنين من اشكالها الاكثر اهمية على الصعيدين ، النظري الديني والاجتماعي السياسي .

ان النويهي والحداد يكوّنان غديرين يصبان في نهـر **واحـد** ، هو الحركة التجديدية العربية . وكلاهما وجـد نفسه امام السؤال الرئيسي التالي : ماذا افعل بموروثي الديني ، بحيث أتمكن من الاحتفاظ بتوازني في المرحـلة المعاشة المعاصرة ؟ لقد تعين عليهما أن يجيبا عن هذا السؤال . ففعلا ذلك ، مستخدمين ، في هذا السبيل ، ما اتيح لهما من امكانات التفكير النقدي الهرطقي ، ومضحين ، في سبيل ذلك ، بالمؤسسة الكهنوتية (الاسلامية والمسيحية) المتسعة عمقـاً وسطحاً في العـالم العـربي (١) .

على ذلك الطريق وفي سياقه وفي ضوء آفاقه ، استطاع النويهي وحـداد ان يحلا حقـاً العلاقة بين « الأصالة » و « العصرية » ، في الحـدود القصوى المتاحة لهما بمثابتهما مشترعين دينيين (لاهوتيين) . فبلغـا ، بذلك ، تخـوم الفكـر البورجوازي التنويري ، ولكن لا ليتوقفا عندها ، بل ليتجاوزاها عبر موقف **اجتماعي** مشخص (عيني) ، يغمره طموح عميق الى العدالة الانسانية . وهذه الأخيرة يمكن ــ في نطاق ذلك ــ ان تكتسب صيغة فكر اشتراكي خيالي ، أو حتى علمي . وهما ، في حلهما لتلك العلاقة ، **لا ينطلـق** اهتمامهما الدفين من

---

(١) هـاك نموذجاً مكثفـاً على دفـة هـذه المؤسسة الكهنوتية ، نأخـذه من حديث للبطريرك الياس الرابـع (مجـلة الصياد ، بيروت في ١٥/٧ آذار ١٩٧٤) ، « انـا لا اؤمن بتطوير الكنيسة فالذي يتكلم عن تطـوير الكنيسة يضـع نفسه فـوق الكنيسة .. ولا أحـد فـوق الكنيسة . ان الكنيسة وجدت لتطـوير الناس ، لا ليطورها الناس » . ويمكننا ــ اتماماً للصورة المقـدمة ــ ان نذكـر بالجهـود الحثيثة التي يقـوم بهـا مشايخ الازهـر والمسؤولون عنـه في سـبيل جعـله قيّمـاً دينيـاً ايديولوجيـاً على المسلمين .

البحث عن حل ما للحفاظ على قداسة الموروث الديني ، بقدر ما يجدان مهمتهما في تحقيق توازن وتماسك اجتماعي موضوعي ونظري ذاتي بينهما وبين الواقع المعاش المعاصر ، والمتفجر بالتساؤلات الملحة . وهنا يكمن التوجه المبدع (الابتداعي) لموقفي الرجلين : ليس الماضي ، بقداساته ومعجزاته ، وانما الحاضر ، بأبعاده وآفاقه وطموحاته ، هو الذي يمثل معيار النظر الى تلك العلاقة .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا ازاء « ثورة » في الفكر الديني ، كما أطلق النويهي على وجهة نظره ، وكما يتضح من آراء الحداد .

ان الثورة هنا لا تعني « الاصلاح » الديني الذي أعلن عن ارهاصاته المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي ، والشيخ حسن العطار وتلميذه الكبير رفاعة الطهطاوي ، وقاده فيما بعد جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وانما هي أكثر من ذلك . فهي تسير به حتى عوالم التجذير الاجتماعي العميق ، وان ظلت ملفعة بأوهام الثنائية الميتافيزيقية بين النسبي اطلاقا والمطلق اطلاقاً ، اي بين « العقيدة » و « الحياة » .

واذا أدركنا ان تحقيق تينك المرحلتين (الاصلاح والثورة) لم يكن ممكناً حقاً في ظلال الفصائل البورجوازية المحبطة من الخارج والداخل ، فإنه يتضح ، بجلاء لا سبيل الى الشك فيه ، ان السير بهما حتى حدودهما القصوى هو ابعد ما يكون عن توجهات واحتياجات وإمكانات تلك الفصائل . ونقصد بهذه الاخيرة تلك التي تتحدد بسمات ثلاث اتينا عليها سابقاً ، وهي الهجانة والقصور والاصلاحية .

واذن ، فلم يعد امامنا من خيار سوى التوجه الى قوى اجتماعية أخرى ، اذا اردنا لتينك المقولتين ان تتحولا الى فعل مادي عيني ، تلك القوى التي تمتلك راهناً او مستقبلاً القدرة على تحقيق ذلك . ومهما اختلفنا في تحديد هذه القوى ــ البديل ، فاننا واجدون انفسنا أمام **الحقيقة** التالية ، المتحدرة من مواقع تاريخية واجتماعية اقتصادية وفكرية راهنة : **المجتمع الاشتراكي**

هو القادر فعـلاً على تمثل ، وتحقيق ، وتجاوز موقفي النويهي والحداد تجاوزاً جدلياً تراثياً ، وذلك ضمن عملية طويلة ومعقدة من التطوير والاغناء والاخصاب للشخصية الانسانية على كل الأصعدة ، وانطلاقاً من أن الانسان هـو **الفـاعل والمفعـول** .

بعـد ذلك كلـه ، يغدو واضحاً ان تلك الحركة التجديدية الدينية قـد استنفدت رواءها وآفاقها في حلقتها الأخيرة ذات الوجهين اللذين اتينا عليهما ، الاسلامي (النويهي) والمسيحي (الحـداد) . وهي إذ بلغت هذا المنعطف مـن نموها وتطورها ، سيكون محكوماً عليها ، ضمن ظروف المـد والجذر في الوطن العربي ، بواحد من امرين : اما السقوط والعودة نهائياً « الى الحظيرة » ، حظيرة « السلفوية » الدينية الوثوقية بتناقضها الصارخ مع « الجديد » وامتهانها له . واما الاندغام ، في توجهها العقلي النقدي الكفاحي ، بالمادية الجدلية التاريخية عموماً ، وبالجدليـة التاريخية التراثية خصوصاً ، تلك التي نعمل هنا ، كمـا يعمل آخرون في مواضع اخرى متعددة ، على صوغها نظرية منهجية في دراسة التراث ، بما هو واقع تطبيقي ، والقضية التراثية ، بما هي مسألة منهجية .

وفي كلتـا الحالتين ، لا يسع الجـدلية التاريخية التراثية الا أن ترى في الحركة التجديدية الدينية عموماً ، وفي حلقتيها المشار اليهما خصوصاً ، منعطفاً ناصعاً عميق الدلالة على طـريق الحقيقة التراثية والبحث التراثي ، ذي الأفق الجدلي التاريخي . وهذا ، من جهـة اخرى ، يجعلها (أي تلك الجدلية) ترى في نفسها الوريث الشرعي لتلك الحركة ، الوريث الذي لا يتوقف عند الموروث ، وانما ، ولكي يكون مخلصاً للواقع الموضوعي التاريخي والتراثي وبالتالي لذلك الموروث ، يتجاوزه ضمن حدود الآلة العلمية المتاحة في وضع مستجد .

هـ ـ المصادرة الدينية الفلسفية « وحـدة الحقيقتين » وراء المشكلة

تعلن الضرورة القصوى عن نفسها لرؤية الاشكالية المستحكمة بالعلاقـة بين الواقع والفكر في الوطن العربي ، على نحـو جديد . ونعني بذلك « النحو » أن يكـون محرراً من التصورات والمواقف الفلسفية المثالية والعقيدية الوثوقية ، كتلك التي سادت ، على سبيل المثال ، عقـول معظم المثقفين الفرنسيين الماديين ، الذين مهـدوا للثورة الفرنسية البورجوازية عـام ١٧٨٩ ورافقوها . فلقد بحث هـؤلاء عن جـذور الدين في « خديعة » راوا ان رجال الدين اختلقوها للجماهير ، جاعلين منها مخدراً لهم . ولم يستطيعوا اكتشاف هـذه الجذور في الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لتلك الجماهير .

ذلك المستوى من طرح المسألة تبلور في فرنسا ضمن جملة من العوامـل المتصلة بآفاق التقـدم الاجتماعي والنظري الفكري فيهـا . ولكن ذلك أفسح الطريق واسعة لطرح وتحقيق مطلب الفصل بين الدين والدولة فصلاً علمانياً ، بجعل الدين ، بوصفه موقفاً عقيدياً ، من شؤون الفرد ، ومن الدولة ، ناظماً عاماً ضابطـاً لفعالية الجميع . هـذا بغض النظر عما حـدث لاحقـاً من تحولات (تنازلات) مناهضة لذلك المطلب .

ودون الوقوع في مقارنات لا تاريخية مبتذلة ، يمكن القـول بأن تلك المسألة ظلت ، في العـالم العـربي ، دون حل ، وان كانت قـد أثيرت بأشكال بسيطة أدينت وطمرت علـى التو . وليس من قبيل التكرار أن نشير الى ان اخفـاق الثورة (الانتفاضة) البورجوازية هناك ، كمن وراء ذلك المعطى . ولذلك ، فحين تبرز في المرحلة **الراهنـة** ، دعوة لتجاوز الدين عموماً ، فإنها تمثل ، في الحقيقة ، موقفاً لاتاريخياً لاتراثياً مبتذلاً ، يطرح نفسه أحياناً بصيغة الدفاع عن الفكـر

الماركسي ، وعن الفكر العلمي عموماً احياناً اخرى . اضافة الى محاولة إكسابه (أي الدفاع) ، كذلك ، صيغة الدفاع عن التقدم الاجتماعي في الوطن العربي (١) .

إن تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل واحدة من الخطوات الاولى على طريق الثورة الثقافية في نطاق الثورة العربية الاشتراكية ، او بصيغة اكثر عينية ، في نطاق حركة التحرر العربية . هذا يشير الى ان ذلك الفصل لم يعد، نظرياً وتطبيقياً ، ممكناً على اساس الفهم البورجوازي المستنير له ، وإنما ارتبط ، مع إخفاق البورجوازية في تحقيق مهماتها المبدئية ، بآفاق تلك الثورة (أو الحركة) . وبذلك ، فهو يخضع لموقف اشتراكي علمي واضح المعالم والآفاق ، يتضمن النظر الى الدين في سياقه التاريخي التراثي والاجتماعي العيني في الوطن العربي .

واذا كان الأمر كذلك ، فان محاولتي محمد النويهي وجريجوار حداد المآتي عليهما سابقاً ، يمكنهما أن تشكلا ، حسب المصطلح السياسي ، حلقة متقدمة من تكتيك فكري سياسي . ولكنهما لا يمكن أن تمثلا ، من موقع الجدلية التاريخية المادية ، استراتيجية شمولية . وان كان ، من طرف آخر ، من الضروري التأكيد على أن ذلك التكتيك الفكري السياسي صحيح وضروري ، بقدر ما يتمثل الموقف الستراتيجي ، المنطلق من أن الدين حصيلة مركبة متوسّطة لجملة من الظروف التاريخية يؤدي تجاوزها وتجاوز امتداداتها النوعية المعاصرة الشرط الاول المباشر وغير المباشر لوضع الدين ، بما هو دين ، على بساط البحث .

---

(١) مثل هذا الموقف اللاتاريخي اللاتراثي نلمسه حالياً في بعض ما ينشره أصحاب « اليسار الجديد » واولئك الذين يؤرقهم القلق للوصول الى وطن عربي تهيمن فيه « عقلية متطورة منطقية » . ذلك لانه « قد طغت العقلية الخرافية بشكل إحباطي للفكر العربي لمدة أربع عشرة قرناً » (مصطفى النهري : محنة العقل المبدع ـ الدار البيضاء ١٩٧٣ ، ص) . ولان هذا يأخذ موقفاً لا تاريخياً ولا تراثياً من الاسلام عموماً ، يسخر ، بكثير من الخفة ، من القول بان يكون هنالك مواقف وأبعاد ايجابية تاريخياً وتراثياً للحركة الاسلامية في مراحل نشوئها الأولى ، على الاقل . (انظر : ص ٧٠ ـ ٧١ من نفس الكتاب) .

وهكذا ، اذن ، تتضح المزاوجة الطارئة ، وإنْ كانت بطريقة كاثوليكية ، بين إرث « ثابت » وحيـاة « متجددة » ، بصفتها أمراً غير وارد وغـير مشروع ضمن رؤية مستقبلية متماسكة ومحققة لوحـدة المعرفة العلمية بالايديولوجيا . ذلك لأن اللحظة المعاصرة ، أو الواقـع المعاصر ، في سياقه التقدمي الناهض ، هـو الذي يضبط ويحـدد ، في كـل الأحـوال ، ما ينبغي تبنيه أو استلهامه ، وما ينبغي رفضه . وهو ، اي الواقع المشار إليه ، يشكل ، بسبب من ذلـك ، بؤرة « الأصالة » ، التي تتجمع فيها كل الروافد والتأثيرات ، لتتحول وترتقي الى بنية واحـدة متجانسـة ومنسجمة .

وإذ يكون الأمـر كذلك ، فإن هـذا الواقع يغـدو هو القادر على تحـديد ابعـاد ومضامين واتجاهات « الأصالـة » ، على نحـو يتسق مـع مقتضياته واحتياجاته هو نفسه . وسوف نعود الى هـذه المسألة ، بمزيد من التفصيل ، في القسم الثالث من هـذه « المقدمة » ، وذلك حينما يتحتم علينا طرح السؤال التالي : عبْر اي منظور منهجي نستطيع ، على نحـو علمي دقيق ، فهم وتقويم التراث العربي الفكري (والحضاري العـام) ؟ ونحن لا نود الآن القـول أكثر من ان هـذا المنظور يكتسب حقيقته ومشروعيته أولاً واخيراً من الواقع العـربي المعاصر نفسه ، بأبعاده الراهنة وجذوره التاريخية التراثية وآفاقه المستقبلية المرسومة خطوطها انطلاقاً منه نفسه أولاً ، ومن علائقه مع الواقع العالمي ثانياً .

وسوف يستبين لنا أن ذلك الواقـع خضع لعملية تصديع من الداخـل إبّان مرحلة التحول البورجوازي الاقطاعي الهجين ، تلك التي جعلته ، بحـكم هجانتها وقصورها واصلاحيتها ، غير قـادر على الانطلاق الى مستقبل تقدمي ، إلا اذا تجاوز بنيته القائمة تجاوزاً مبدعاً ، اي ثورياً .

و « العصرية » ، كذلك ، لم تعـد ، في أساسها ، تعني التوجه الى أوربا بمنجزاتها الصناعية والعلمية . انهـا اصبحت ، وفق ذلك المنظور ، القـدرة الفعلية والمعمقة على استخدام منهج علمي قمين بتقصي الواقع العربي في وضعه الراهن وفي آفـاق تقدمه ، تقصياً لا يتوقف عنـد النقد ، بل يطرح بعد تجاوزه

الذاتي التراثي الجدلي (أي بعد الواقع ذاك) . ولكن ذلك كله يتم عبر استشراف واستكشاف ومعاينة وانشاء البديل الجديد .

إن هذا ، بمجمله ، يفتح أعيننا على جانب من تلك « الحركة الدينية الاصلاحية » ، ربما كان رئيسياً في بنيتها الايديولوجية الدينية العامة ، ذلك هو كونها « **تلفيقوية** » . وبالرغم من أننا أفردنا ، لاحقاً ، فصلاً خاصاً بـ « التلفيقوية » ، فإن التعرض لذلك الجانب من تلك الحركة لا بد منه هنا . ونقصد من ذلك أن ملامستها هنا تتم في سياق البحث فيها بصفتها ظاهرة تحتوي من عناصر الدعوة الى التحديث ما يسمح لنا بإدراجها ، بانحاء متعددة ، تحت اطار « العصروية » . أمّا مردّ ذلك فيعود ، في ما نرى ، الى ان أصحابها لم تتوافر لديهم لحظة **القصد والوعي** بكونهم تلفيقويين . إذ انهم انطلقوا من الاعتقاد بانهم متجانسون ومنسجمون في مواقفهم من التراث والتاريخ كل التجانس وكل الانسجام .

ولا نستطيع ، انطلاقاً مما بين أيدينا من دراسات حول الفكر العربي في المرحلة العربية الإسلامية القروسطية ، إلاّ الاقرار بأن الخلفية البعيدة لتلك المواقف كمنت في المصادرة الدينية والفلسفية الشهيرة بـ « وحدة الحقيقتين » ، الدينية (الشرعية) والفلسفية (الحكمية) . أما هذه المصادرة نفسها فتعود في بعض أوجهها الرئيسية — بغض النظر عن المراحل السابقة على الاسلام — الى القرآن نفسه . وقد اعتقد ، وما يزال يعتقد جمهور كبير من المؤمنين و « الأصوليين » و « الكلاميين » والفلاسفة الاسلاميين ان الأخذ بتلك المصادرة والدفاع عنها ، لا يخرجاننا عن قواعد التماسك المنطقي والفلسفي الوجودي (الانطولوجي) ، وان ليس لهما ، من ثم ، أيما علاقة بموقف تلفيقوي ما .

وفي رأينا أن هذه المصادرة ، التي انبثقت وتبلورت في سياق المجابهة الايديولوجية النظرية بين فريق « الجبريين » وخصومهم « القدريين » منذ مرحلة « الرسول » نفسه ، تمثل في صيغتها البسيطة ، صيغة وحدة « الحقيقتين » ، أمراً بالغ الشأن على صعيد التحريض على ابتداء النزعة

العقلية المستنيرة في الفكر « الكلامي » و « الفلسفي » ، والدفاع عنها واكسابها حداً ضرورياً من المشروعية التاريخية والتراثية . وهذا حدث في ظروف كان الدين فيها يتحول ، في تصوراته النصية الوثوقية ، اكثر فأكثر واشمل فاشمل الى الترسانة الايديولوجية لعلاقات اقطاعية آخذة في التعاظم وامتلاك الهيمنة في المجتمع العربي .

والجدير بالذكر ان تلك المصادرة التلفيقوية اصطدمت ، في المراحل الأولى من نشوئها ، بمجموعة من الكوابح التي انطلقت من تأويل بعض النصوص القرآنية والسنّية لصالح احد طرفيها ، وهو الشريعة . مثل تلك النصوص تتجسد مثلاً ب « فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن » (١) ؛ و « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا اوتوا الجدل » .

ولكن في مراحل لاحقة وفي اطار الصراع بين الاقطاع والارهاصات الراسمالية التجارية ، تبرز تلك الصيغة المتقدمة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة القائمة على ترجيح الثانية على الاولى . الا انها تجهض ليحل محلها موقف جديد نسبياً ، يقوم على رفض التفكير الفلسفي عموماً . فهنا ، لم يعد الحديث وارداً عن « تلفيقوية » تجمع بين حقيقتين ، لا على صعيد المجتمع ولا على صعيد الفكر .

وعلى هذا النحو يبدو ان مسألة « الحقيقتين » اتخذت مساراً معقداً : **اولاً** ، ومع نشوء الاسلام ، رفضٌ لممارسة الحجاج والجدال العقلي في امور العقيدة ، ولكن رغم ذلك نشوء بذور اولى للقول بكلتا الحقيقتين ، التسليم الايماني والمناقشة العقلية . **ثانياً** ، تعاظم الصراع بين الاتجاهين وبروز الصيغة المتقدمة التي اشرنا اليها . **ثالثاً** ، عودة الى « الحقيقة الواحدة » عودةً نصية وثوقية ، متمثلة ، بشكل خاص ، بمجموعة من الآراء التي قدمها امثال عبد

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٢٠ .

الرحمن بن الجوزي (١) وابن تيمية (٢) والدميري (٣) .

والجدير بالذكر أن ذلك المسار تطابق ، من حيث الأساس ، مـع المسار الاجتماعي الذي كنا قـد فصلنا فيه بعض التفصيل (٤) .

أما في المرحلتين ، الحديثة والمعاصرة ، من العـالم العربي ، فان الأخـذ بمصادرة « الحقيقتين » والدفاع عنهـا لم يعـد يمثل افقـاً ايجابيـاً تقدمياً ، إلا بمعنى ضيق ومحدود . هـذا المعنى يكمن في أنهـا لـم تستمر ضمن تينك المرحلتين ، من حيث هي حصيلة انتصار للجديد على الصعيد الاجتماعي ، بقدر ما مثلت محاولة خافتة للمصالحة بين قـديم مزدهر وحاضر هجين وقـاصر واصلاحي بين قديم قـام ازدهاره على نمـو عميق في قوى الانتـاج البضاعي وفي العلوم الطبيعية التجريبية كما في الحياة الثقافية العامة ، وجديد تبلورت هجانته وقصوره واصلاحيته في تيار التواطؤ الامبريالي الاقطاعي منذ الخطوات الاولى التي انجزت في عهـد محمد علي الكبير .

---

(١) في كتابه « تلبيس إبليس » ، وقـد مات ٥٩٦ هـ .

(٢) في كتابه « العبودية » ، وقـد مات ٧٢٨ هـ .

(٣) في كتابه « حيـاة الحيوان » ، وقـد مات ٨٠٨ هـ .

(٤) بالرغم من التباين القـائم بين نمـط العلاقات الاقطـاعية الاوربية والعـربية الاسلامية ، وبالتـالي بين الحيـاة العقلية هنـا وهنـاك ، فانه ذو دلالـة مميزة أن نشير الى أن مصـادرة « الحقيقتين » الدينية ظهرت أيضاً في أوربا الاقطاعية ، كذلك ضمـن مجموعة من الظروف المعقـدة والصيغ المتشابكة . ففي القرن الثاني ومطلع القرن الثالث تبلور اتجـاه لرفض العقـل والفكـر الفلسفي ، ملبياً ، بذلك ، الاحتياجات الايديولوجية الدينية للمراحل المبكّرة لنشوء الاقطـاع . هـذا الاتجاه يصوغه Tertulian في قـوله : Credo quia absurdum est اي : اني أعتقـد ، لأنه عبث . ها هنا ، لا مكان للعقل والعـلم . أما في مرحـلة لاحقـة ،حيث تصبح العلاقات الاقطاعية مؤشراً شاملاً للحيـاة الاوربية ، وتأخـذ في أحضانها بعض الإرهاصات البورجوازية تعلـن عن نفسها ، فان ذلك الاتجـاه يتّرغم على السقوط ، مفسحاً المكان لاتجاه آخر ، يقدمه في القرن الثاني عشر Anselm von Canterbury . فهذا المفكر يؤكد Credo ut intelligan اي إني أعتقد ، لكي اعرف . (انظر حول ذلك : H. Lindner طريـق تطـور الفكر الفلسفي ،برلين ١٩٦٦ ، ص ١٣٣ ـ ١٥٧) .

والجدير بالاهتمام ، في هذا الوضع المركب والمعقد ، ان انحسار الإرهاصات الراسمالية التجارية المبكرة ـ العربية الوسيطية ـ كان قد تلازم مع عملية تحول الاقطاع الى مواقع الهيمنة الشاملة هناك . وبهذا المعنى ، كان الاقطاع « مستقبل » تلك الارهاصات . أي ان الخروج من الأزمة التي استحكمت ، على نحو حاد ، بتلك الارهاصات انطلاقاً من القرن الحادي عشر ، كان في حوزة الاقطاع .

بيد ان الأمر لا يمكن سحبه على الواقع العربي الحديث والمعاصر دون الانزلاق في مواقع اللاتاريخية واللاتراثية . إذ لم تتكون هنا ، بالأصل ، ثورة بورجوازية حازمة ثم اجهضت من بعد ذلك ، وإنما نشأت بدلاً من هذا ، حركة بورجوازية اقطاعية هجينة في سياق التواطؤ الذي تحدثنا عنه ونتيجة له . ومعنى ذلك ، أننا حين نتساءل عن « مستقبل » تلك الحركة ، فإن الاجابة عنه لا يمكن ان تكون : العلاقات الاقطاعية أو العلاقات الراسمالية . ذلك لأن نشوء مثل تلك العلاقات لم يعد ممكناً على اساس من التفرد بالهيمنة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لواحد من ذينك النمطين الاجتماعيين .

لقد تحول المستقبل « المنطقي » و « التاريخي » و « التراثي » التقدمي الممكن لتلك الحركة البورجوازية الاقطاعية ذات الآفاق المسدودة ، مرة واحدة وعلى نحو قطعي ، الى حرز علاقات اشتراكية علمية في نطاق مجتمع عربي موحد وطنياً وقومياً .

ان وضع المسألة على هذا المساق وفي هذا الحيز النظري التاريخي والتراثي ، يقتضي النظر الى « الحركة الدينية » الاصلاحية التجديدية ، باساسها التلفيقوي المنطلق من « وحدة الحقيقتين » ، على انها هي أيضاً حركة مسدودة الآفاق المستقبلية . ذلك لأنه مع الوصول الى اليقين العلمي والاجتماعي بان« الثورة الاجتماعية الاشتراكية » ، بما تقتضيه من ثورة ثقافية ، هي البديل الوحيد والممكن للواقع العربي « الراهن » (١) ، تكون قد وصلنا .

---

(١) سوف نبحث في هذا الأمر بتفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب .

ضمناً وضرورة ، الى ان تلك « الحركة » ومجموع الأشكال والاتجاهات اللاتاريخية واللاتراثية التي تتصدى ، بهذا الشكل أو ذاك ، للتراث والتاريخ العربي ، قد غدت ، من حيث الأساس ، أي من حيث **الآفاق** الثورية للواقع العربي المعاصر ، متجاوزة موضوعياً وذاتياً .

وفي هذا المستوى من فهم المسألة ، نقول ، ايضاً ، ان تلك الحركة **صارت** دون مستوى الطرح الضروري المطابق لتوجه وسياق ذلك الواقع . **وحتى** نصل الى ذلك الهدف ، تظل الحركة الدينية عينها قادرة على ممارسة دور كبير في التصدي للتراث العربي الاسلامي وقضاياه النظرية المنهجية على نحو يقلم ، بشكل ملحوظ ، من أظافر الرؤى التراثية السلفوية المفرقة في وثوقيتها وتبلدها التاريخي والتراثي .

ومن الواضح ان الكلام يدور **هنا** على مواقف دينية سلفوية وثوقية أو تجديدية تلفيقوية من التراث ، وليس على الدين نفسه ، كما هو ممثل في مرحلته الأولى بالقرآن والسنة .

٣

الحـــركة « التجـديدية » الراديكاليـة امــام صيغـة الحســم :
إمـا المــاضي وإمـا الحــاضر

آ ـ مع « العقلية الاوربية » ضد « العقلية الآسيوية »

كان الأمر قــد وصل على أيدي المجددين الدينيين الى أقصى ما تسمح به حركتهم . ولكن السؤال الكبير ظـل يقرع الأبواب ، دون اجـابة تشفي الغليل الظمىء . ذلك هــو : كيف نوازن بين « النحــن » و « الغير » ، بين التيــار « الغربي » الدافق والذي يحبس عنا انفاسنا مبهورين مشدوهين ، وبين ما قــد كبرنا عليه وعلى ذكرياته وهمومه وأحزانه وامجاده ؟

لقــد اجاب أولئك عن هــذا السؤال اجابة تشكل ، ضمن ما تشكله ، محاولة انقاذ ليس لذلك التوازن « الحضاري » فحسب ، وإنما كذلك للدين الاسلامي نفسه أمــام الغزو الايديولوجي الثقافي . ولكن ودون أن يدعو ذلــك للدهشة ، رُفضت تلـك المحـاولة وادينت من قبل آلــة الحكم الاقطـاعية البورجوازية الهجينة . فلقد اثبتت هذه الآلة ، بأجهزتها الايديولوجية القمعية ، انهــا لا تحتمل أن يُنفض عنها حتى بعض الغبار !

وإذن ، إذا كان الأمر كذلك ، فلتُرفض تلك الآلة بما تمثله على الصعيد الايديولوجي الديني في الماضي وفي الراهن . وهنا ، اندلعت شرارة « العصروية » العاصفة . وهــذا يشير الى أننــا إذ أدرجنا ، في موضع لاحق ، الفريقين تحت إطــار « العصروية » والحــركة التجديدية الليبرالية ، فإنه يبقى ضرورياً أن نتبين خطوط الاختلاف والتمايز بينهما . وهي ، دون شك ، لا تقــل أهميــة

وخطورة عن خطوط التقائهما أو تقاربهما ، تلك التي جرى الحديث عنها فيما سبق .

لقد أبنا ، سابقاً ، أن الفريق الثاني طرح نفسه ، من حيث الأساس ، بصفته ممثلاً جدياً وطموحاً لـ « العصروية » ، في اتجاهها التراثي **العدمي** . وقد انطلق ، في ذلك ، ليس من خارج الدين الاسلامي والتراث العربي فحسب ، بل كذلك من الكفاح ضدهما . والجدير بالذكر أن ممثلي هذه النزعة فهموا التراث الفكري العربي **من حيث هو** تراث الدين الاسلامي . ولذلك ، فانطلاقهم من خاج هذا الدين ، كان يعني ، كذلك ، انطلاقهم من خارج التراث العربي .

إن حركة « الاصلاح الديني » ، أو الحركة الدينية التجديدية ، التي أتينا عليها والتي وضع حجر أساسها جمال الدين الأفغاني في منتصف القرن التاسع عشر ، ومنحها أبعادها العميقة المتماسكة محمد عبده فيما بعد ، وافق عليها ممثلو « العصروية » ، ومنهم اسماعيل مظهر ، ولكن ليس للأخذ بها منطلقاً للتحرر الفكري العربي ، بل من موقع أنها ظاهرة متميزة في اطار الايديولوجية الدينية (١) . أما الموقف السليم ، في رأي أولئك الممثلين ، فيكمن في تجاوز الدين ــ التراث ــ **عموماً** ، بحيث تتاح امكانية تكوين الانسان العصري على أشلاء ذلك التراث ، ومن موقع جديد كلياً .

على هذا النحو ، طرح التراث (بمعنى الموروث عن الماضي) بتعارض مبدئي مع اللحظة الراهنة والمستقبلية . إذ أن هذه الأخيرة ، التي يُفترض بها أن تجسد دائماً التقدم الحضاري ، لا يمكنها ، حسب ذلك واذا أرادت

---

(١) يكتب اسماعيل مظهر عن جمال الدين الافغاني ما يلي ، مبرزاً تأثيره الخاص في الحركة الدينية : « السيد جمال الدين الافغاني هو ذلك الزعيم وهو لا يمتاز على غيره من زعماء المتدينين بشيء إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسي والدعوة السياسية القائمة حول فكرة استقلال الشعوب الاسلامية ، واعداد العدة لمقاومة النفوذ الاوربي في الشرق الاسلامي » . (اسماعيل مظهر ــ تاريخ الفكر العربي ، اصدار دار الكاتب العربي ، بيروت ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٠٨) .

الحفاظ على شخصيتها ، إلا أن ترفض العقلية الموروثة ، والمهيمنة بكثافة على الوضعية الراهنة ، أولاً ، وأن تتبنى الحضارة الأوربية ، ثانياً .

ولقد وسّعت فكرة التعارض تلك ، بحيث تحولت الى فكرة معارضة لـ « العقلية الآسيوية » بـ « العقلية الاوربية » .

على هذا الصعيد ، يبرز **اسماعيل مظهر** من المدافعين بحماسة عن هذه المعارضة . ففي مقدمة كتبها في مجلته « العصور » لكتاب ظهر في تركيا حول مصطفى كمال ، يحدد ملامح ذلك التعارض بما يلي : « لقد طبق (أي مصطفى كمال) المبادىء التي استخلصتها العقلية الأوربية من طريق جهادها الطويل إزاء اللاهوت على الحالة الواقعة في الشرق أحسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر آراءه وافكاره في قالب جلي واضح ، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية الآسيوية كما سماها ، وبين العقلية الاوربية ، وقضى بأن العقلية الأوربية ارتقائية في حين أن العقلية الآسيوية رجعية جامدة » (١) .

ذلك التعارض بين العقليتين المعنيتين ، نواجهه بصيغة مفصلة لدى اسماعيل مظهر ، حيث يتحدث عن « عقلية آرية » وأخرى « سامية » ، وعن علاقتهما بـ « الدين » و « التدين » عموماً . فبعد أن يقرر « أن العقل الآري نزّاع الى الاندماج في الوسط الطبيعي اندماجاً تاماً ، (وأن) العقل السامي (على) الضد من ذلك ، فهو وهاج براق وثاب الى الغيبيات متهافت على العلم بما لا يستطيع العقل الصرف أن يعلم منه شيئاً » (٢) ، يوضح ذلك بمثال دخول المسيحية اوربا : « لما استقر العقل الآري في أوربا وغزاها الدين المسيحي وهو دين سامي بحت ، لم تلبث العقلية الاوربية المتاصلة من الطبيعة الهندوجرمانية ان قلبت الدين السامي النازع الى الغيب وما بعد الطبيعة الى دين تتجلى فيه المحسوسات ، وتبرز مظهرة آثارها في كل شيء ، فلم يبق من دين المسيح

---

(١) ماخوذ من : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، تاليف محمد سيد كيلاني ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٩٣ .

(٢) اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩٨ .

يسى بن مريم في اوربا إلا الاسم ، ولم تسمح العقلية الاوربية لشيء من هـذا الدين بأن يبقى ويعيش في جوها إلا ما وافق طبيعتها » (١) .

والحقيقة ، إن هـذا القول وان كان ينبيء عن فهم جنيني للعلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، فإنه صب ، في التحليل الأخير وبغض النظر عن النوايا ، في مصب نزعة « المركزوية الأوربية » العرقية ، التي سنتعرف عليها لاحقاً . هـذا بالرغم من وجود بعض الفروق المنبثقة بطبيعة الحال عن الظروف التاريخية والاقتصادية الاجتماعية والايديولوجية السياسية ، الكامنة وراء كل منهما .

لقـد ارتكز أصحاب « العصروية » ، في اتجاهها التراثي العـدمي ، الى اساس اعتقدوا فيه القـوة والحقيقة ، وهو أن تحقيق « العصرية الأصيلة » أو « الأصالة العصرية » ، يستوجب تجاوز التاريخ (الماضي) على نحـو تام . ولا بـد ، هنا ، من الاقرار بأن التواطؤ التاريخي الذي انعقد بين الاقطاع في الوطن العـربي والامبريالية الراسمالية الغربية ، ترك بصماته وآثاره البيّنة عـلى تكوين الاطار العـام والآفاق الرئيسية لتلك النزعة . أما إمكانات نشوء رؤيـة تاريخية تراثية متقدمة ، فقد كانت ضحلة فجة ، بحيث ظهر التاريخ (الماضي) العـربي الاسلامي لأولئك العصرويين (العدميين) كما لو كان بنياناً واحـداً متجانساً ومتماسكاً ، يؤخذ دفعة واحدة أو يرفض دفعة واحدة (وقد أخذوا بهـذا الموقف الأخـير) .

ولا بد ، هنـا ، من القول بأن موقف أصحاب « العصروية » مـن التاريخ والتراث العربي لم يصـل الى ما وصلت إليه « المركزوية الاوربية » فحسب ، وكما اشرنا الى ذلك فـوق . لقد انطلـق ذلك الموقف من احد المواقع الرئيسية لـ « السلفوية » الدينية ، الوثوقية ، لذلك الذي أطلقنا عليه حـدّ « الاعتقاد بالتجانس والانسجام » . فالتاريخ والتراث العربيان (الساميّان) يمثلان ،

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقـة .

حسب هذا الاعتقاد بمنطوقه العلمي ، واقعاً ذا بعد واحد ، وذا نسق واحد ، وذا افق واحد . فهما تجسيد لرؤى وتصورات غيبية بدائية ، مناهضة للتفكير العقلي التجريبي والتحليلي . ذلك ان ليلاً حالك السواد ، لا يتيح لنا ان نرى فيه القطط إلا على انها قطة واحدة : فالخاص ينحل في العام ، والعام يصبح مهيمناً .

إن أصحاب « العصروية » العدمية ، إذ حسبوا أن التاريخ والتراث العربيين ليسا أكثر من « أوراق صفراء » قد أكل الدهر عليها وشرب ، فإنهم اصبحوا امام نتيجة لا محيد عن الأخذ بها . تلك هي ان مفتاح الولوج الى العالم المعاصر الحضاري (الغربي) يكمن في التوجه صوب **هدفين** . الأول منهما هو ان يودع ذينك التاريخ والتراث قبرهما النهائي وأن ينسيا مع ما يجسد انهما من « أوراق صفراء » عن ظهر قلب . اما الثاني فيكمن في ضرورة تبني الحضارة العصرية (الغربية) بأسسها العقلية التجريبية .

ومن البيّن ان رؤية من هذا الطراز تنطلق ، بجلاء ودونما غمغمة ، من ان « الجديد » هو كذلك ، اي جديد ، على نحو كلي مطلق . فهو جديد من موقع كونه حصيلة ذاته ، وبصفته يمثل نسيج ذاته . وعلى ذلك ، فهو بعيد عن ان ينظر اليه ضمن أية جسور يمكن أن تجمع بينه وبين « الماضي » ، هذا الذي يعتبر هنا « قديماً » على عواهنه وينبغي تجاوزه نهائياً .

وبطبيعة الحال ، لا يخفى أن من نتائج التصدي للتاريخ والتراث العربيين وقضاياهما النظرية المنهجية من هذا المنظور ، كانت تلك المحاولة التي أثارت ، في حينه ، جملة من الحوارات والصدامات الفكرية ، محاولة استبدال الحروف الأبجدية العربية بأخرى لاتينية . اما منطلق ذلك ، فهو الاعتقاد بأن هذه الأخيرة تستطيع ، خلافاً لتلك الأولى ، أن تستوعب الثقافة المعاصرة استيعاباً عميقاً . فهي « عقلية إرتقائية ، تجريبية تحليلية » .

لقد دعا للقيام بهذه المحاولة ، التي رفضها في مراحل لاحقة من حياته طه حسين وآخرون بحزم ، رهط من ممثلي « العصروية » ، منهم سلامه

موسى ، في شطر من حياته ، وعبد العزيز فهمي (١) ، وسعيد عقل (٢) . كما وجد مِنْ المثقفين والكتاب مَنْ دعا الى ذلك الموقف ، دون أن يقودهم ذلك الى نتائج مماثلة لتلك التي وصل إليها أولئك على الصعيد الفلسفي والاجتماعي والتاريخي (٣) .

كتب **سلامه موسى** (١٨٨٧ – ١٩٥٨) ، مثيراً المسألة على نحو حازم :

« والواقع أن اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة الى المستقبل لو اننا عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر الى مقام تركيا التي **اغلق عليها هذا الخط ابواب ماضيها وفتح لها ابواب مستقبلها**... (خط التشديد مني: ط . تيزيني)....

حين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته هاتان الكلمتان المشئومتان (شرق وغرب) فلا نتعير من أن نعيش المعيشة العصرية » (٤) .

لقد عبر سلامه موسى ، من خلال هذا الموقف « اللغوي » ، بوضوح عن التعارض الضروري والمشروع ، في رأيه ، **بين** المستقبل والماضي المصريين . إذ أن الانطلاق من هذا التعارض يؤدي الى حل الإشكالية الحضارية القائمة في مصر (والعالم العربي) ، بما تحتويه من مركبات نقص وخجل تاريخي ، حلاً « عقلياً مستقبلياً » (٥) . وقد برز ذلك الموقف اللغوي عبر دعوته الى « تأريب »

---

(١) في كتابه : هذه حياتي ، صدر بعد موته ، القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) في ديوان شعره : يارا .

(٣) هنالك ، مثلاً ، عبد الفتاح ابراهيم (العراق) ، الذي أصدر كتاباً بعنوان « مقدمة في الاجتماع – بغداد ، تاريخ النشر غير واضح » ، يكتب ما يلي : نستطيع ان نقدر الخدمة العظيمة التي قدمتها الحركة الكمالية الى اللغة التركية باقتباسها حروف (الفباء) اللاتينية ، باعتبار أنها تمتاز عن (الفباء) العربية في أنها بلغت في الاستغناء عن الحركات آخر مراحل التطور المحقق . (ص ٢٢٢) .

(٤) سلامة موسى : البلاغة المصرية واللغة العربية ، مصر ١٩٤٥ ، ص ١٣٧ – ١٣٨ .

(٥) في المرحلة الراهنة يطالعنا بعض المثقفين بصيغ جديدة من ذلك الموقف « اللغوي » الحضاري . وربما كانت احدى تلك الصيغ الاكثر « طرافة » واستفزازاً ، تلك التي تتلخص في آن



مصر والشرق « في الصناعة والثقافة ، واللباس والمقاييس المصطلح عليها في اوربا من كل نوع » (١) . كما كان لدى سلامه موسى طريق « آخر لتأريب العرب ... هـو طريق ادماج الأجـانب المقيمين في مصـر بالمصريين عـن طـريق الزواج والمصاهرة » (٢) .

وهو ، سلامه موسى ، حيث يدعو الى موقف التأريب ذاك ، يتميز عـن اولئـك الذين دعـوا الى مثل هـذا الموقف في اطـار من العلاقـات الغـربية (الرأسمالية) ، ودون ابداء تحفظ نقـدي تجاه ذلك . لقـد كتب في مراحـل متأخرة من حياته : « .. ولست أنا من عشاق هذه الحضارة الغربية بدليل أنني اشتراكي . فهي حضارة المباراة ، والاشتراكية حضارة التعاون . ولكـن لأن هـذه الحضارة الغربية عدوانية استعمارية يجب علينا أن نقاومها باسلحتها . واعظم هذه الأسلحة هو العلم والصناعة مع اتجاهنا نحو الاشتراكية (٣) .

ولكنه في المراحل الأولى من حياته الفكرية انطلق ، بشكل أو بآخر وتحت

أصول اللغـة العربية البعيدة ترتـد الى اللغات اللاتينية والاغريقية « حسـب المقاييـس الأصوليـة Etymologique والمنميـة Semantique » . أمـا النتـائج الحضارية ، التي يمكـن استخلاصها من ذلك الموقف والتي تهمنا نحـن العرب ، فإنهـا تختزل بالدعوة « الى محو مركبات النقص ومركبات الغرور والايمان بأن كـل اللغات انبثقت عن رحم واحـد ثم تطورت كل واحـدة في اتجـاه » . (هـذه الآراء للمثقف التونسي صـالح العتري منقـولة عن مقـالة نشرت في مجـلة الصدى التونسية ـ عـدد آب ١٩٧٤ ، ص ٢٩ ـ حـول الكتـاب الذي أصدره المذكور بهـذا الخصوص باللغـة الفرنسية عـام ١٩٧٤ بعنوان « العلاقات الأصولية والمنمية للغات الكلاسيكية واللغـة العربية ») . ولا شك أن هـذه الصيغة لا تختلف عـن سواها من صيغ « المصروية » في جوهرها العـدمي ، إلا في انهـا تطرح نفسها باسم « التراث » نفسه . ولكـن اي تراث ، إنـه التراث الاغريقي اللاتيني . وقـد واجهنا هـذا الموقف عنـد شارل مالك بصيغة مفعمة بالامتهان للفكـر العـربي الوسيـط (راجع الفصل الخاص بالسلفوية ـ الفقرة الرابعة) .

(١) انظـر : محمود الشرقاوي ـ سـلامة موسى ، المفكـر والانسـان ، القاهـرة يوليو ١٩٦٨ ، ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٦ .

تأثير افكار متعددة ، من أن التاريخ والتراث العربي يتعارضان ، في خطهما العام الرئيسي ، مع مقتضيات التقدم الحضاري المعاصر . ولم يكن موقفه من الاحرف العربية ، المشار إليه ، إلا وجهاً من أوجه ذلك الأمر الرئيسي . والجدير بالذكر أن سلامه موسى يلجأ ، في سبيل ايضاح آرائه حول الماضي (التاريخ) والتراث العربيين ، الى تعميمات يطلقها دون تخصيص . فهو يقول ، مثلاً : « كان المجتمع العربي القديم يستند الى العقائد والتقاليد وكان مجتمعاً حربياً يحتاج الى لغة العواطف والانفعالات .. » (١) . وحيث كان الأمر كذلك ، فإن « العرب لا يختلفون عن القدماء لأنهم اعتمدوا عليهم ، اي على القدماء » (٢) .

وإذ يؤكد سلامه موسى : « لا أستطيع القول أن الكتب العربية ترتفع الى مقام يتيح لها تخريج الرجل الناضج الذي يتساءل ويستطلع » (٣) ، فإنه يصبح من السهل منطقياً صورياً ان يصل الى الراي القطعي التالي ، وهو انه يوجد « فرق عظيم بين الأدب الأوربي والأدب العربي ، أو على الأقل الأدب العربي القديم .... (وذلك من موقع أن الأول) مبتكر ونافع وجريء » (٤) .

وهذا كله يجعله يسحب خطاً حاجزاً بين « المستقبليين » (أي المستقبلويين) و « السلفيين التليدين » (٥) (أي السلفويين). فالأولون ، ويتميز بأنه ينتمي إليهم ، يكتبون « بلغة الشعب وتنتقل اهتماماتهم الذهنية من التأليف عن قدماء العرب الى التأليف عن مشكلاتنا العصرية في الأخلاق والتعليم

---

(١) سلامه موسى : البلاغة العصرية .. ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٤٦ .

(٢) سلامه موسى : ما هي النهضة ـ سلامه موسى للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ صدور ، ص ٨ .

(٣) سلامه موسى : هؤلاء علموني ـ مكتبة الخانجي بالقاهرة والمثنى ببغداد ، بدون تاريخ صدور ص ١٤ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨٣ .

(٥) انظر : سلامه موسى ـ البلاغة العصرية .. ، نفس المعطيات سابقاً ص ١٢ ، ٧٩ .

والاقتصاد ومكافحة الفـاقة » (١) . أما الآخرون فيعتزون « بفضيلة اللغـة الفصحى ويؤلف (ون) عن خـالد بن الوليد أو حسان بن ثابت » (٢) .

والآن ، ونحن نستعيد راي سلامه موسى حـول الخط اللاتيني الـذي اتينا عليـه سابقاً ، فإنه تمثل أمامنا حصيلة ذات دلالـة مبدئية بالنسبة الى موقفه في مراحل أولى من نشاطه الفـكري من التراث والتاريخ العربيين : إن الأخـذ بذلك الخط في مصر (والعـالم العربي) يغلـق عليها « أبواب ماضيها (ويفتح) لهـا ابواب مستقبلها » . ولا بـد من الاشارة الى امـر ذي أهمية ، وهو ان دعوة سلامه موسى الى ذلك الخط ، لا تمثل ــ في السياق القـائم ــ سـوى وجـه اجرائي تنفيذي من مشروعه الأكبر ، مشروع تحقيـق المستقبل العصري على انقاض الماضي والحاضر المستنفدين .

ومسألة اخرى يجب التنويه بهـا هنا . تلك هي أن موقف سلامه موسى ذاك لا يتصل ، من قريب أو بعيـد ، بوهم عـرقي نخبوي يقـود الى تفضيل الاوربيين على العرب . مثل هـذا الموقف نواجهه ، مثلاً إشارة أو ايحـاء ، لدى اسماعيل مظهر ، أو ربما كذلك لدى طـه حسين في بعض الايحاءات التي يقدمها في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » . إن الاتجاه الاشتراكي ، الفابي اولاً والماركسي لاحقاً ، الذي تمثله سلامه موسى وكافح في سبيل تحقيقه ، مارس ، ولا ريب ، دوراً مرموقـاً في تحصينه تجـاه ذلـك الوهـم العـرقي النخبـوي .

وإذا أشرنا بين معترضتين ، الى أن موقف سلامه موسى من الخط العربي والماضي (والحاضر) العربي ، لم يستطع ان يكوّن أكثر من جزء من حيـاته الفكرية وفي مرحـلة واحدة من هـذه الأخيرة (٣) ، فإنه يظل صحيحاً أن ننظـر إليه ، اي الموقف ، من حيث هـو أحـد اشكال التأثير ، الذي مارسه تيـار

(١) سلامه موسى : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ١١ .

(٣) هـذا التضييق لموقف سـلامه موسى في حيـاته الفكرية ينطوي على الاشارة الى الوجه



التحديث والتعصير، في صيغة عدمية، على جمع من المثقفين العرب آنذاك . وقد حدث ذلك ضمن ظروف سياسية واقتصادية وقومية وثقافية خاصة (منهـا ، على وجـه التخصيص ، الضغوط القمعية التي مارسها السلفويون الدينيون ، بحقد وشراسة ، على طلائع المثقفين الليبراليين ـ البورجوازيين ـ) .

ولقد كان لتعقد الموقف وتأزمه وغموضه في آن واحد وفي نطـاق العلاقة الناشئة بين العالم العربي المنسلخ عن الامبراطورية الاقطاعية النافقة من طرف ، وبين اوربا الامبريالية الصاعدة من طرف آخـر ، منعكسات أخرى ومحاولات للتماسك الذاتي ، الذي ظـل ـ على كل حال ـ أسير الوهم . في طليعة هـذه المحاولات تأتي ، الى جانب تلك التي انجزها اسماعيل مظهر وسلامه موسى ومن سـلك مسلكهما ، محـاولة **طـه حسين** ، التي تخلى عنهـا لاحقاً تحت وطـأة الاحداث في الداخل (مصر ومناطق عربية أخرى) ، وفي الخارج (أوربا) .

لم يصل طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) في محاولته تلك ، التي صاغها على نحو خاص في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » عـام ١٩٣٦ ، الى مجرد رفض للماضي العـربي الاسلامي ، بصفته (أي الرفض) مفتـاح الوصول الى كنوز الحضارة الاوربية . فلقد عمل على انجـاز ذلك من موقـع التأكيد على هـذه الحضارة والانطلاق منها ليس في صيغتها الحديثة والمعاصرة فحسب ، وإنمـا ، كذلك ، في جذورها التاريخية القديمة . والطريف في ذلـك ، والخطر في نفس

الثـاني مـن المسألة ، وهـو أن موقفـاً آخر للمفكر برز لاحقـاً تجـاه قضيـة التـاريخ والتراث العربيين . وقـد حصل ذلك نتيجة عاملين ، واحـد يتصل بالتحـولات الاجتماعية والثقافية التي حدثت في مصر واقطار عربية أخـرى ، وفي مجموعة من بلدان العـالم ، وبشكل خـاص تركيا . فقـد اظهرت هـذه التحولات ، دون حسم ، عقم وضحالة الدعوة الى « اللاتينية » والى إنكـار التراث والتاريخ القـومي . أما العامل الثـاني فقـد تجسد في شخصية سـلامه موسى نفسه الديناميكية ، المتوثبة والطموحة الى التجدد والتعمق والمتيقظة حيال الحقيقة .

وقـد أصاب محمود الشرقاوي في تحديده لبواعث التغيرات ، التي طرأت على مواقف سلامه موسى ، وذلـك حيث يقـول : « وهـذا دليـل من ادلـة كثيرة ، على أنـه كان يطـور نفسـه وآراءه . وأنه لم يكن عبداً لراي ولا لفكرة ولا لدعوة ».(نفس المصدر والمعطيات السابقة، ص ٩٦).

وسوف نجـد لاحقاً ، مثلاً ، أن من مواقفه التي بلورها ، عبر تطوره الثقافي ، موقفاً هـاماً يتعلق بقضية « الاصالة » و « العصروية » ، يجعلنا نرى فيه ، في سلامه موسى ، **احد المحرضين الكبـار** على إثارة وبلورة « الجدلية التاريخية التراثية » .

الوقت ، أن طـه حسين قطع الطريق ، مباشرة ، على من يعترض طريقه معنفاً أو ناقـداً ، وذلك حيث ادانه بأنه غارق بعقد النقص والشعور بالدونية . أمـا خطوات تدعيم هـذا الموقف ، فقد اختزلها طه حسين باثنتين ، فصم تاريخ مصر عن تاريخ العرب أولاً ، والحاق تاريخ مصر بتاريخ أوربا ثانياً .

وهـو في كل ذلك ، يدافع عن موقفـه بحماسة الطامح الى نزع الأسمال البالية العالقة به ، على امتداد قرون طوال : « جاء الاسلام وانتشر في اقطـار الأرض وتلقته مصر لقـاء حسناً . . واتخذت لغته العربية لها لغة ، فهل أخرجها ذلك من عقليتها الأولى ، وهـل جعلها ذلك شرقية بالمعنى الذي يفهم من هـذه الكلمة الآن ؟ » (١) . أما الاجـابة عن ذلك ، فيقدمها طـه حسين نفسه ، « ولا ينبغي أن يفهم المصري ان الكلمة التي قالها اسماعيل ، وجعل بهـا مصر جزءاً من اوربا ، قـد كانت فناً من فنون التمدح أو لوناً من الوان المفاخرة . وإنما كانت مصر جزءاً من اوربا . . » (٢) .

« وإذن فمهما نبحث ومهما نستقصي فلن نجـد ما يحملنا على أن نقبـل أن بين العقل الأوربي والمصري فرقاً جوهرياً » (٣) . ومن هنا ، فإن « كل هذا يدل على أننا في هـذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوربا اتصالاً يزداد قـوة من يوم الى يوم حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً » (٤) .

هكذا تتضح المسألة في منحاها الحسيني : لا يكمن الامر في تبني حضـارة غربية ، وإنما في التأكيد على علاقة جوهرية قائمة ، بالاصل ، تأكيداً يحملنا على «بعثها » في صيغة معاصرة . تلك هي علاقة مصر بأوربا ، وبذلك تنحل العقـد ، ويصبح الطـريق واضحاً . فالتخلي عن الماضي العـربي الاسلامي ، والشرقي عمومـاً ، لا يعني التخلي عن الماضي الـذاتي بتاتاً . ذلـك لأن الأول عارضٌ ، اتفاقي ، بينما الثاني جوهري ، ثابت الجذوع والأصول .

---

(١) ص ٢١ من الكتاب المشار إليه ، نفس المعطيات المتقدمة .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦ .

(٣) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٥ .

تلك الفكــرة **المحــورية** تكتسب مزيداً من الوضوح ، حين توضع في سياقها من تصور طــه حسين ، **آنذاك** ، للعلاقة بين العــلم والدين . فهو يطرح هــذه الأخيرة في كتاب آخر له ، أصدره قبل سنة من صدور « مستقبل الثقــافة في مصر » . ذلك هو « من بعيد » . في هــذا البحث الخطير ، الذي تأثر فيه بوضوح بالفيلسوف الفرنسي فولتير تأثراً شاملاً (١) ، يشير ، على نحــو لا لبس فيه ، الى ان « الخصومة في حقيقة الأمر ليست بين العــلم والدين ، ولا بــين الوثنية واليهودية والنصرانية والاسلام ، ولا هي بين دين ودين ، وإنما هي أعم من ذلك وايسر ، هي بين القــديم والجديد ، هي بين السكون والحركة ، هي بين الجمود والتطــور » (٢) .

وفي سبيل أن يضــع الدين في ركن قصي من الحياة المعاصرة ، يؤكــد بأن « الخلاف بين العــلم والدين لا يستمد قدرته وعنفه من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب ، وإنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر ، هو أن الدين خط الكثرة ، والعــلم خط القــلة » (٣) .

وتأسيساً على ذلك ، يصل الى نتيجة سياسية خطيرة ، التقت مع بحث علي عبد الرازق في «أصول الحكم في الاسلام» . تلك هي ضرورة تكوين دولة **وطنية (علمــانية)**، بدلاً من الدولة الدينية التقليدية : « ذلك لأن فكــرة الوطنية وما يتصل بهــا من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكــوين الدول وتدبير سياستها مقــام فكرة الدين أو مقــام هــذه النظريات الفلسفية

---

(١) انظــر حــول ذلــك : الاب كمال قلته : طــه حسين واثر الثقــافة الفرنسية في أدبــه

(٢) طــه حسين : من بعيد ، مصر ١٩٣٥ ، ص ١٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات الســابقة ، ص ٢٠٧ .

الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل » (١) .

إن طـه حسين ، في موقفه المركب هذا ، يتجاوز أولئك الذين دعوا الى الأخـذ بالأحرف اللاتينية بديلاً للأحرف العربية ، وذلك في صيغتهم الحـديثة والمعاصرة ، مؤثراً إبعـاد الإشكالية ، **من حيث هي كذلك** ، من بساط البحث : فنحن لسنا امـام خيار بين ماض (عـربي اسلامي) متخلف ، وحاضر اوربي متقدم ، وإنما امـام مسألة إعـادة مصر الى موقعها الأصلي القديم .

ولا شك ان هذا الموقف الحسيني قد اثار اعنف الهجمات ضـد صاحبه من قبل معظم الأطراف ، مما أسهم ـ بالعلاقة مـع عوامل داخليـة وخارجية اخرى ـ في التعجيل بتخليه عنه (٢) . ولكنه ظل يمثل صورة معقدة اشد التعقيد ومعبرة اشد التعبير عن مدى الاضطراب والقلق الذي احاط بمثقفي المجتمـع البورجوازي الهجين في مرحلة اخفـاق الثورة البورجوازية العربية ، ودخـول الغازي الاوربي المُبهر الوطنَ العـربي .

بعـد ذلك كله وفي ضوئه ، يبقى ان نقول أن طه حسين لم يتخل عن موقفه ذاك في « التأريب » ، ليحط في موقـع يؤدي الى ما ادى إليه هـذا الموقف مـن تجاوز واقع الحـال العيني والعلمي . لقـد تخلى عن الموقف المعْني ، ليقترب

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣٠ .

(٢) من مظاهر هـذا التخلي ما كتبه طـه حسين بعـد سنة مـن تاريخ اصـدار « مستقبل الثقـافة في مصر » اي في عـام ١٩٣٧ . ففي حديث أجرته معـه مجـلة المقتطف (مصر في ١ ينـاير ١٩٣٧ ، ص ٢٤) ، يكتب ما يلي : « الذي ارجوه والذي اعمل لتحقيقه هو ان تؤدي كلية الآداب الى اغراض ثلاثـة : الاول ـ احيـاء قديمنا المصري والعـربي . الثاني ـ تحقيق الصلة الواضحة القـوية ، بيننـا وبين الحضارة الغـربية . الثالث ـ اظهـار اوربا على ما يجب أن تعـرفه مـن استعدادنا الصحيح للحيـاة الخصبة وللمساهمة في ترقية الحضارة الانسانية » .

ومن هـذا الموقـع انطلق رهـط من الكتاب المثقفين ، عاملـين على ارساء قواعـد الثقافـة « الحـديثة » . من هؤلاء محمد مندور . فقد كتب موضحاً : « ليس من شك في أن ثقافتنا الحديثة تقـوم على اساسين : بعث التراث العـربي القديم والأخذ عن اوربا » . (كتابات لم تنشر ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢) .

حثيثاً من تخـوم الفكر المادي الجدلي التاريخي عمومـاً ، والجدلية التاريخية التراثية خصوصاً ، تلك التي نسعى ــ بتوافق غير مباشر مع جمع من الباحثين والمفكرين العرب ــ الى طرح اسسها وآفاقها في هـذه « المقدمة » لمشروع الرؤية الجـديد . ومن هنا سيكون لنا عـودة إليه ، عودة طموحة تزعم النظر الى طـه حسين على انه ممثل لليسار العربي ، في أوجه محددة من فكره ، بما فيها الوجه المتصل بقضية التراث العربي الأدبي (والفكري) .

ب ـ ثلاث نوافـذ على عـالم « الإنبهـار »

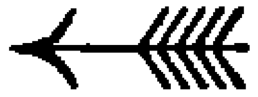
اكتشف العرب ، ومثقفوهم في الطليعـة ، الحضارة الاوربية الحـديثة (البورجوازية) عبر فترة طويلة ، انطلقت من أواخر القرن الثامن عشر . وكان ذلك عن طريق **ثلاث نوافذ** ، هي الغزو الفرنسي النابليوني ، والتدخل الرأسمالي الامبريالي الحديث ، والدولة الكمالية في تركيا . وقـد أحدث ذلك رد فعـل مذهل في اوساط أولئك المثقفين . إن قلقاً واضطراباً وانبهاراً جعلوهم يراجعون، بشكل او بآخر وبكثير أو بقليل من الحزم والعمق ، واقعهم الراهن ، ومن خلاله تراثهم الذي يستلقي وراءه ويعايشه ، في آن واحـد .

أين يكمن « الحل » ، وكيف يتحدد الموقف « الصحيح » ؟ بل قبل ذلك ، « كيف » نواجه تلك الشرارات الثلاث ، التي بهرت أبصارنا وقطعت انفاسنا ، ووضعتنا على مفترق طـرق ليس لنا عهـد بمثله من قبل ؟ هكذا طرح معظـم أولئك المثقفين المسألة ، وأجابوا عنها مختلفين متمايزين اختلافاً وتمايزاً ظـلا منطلقين ، على كل حـال ، من ناظم مشترك ، هو الاخفاق في تحقيق « الذات » ، اي تحقيـق الثورة البورجوازية الديمقراطية (١) . ولا بـد هنـا من التحذير

---

(١) كان لدخول الفرنسيين الى مصر ، في آخـر القـرن الثامن عشر ، دور اشعال الشرارة في عقـول وقلوب المثقفين العرب عمومـاً ، والمصريين منهم على نحـو خاص . فقد اخـذت المواقف تظهـر وتتبلور في اطـار اتجاهين كبيرين ، اتجاه المحافظين الرافضين لكل مظاهر الحياة الجديدة ، باسم الدين والماضي (التقليدي) ، واتجـاه المجددين الذين لم يجـدوا حرجـاً في استقبال تلـك الحياة وفي تمثلها على الاصعدة المختلفة .

وكان في طليعـة هذا الاتجاه الثاني أولئك الرواد الاوائل الثلاثة الجبرتي والعطار والخشاب ، الذين رفضوا الاتجاه المحافظ ، ذلك « الذي لا يريد الخروج من مـدار العلوم النقلية .. ولـم ير الجبرتي رغـم محافظته في بعض الوجـوه أن العـلوم الزمنية من نظرية وتجريبية ووصفية لازمـة



الضروري من اتخاذ موقف سطحي تبسيطي من تلك الاجابات المختلفة المتمايزة ، والمتصارعة أحياناً كثيرة . فهذا الموقف ينطلق من الاعتقاد بأن استيعاب قانونية نشوء ونمو الحركة الثقافية يتحدر من هذه الحركة نفسها ، أولاً وأخيراً .

ونحن وإنْ كنا سنثير هذه المسألة لاحقاً ، في إطار العلاقة بين الفكر والواقع ، فإننا ، هنا ، نود الاشارة الى أن فهم قانونية الحركة الثقافية ، في علائقها مع الحياة الاجتماعية الطبقية والسياسية والقومية في الوطن العربي والعالم الخارجي ، أمر يفرض نفسه . مع الاقرار ، بطبيعة الحال ، بأن هذه الحركة لها شخصيتها المميزة والمستقلة نسبياً عن تلك الحياة .

لم يسمح التواطؤ التاريخي ، الذي تحدثنا عنه سابقاً ، بنشوء وتبلور طبقة بورجوازية متماسكة منتجة ، وقادروة على التصدي لمهماتها المركزية . لقد نشأ ما ندعوه بـ « تجمع » بورجوازي في كنف الغازي الامبريالي الرأسمالي في العالم العربي ، هجيناً ، وقاصراً مستنفداً ، واصلاحياً ينظر الى اوربا (الرأسمالية الامبريالية) على أنها القدرة القادرة الخلاقة ، التي تمثل « الأنموذج » الحضاري الأمثل (١) . ولكن الرأسمالية الامبريالية ، من حيث

لبناء الامم فحسب ، بل تجاوز ذلك الى الوقوف في احترام أمام بعض الفنون المرفوضة في بيئته المحافظة والتي ظلت مرفوضة في مصر والشرق القريب بعامة منذ أن ظهرت ديانات التوحيد خشية الفتنة الوثنية ، مثل فن التصوير وفن النحت . » (لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، الجزء الثاني ، دار الهلال ١٩٦٩ ، ص ٣٠ — ٣١) . ويشير لويس عوض الى ان قبول العلوم التجريبية والتقنية كان أمراً يسيراً حتى على الرجعيين والسلفويين ، دون أن يقترن ذلك بأخذهم للقيم الأوربية المطابقة . هذه المفارقة الواقعية التي تمثل أحد « مظاهر التمزق الحضاري » (ص ٣١ ، نفس المرجع السابق) ، تجاوزها الجبرتي ، حين قبل على ، حد قول لويس عوض ، « تجدد الكيان الاجتماعي بالمادة وبالفكر جميعاً » . (نفس الصفحة والمرجع السابق) ، مرسياً بذلك حجر الأساس للمفكر الكبير الطهطاوي .

(١) من الطريف والجدير بالاهتمام العميق أن الاتجاه الفكري الليبرالي ، بما تضمنه من دعوة الى علمانية الدولة ، تعاظم في الوطن العربي مع اندلاع الحرب العربية ضد الصهيونية في فلسطين ، حيث ارتفعت وتائر المأساة والشعور بالفاجعة ، وحيث تصاعدت ، في نفس الوقت ،



هي كذلك ، لا تسمح للآخرين ان يجعلوا منها انموذجاً **فعلياً** لهم ، اي ان يكونو ا مثلها ، ذوي قوة اقتصادية صناعية واجتماعية وثقافية . إنها تقدم كل الامكانات لذلك « التجمع » كي يصنع **الوهم** الذاتي الخاص به ، والذي يمنحه شيئاً من الاطمئنان الى امكاناته .

هذا الوهم هو ، في حقيقة الأمر وفي احد اوجهه ، « العصروية » العدمية. وبناء عليه ، فإن ذلك الوهم نُسج من الإخفاق في تحقيق « الانموذج الحضاري » الرأسمالي ، الذي حمله الغازي معه الى الوطن العربي ، وفي تمثل التراث العربي ، في جوانبه الايجابية .

في سياق ذلك ، يجب التنويه ، مرة اخرى ، بأن طرح الأمور على هذا النحو ، لا يتضمن القول بأن الامبريالية الغازية هي التي ملكت القدرة المطلقة على التدخل في صياغة « السؤال » والاجابة عنه ، ضمن أوساط المثقفين العرب. إن الذي حدد طبيعة السؤال والاجابة عنه هو ، من حيث الأساس ، التواطؤ الاقطاعي الداخلي والامبريالي الخارجي ، بكل جوانبه وآفاقه المتعددة (اقتصادية واجتماعية وقومية وثقافية ايديولوجية) . إذ أن الامبريالية وجدت أمامها في المجتمع العربي بنية هشة رثة ، فعملت على توجيهها وتطويعها لاحتياجاتها ومسوغات وجودها الرأسمالي الامبريالي .

هذا يعني ، إذن ، أن ذلك « الوهم » الذي تمثل ، ضمن ما تمثل به ، بـ « العصروية » في خصيصتها العدمية التراثية ، هو حصيلة **معقدة وغير مباشرة** للتواطؤ المشار اليه . وإذا كان الأمر كذلك ، اي إذا كانت هذه النزعة تجسّد

الأصوات المطالبة باقتباس الحضارة الاوربية . فقسطنطين زريق ، في « معنى النكبة » الصادر عام ١٩٤٨ ، يجد نفسه مرغماً على الاقرار بالواقع الدامي : « سبع دول عربية تعلن الحرب على الصهيونية فتقف عاجزة ثم تنكص على أعقابها ... » . وهو يعلن بأن تلك الحرب لم يكن لها أن « تؤدي الى نصر العرب ما داموا في وضعهم الحاضر » . أما السبيل الى تغيير هذا الوضع فهو ، حسب ذلك ، الانقلاب التام . وهذا يعني مجاراة العالم الذي نعيش فيه ، واستخدام الآلات في استثمار مواد البلاد ، وفصل الدين عن الدولة ، والاقبال على العلوم الوضعية ، واقتباس الحضارة الحديثة . (انظر في ذلك : مجلة الكتاب ، مارس ١٩٤٩ ، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢) .

مثل ذلك الوهم ، فهذا لا يتضمن القول بوجود علاقة **داخلية** بينها وبين التدخل الامبريالي في الوطن العربي . لقد فنّدنا ، فيما سبق ، هذا الرأي المتسرع و « الحاقد » . إذ أن الامبريالية الرأسمالية ليست هي التي صنعت لتلك الطبقة الهجينة وهمها ذاك . إنها هي نفسها التي غزلته ، مرغمة ، من تصوراتها اليائسة البائسة ، في آن ، وذلك عبر الأقنية الضحلة التي ربطت بينها وبين مثقفيها « المتواضعين » بثقافتهم وفاعليتهم الاجتماعية .

هاهنا تبرز مسألة **القصور التاريخي (والتراثي)** في الوعي الذاتي لتلك الطبقة، ذلك القصور الذي يمثل حصيلة جملة من التفاعلات الداخلية والخارجية التي ألمّت بها . هذا يعني ــ ونريد أن نشدد على ذلك ــ أن تكوين الوعي الذاتي للطبقة (التجمع) البورجوازية العربية هو قضية ارتبطت بإشكالاتها الداخلية ، تلك التي كان من بواعث ومحرضات نشوئها وبلورته الغزو الامبريالي الايديولوجي ذو الاشكال المتعددة الخفية والمعلنة .

والعلاقة بين تلك الطبقة وذلك الغزو هي ذات طبيعة **داخلية ، فقط إذا** فُهمت باعتبارها علاقة بين طرفين وحّد بينهما التواطؤ المشار إليه فوق ، والذي يحتل فيه الاقطاع العربي مكاناً أساسياً ، دون أن يكون حاسماً .

بوضوح أكثر ، ليس بالامكان القول بأن الطبقة البورجوازية العربية اكتسبت وعيها الطبقي الذاتي **من** طبقة الراسمالية الامبريالية (هذا الراي السائد الى حد كبير لدى مجموعة من مثقفي اليسار الاشتراكي العربي وغيرهم). فهي نفسها التي صاغت ذلك الوعي ، بالحدود الممكنة التي أتاحها وضعها الاجتماعي الاقتصادي والسياسي . كما تبلورت واكتسبت شخصيتها **عبْر** المثل الأعلى والتوجهات والامكانات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقومية للاقطاع الداخلي . فقد عقد هذا الأخير ، راضياً أو مرغماً ، ذلك التواطؤ ، المندحر تاريخياً ، مع قوى الامبريالية الصاعدة بمطامعها الايديولوجية المحددة بـ « غسل دماغ » الشعوب التي تغزوها ، وذلك على نحو يجعلها مطية لنهمها الاقتصادي .

على هــذا الأساس من فهم الأمور ، لم تعد العلاقة بين « الداخل » العربي و « الخارج » الامبريالي غريبة ، سطحية بسيطة ، متكافئة أو عادية ، تدخــل في نطــاق التأثير والتأثر الحضاريين . فلقد انقلب ذلك « الخــارج » ، **بقــدر ما** وبشكل متوسِّط معقد ، الى « الداخل » ، من حيث تأثيره عليه . ومن هنا أيضاً وتأسيساً على ذلك ، فقد أرغم « الجوهر » المتمثل ، في هــذه الحال ، بالطبقة البورجوازية العربية الهجينة ، على أن يتأثر بـ « ظاهرة » مقحمة من الخــارج (الامبريالية) . وكان ذلك قــد تم بصورة حوّلت فيها تلك الظاهرة الى عنصر خطير مخرب من عناصر ذلك « الجوهر » .

ج ـ معطيان وراء نزوع « العصروية » للتعويم علـى شواطىء الليبراليـة « الغـربية »

لقد اجابت « العصروية » ، في خصيصتها العدمية ، عن السؤال العتيد ، الذي أوردناه فوق ، في حدود قدرتها على التحرك ضمن ذلك الاطار الاجتماعي الطبقي ، الداخلي والخارجي ، الذي اخـذ في التكون والتبلور منذ القرن التاسع عشر . ولكن تلك الاجابة اكتسبت ملامحها الرئيسية وآفاقهـا الممكنة ، علـى صعيد التعبيرالفكري النظري ، وهي محاطة بمعطيين فائقيْ الصعوبة والإشكالية والبروز . هـذا ينطوي على القول بأن طـابع تلك الاجابة (وطـابع العصروية عموماً) لا يمكن تقصيه ورصده بمعزل عن ذينك المعطيين ، أو على الأقل بعيداً عن الاسترشاد بملابساتها التاريخية والتراثية والايديولوجية :

١) إن تراثنا الفكري ـ والحضاري عمومـاً ـ قدم إلينا من قبل باحثي ومؤرخي مرحلة الانحطاط الاقطاعي بشكل مشوّه مبتذل ممسوخ . ولكن ـ على كل حـال ـ من موقـع استلهام تراثي يتضمن هـذه السمات . فقـد أبرزت وضخمت منه، أولاً وأخيراً، الجوانب الخوارقية الغيبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي الانساني تضخيماً بدائياً ، سخيفاً ومملاً في طريقة تقديمه ، تفـوح منه نتانة القسر والتطويع المتحزب المباشر . وبتعبير آخر نقول ، ان تلك الجوانب نفسها عجـز مؤرخوها عن أن يقدموها ، على سبيل الاستلهام التراثي ، بشكل يجـذب ويستقطب الباحثين والمثقفين الآخرين ، الذين انطلقت مـن صفوفهم « العصروية » المعنية هنا .

والعجز ذاك أمـر منطقي ومفهوم ،ولا شك . فهو يعبر عن واقـع الهوة السحيقة ، التي تكونت بين مؤرخي وباحثي « الانحطاط » أولئك ، من طرف ، وبين آفاق الحياة الجديدة ، بمتطلباتها ودواعيها الفكرية والاجتماعية وسواها ، من طرف آخـر .

ولقد قـدم هؤلاء ، وخصوصاً مَنْ تحدر منهم مِن الحقب التي سادت فيهـا النزعة الاسلاموية العثمانية ، « تراثـاً » محكماً تمثل بما انجزوه مـن تبسيطات تراثية « وإضافات » نصّية وثوقية لا تسمن ولا تغني مـن جـوع ،

إن لم تكن تعمق هــذا الجوع ، أو تجعل منه « فضيلة » . اما ذلــك التراث (الموروث) فقد تحول ، لاحقاً ، الى وجــه ايديولوجي **اساسي** للتواطؤ الاقطاعي الامبريالي ، موجه ضد آفاق التحرك الحضاري الحديث في الوطــن العــربي ، وبصورة أكثر تحديداً ، ضد حركة التحرر العربي عامة .

٢) أما المعطى الثاني فقــد كمن في ان ممثلي « العصروية » في اتجاههــا التراثي العدمي ، أولئك الذين كان البعض منهم قــد تبنى الاشتراكية فكــراً اجتماعياً كما تعرف على هيجل وماركس (١) ، لم يكتشفوا أو يلامسوا منهجية المادية التاريخية الجدلية في موقفها الأولي العــام من قضية « التراث » . وإذ غاب ذلك الموقف ، فانه لم يتسن لأولئك أن يطرحوا ويصوغوا موقفاً تراثيــاً متقدماً على الصعيدين العلمي والاجتماعي ضمن المحرضات الفكريــة الاوربية الوافدة . هذا إذا غضضنا النظر عن بعض الرؤى والمواقف التي برزت ، عــلى هذا الصعيد ، بحدود ضئيلة وأكثر الأحيان بشكل مشوش وسطحي وزائف .

من تلك الرؤى والمواقف يبرز ، مثلاً ، النظــر الى التاريخ **العــربي** ، دون الأوربي الحديث بشكل خاص ، على نحو لا تاريخي لا تراثي ، وبالتالي احتقار هذا التاريخ بتجسده التراثي . نضيف الى ذلك سيادة الاقتصادوية economism في أوساط أولئك المثقفين ، والاشتراكيين منهم بالتخصيص ، وذلك باسم تلك المنهجية المنوّه بهــا . وكذلك تفشي المواقف التأملوية ، بعزوفها عــن البحث العلمي الميداني ، العيني والدقيق ، وباحتقارها له في غالب الأحيان .

لقد عوّم أولئك ، في الخط العــام ، في بحــر الفــكر « الغربي » **الليبرالي العقلاني** ، الذي أخــذ في التكون والتبلور مــع صعود الطبقــات البورجوازية الحديثة ، انطلاقــاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولكــن ذلــك

---

(١) بعــد أن قامت ثورة ١٩٥٢ في مصر ، كتب سلامه موسى الكلمات التالية ذات الدلالــة المبدئية على هــذا الوضع : « .. والآن أحب أن أعترف انه ليس في العــالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس . وإنما كنت أتفادى ذكــر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية » . (محمــود الشرقاوي : سلامه موسى ـ المفكر والانسان ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٩) .

« التعويم » كان عشوائياً وبعيون أصابتها غشاوة الإنبهار ، دون أن تكـون في حوزتها الأداة العلمية القادرة على منحها الوضوح في الرؤية ، ودون أن تكـون ــ من وراء ذلك وفي سياقه ــ قادرة على التحرك والفعل اجتماعياً وسياسياً . ذلك لأن انبهارها ذاك كان ــ على علاته ــ انبهاراً **بحصيلة ونتـائج** العلم والتقدم الصناعي الحضاري . أما هــذا العلم وذاك التقدم ، من حيث هما منظومة من القدرات البشرية الموجهة باتجاه استكشاف وتغيير العــالم ، ومن حيث أدواتهما التي يستخدمانها ومنهجهما الذي ينطلقان منه ، فلم تكن تلك العيون قادرة على اختراقه واستجلائه وامتلاكه . (وسوف نجد هذا الموقف الهجين بارزاً لــدى ممثلي « التلفيقوية » باتجاهها العقلاني الليبرالي) .

والآن ، إذا قمنا بتقصي أسباب ذلك « التعويم » العشوائي على شــاطىء الليبرالية العقلانية للفكر « الغربي » ، فإننا واجدون أنفسنا أمــام اثنين كبيرين منهـا :

الأول منهما ينهض على أن الغزو الامبريالي الثقافي للوطن العربي ، الذي اقترن بغزو اقتصادي شامل له ، لم يطمح قادته فقط الى إقصاء الفكر المادي التاريخي الجدلي ، بقاعدته السياسية الاجتماعية (الاشتراكية العلمية) ، من اعين واهتمامات المثقفين العرب ، والى زندقته وإدانته أمامهم وأمام الجماهير العربية ، « المؤمنة » منها خصوصاً ــ وقد حققوا ذلك الى حـد كبير ــ . لقـد طمحوا ، أيضاً ، الى تحقيق طمس او تزييف التراث العقلاني والمادي التقدمي للطبقة البورجوازية ، التي انحدر هو منها . كما طمحوا الى اقناع أولئك المثقفين بأن ثقـافة الحضارة الاوربية الحديثة هي تلك التي صاغها قادة الفـكر العرقي والرجعي الحـديث والمعاصر فقـط ، أو في الدرجـة الأولى ، امثـال نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركفارد وهايدجر . أمــا أولئـك **الاوربيون** ، الذين اثاروا وحرضوا الانسانية الحديثة والمعاصرة على طرح مشكلاتها بافـق تقدمي أو ثوري ، أمثال روجر بيكون وديكارت وديدرو وتوماس مور وكامبانيلا وسان سيمون وهيجل وماركس واوغست بيبل الخ ... ، فلقـد لقوا منهم الاهمال والنسيان والتشهير والادانة .

أمـا السبب الثـاني فيكمن في البنيــة الثقافية الايديولوجية الهجينة والرجعية ، من حيث الأساس ، تلك التي هيمنت في العــالم العربي ، وخلقت « مناعة » ضد العلم **الحقيقي** والعقلانية **الحقيقية** والتقدم **الحقيقي** .

إن هذا الوضع المعقد والمتشابك ، وذا التأثير الذي اريد له ان يكون قوياً صاعقاً على المثقفين العرب ، عرقل فيإذهانهم عملية نمو رؤيةٍ منهجية معمقة للتراث العربي الفكري ، والحضاري العــام .

ذلك الوضع المعقد والمركب لا يسمح لنا ، إذن ، أن نتحدث إلا عن **تعـويم** على شطآن « الليبرالية » الغربية بآفاقها التقدمية ، ليس إلاّ . على عكس ذلك ، يبرز الفكر الغربي في مرحلة نكوصه ورجعيته ، اي في مرحلة الامبريالية ، مؤشراً كبيراً على تكوين « العصروية » اللاتاريخية اللاتراثية .

وعلى ذلك الأساس مــن طرح القضية ، بالضبط ، نفهــم التأثير الجامح الذي مارسته « الوجودية » فيما مضى على جيل واسع من المثقفين العــرب (خصوصاً في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية) (١) .

---

(١) كان سلامه موسى من الذين خضعوا لتاثير الوجودية ، في موقفه الاخـلاقي والتراثي . فهـو يكتب ما يلي في كتـاب « هـؤلاء **عـلموني** : خط التشديد مني ـ ط . تيزيني » : « ولو كنت اخـاطب الشبان وانشد لهـم القـوة والمجـد لدعوتهم الى الوجـودية ... وإذن لا تزيد الوجودية على أن تكون مذهباً إرتقائياً في الأخلاق ووسيلة الى بعث النشاط والحيوية والجد » . (ص ١٨٢ ـ القاهرة بدون تاريخ اصدار) . وبنفس الروحية يتكلم عن ارنست رينان ، إذ يطلـق عليه اســم « داعية البشرية » . (ص ـ ٧١ ـ ٧٦ من نفس المصدر السابق) . وسلامه موسى لا ينفرد بهـذا الموقف ، بل يشاركه فيه آخرون عديدون ، ليس آخرهم مظهـر ، وليس أولهـم فـرح انطـون .

ولابراز تأثير وجودية سارتر على سلامه موسى وعلى معظم جيــله ، تلك النظرية التي يعنيهـا حين يكتب عن الوجودية عمومـاً ، نسوق ما كتبه سارتر في أحد أبحاثه القديمة الشهيرة ، الناضحة بالنزعة اللاتاريخية اللاتراثية في هـذا الموقف : « الحيــاة ليس لها معنى قبــلي a priori إنهـا ليست شيئاً قبـل ان يحياها الانسان » . (هل الوجودية إنسـانية ـ برلين الغربية ١٩٦٠ ، ص ٣٤) . وعلى صفحة (١١) : « الانسـان في البـدء مشروع يعيش نفسه ذاتيـاً ... ولا شــيء يوجـد قبـل هـذا المشروع » .



كما نفهم التأثير الذي تمارسه حالياً « الوضعية الحديثة » و « اللدرائعية » و « القشطالطية » و « البنيوية » .

اما النتيجة المشروعة والمفصح عنها والتي نستقيها من واقع الحال ذاك ، فانها ترتسم ، في زواياها الحادة الرئيسية ، في الصيغة التالية . تلك هي أن « العصروية » ، في خصيصتها العدمية التراثية ، تبلورت وتكاملت في الوطن العربي بوصفها ظاهرة **لا تاريخية لا تراثية** عند جميع ممثليها ، و **عرقية** أيضاً عند بعضهم . إن لاتاريخيتها ولا تراثيتها أولاً وعرقيتها ثانياً تنطلقان من أنها تدخل الفكر العربي ، في سياقه التاريخي (الماضي) وفي امتداده التراثي ، في نطاق ما سمي بـ « العقلية الآسيوية » ، تلك التي تعتبرها متخلفة أصلاً . وقد فهمت الدين الاسلامي ، طبقاً لهذا الموقف « الاستفزازي » ، كما لو انه من اختراع ساحر او مخادع او من مخلفات مرحلة « لاهوتية » غيبية . وهذا يذكرنا بالرسالة الفلسفية المتحدرة من عام ١٥٩٨ بعنوان « المخادعون الثلاثة »(١) ، والتي يعتقد ان القضية المطروحة فيها وجدت ونوقشت ، مسبقاً وعلى نحو سري ، في القرن العاشر في الدولة العربية الاسلامية القروسطية .

لقد تأثر ممثلو « العصروية » تلك ، من وراء ظهر الغزاة الامبرياليين الثقافيين و « سماسرتهم » في الداخل ، بالمنهج العقلي النقدي الذي طرحه المفكرون البورجوازيون في القرن الثامن عشر . وهو منهج يعتمد ، ضمن ما يعتمده ، الهرطقة والالحاد ركناً اساسياً له في تكوين الانسان الجديد .

فلقد كتب منصور فهمي ، في آخر العقد الأول من هذا القرن ، اطروحة

وفي نص لاحد الوجوديين ، وهو ريتشي ، ماخوذ من مذكرة له غير مطبوعة تتناول كيركغارد والتاريخ ، يقول فيه ، موضحاً الذاتوية اللاتاريخية اللاتراثية في النظر الى الماضي (التاريخ) : « لا استطيع ان اضع نفسي في المستوى الذي كانت فيه شخصية تاريخية إلا إذا احسنت الانتباه الى ذاتي ، فيتراءى لي ذهنياً أين كانت وكيف عاشت » . (من كتاب : قيمة التاريخ ـ تأليف J. Hourse ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٩٣ ـ ٩٤) .

(١) اتينا على ذكرها في الفقرة (أولاً) والمقطع (٢) والنقطة (ب) من القسم الثاني .

دكتوراه بعنوان « حـالة المرأة في التقاليد الاسلامية وتطوراتها » ، ناقش فيهـا مسألة زواج « النبي » بعـدد من النساء يتجاوز الحـد المسموح بـه للرجل المسلم . وقـد ظهر ان منصور فهمي قـد طرح تلك المسألة طرحاً بعيداً عـن سياقهـا التاريخي ، أي عـن ملابساتها ووظائفهـا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وعن التحولات العميقة التي لحقت بظاهرة الزواج .

والأمر ذلك يبرز بمزيد من الوضوح في كتابات اسماعيل مظهر . فلقد كرس هـذا المفكر معظم كتاباته لنقـد العقليـة الدينية ، المتمثلة بالنرفانا البوذيـة والفردوس اليهودي والمسيحي والاسلامي . وانطلق ، في ذلك ، من ان هـذه العقلية « وقفت عند حـد الاسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كـل سبيل كان من الممكن أن يسلم بهـا الى الاسلوب اليقيني » (١) . ويضيف بأن « هذه العقلية قتلت في الشرق فكرة النقد، كما غشت على القول والأفهام بأغشيتها الثقيلة »(٢). ثم يأتي ربطه لهـذه « العقلية » بـ « العقلية الآسيوية » ، لتبرز المسألة أمامنا بوجهها اللاتاريخي واللاتراثي المتميز (٣) .

فـ « النقـد » ، الذي يلح عليه اسماعيل مظهر ، هو ذلك الذي يَمسك

---

(١) اسماعيل مظهـر : تاريخ الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١٢ .

(٢) ماخوذة عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٤ .

(٣) هـذا التصنيف المنطلق من القـول بـ « عقليتين » ، واحدة نقـدية ارتقائية واخـرى لا نقـدية إيمانية تخلفية ، ما يزال قائماً في كتابات مجموعة من المثقفين العرب حتى المرحلة المعاصرة ، وإنْ بصيغ توحي بالجـدة . فنحن نقرأ لعبـد الرحمن بدوي ، وهـو الذي ما يزال يمارس دوراً ملحوظاً في الحيـاة الثقافية العربية ، السطور التالية ، التي تكرس واقع مركبات النقص المحيطة بالمثقفين المتحدرين من شرائح البورجوازية العربية المختلفة ، كما تعكس شعورهم بالدونية تجـاه أوروبا ، ذلـك العـالم الذي يبهر الأبصار بعقليته « النقـدية الارتقائية » وحضارته « الصناعيـة العلميـة » : « اختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في بيـان الطـابع المميز للرجل العـربي . وعنـدنا ان خير من اكتشف هـذا الطـابع لَسِنّن الذي قال ان الطابع المميز للعربي هو سيادة الإرادة فيـه على ملكتي النفس الأخريين وهما العاطفة والعقـل ... ونحن قلنـا أن هـذه الارادة ارادة غـير موجهـة ، .... » . (عبـد الرحمن بدوي : مـن تـاريخ الالحـاد في الاسلام ـ القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٧ ـ ١٨) .

بالظاهرة الاجتماعية في تموضعها المباشر فحسب ، بمعزل عن تاريخها وامتدادها التراثي . والدين ، الذي يمثل ، في حقيقة الأمـر ، ظاهرة اجتماعية تاريخية تؤدي وظيفة اجتماعية وايديولوجية في ظروف انسانية محددة ، ليس هـو ، في منظور تلـك الرؤية ، اكثر من وضع يتصل بخصوصية حيـاة مجموعة من الشعوب دون اخرى ، تلك الشعوب التي يتطلب وجودها وجود أنبياء يقودونها باتجـاه الصراط المستقيم .

واسماعيل مظهر يشير ، بوضوح ، الى تأثره بالفكر الفرنسي النقـدي العقلاني في القرن الثامن عشر . ومعروف أن هذا الفكر اتسم بإخضاعه مجموع ظواهر الواقع الثقافي الاوربي آنذاك لنقـد عقلاني ، وأحياناً كثيرة ، لنقد مادي لا يعرف الهوادة . ولكنه لم ير في قسم كبير من تلك الظواهر اكثر من ركام من اشكال التفكير الغيبي اللاهوتي ، ومن سلسلة من اللاحقات للفكر العقلي النقدي. ولذلك ـ هـكذا يستنتج اسماعيل مظهر ـ ، فإن التصدي لتلك الظواهر « في سلسلة طويلة من التفكير لا ينتهي . . . إلا حيث انتهى فلاسفة فرنسا في القرن الثامن عشر » (١) .

ولكن هـذا الاستنتاج ظل حبراً على ورق ، لأنه قـام على أساس هش وطارىء . فهو لم يكـن أكثر من مويجة في عـالم **يحتضر** ، عـالم يرفض تلـك « المويجة » ، كما يرفض ضمناً ما ينحو نحوها من ظواهر في التاريخ العـربي عموماً والوسيط خصوصاً ، هذا الذي لم يفضّ مظهر وأمثاله اعماقه .

---

(١) مأخـوذة عـن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ـ نفس المعطيات سابقـاً ، ص ٩٩ . في تعليق على بحث بعنوان « حـول التخلف الفكري وأبعاده الحضارية » ، قدمه فؤاد زكريا الى « نـدوة ازمـة التطـور الحضاري في الوطـن العـربي ، الكويت ٦ ـ ١١ ابريل ١٩٧٤ » ، يكتب قسطنطين زريق ، ملامساً الموقف التراثي لعصر النهضة البورجوازي الاوربي : « إن حركة النهضة لم تكـن تمثل رفضاً قاطعـاً . إنهـا كانت مـن جهـة ، رفضاً للعقلية اللاهوتية الكلامية الوسيطة التي جندت منطـق أرسطو وفلسفته لغاياتها . ولكنهـا كانت أيضـاً ، من جهـة أخـرى ، بعثاً للتراث اليوناني في عقلانيته وللتراث اليوناني اللاتيني في (إنسانيتهما) وفي روائع أصولهما الأدبية والفنية . إن النهضة كانت حركة بنزعات التجدد والتأصل معـاً » .

وقد اسهم ، ضمن اولئك الفلاسفة ، اوغست كونت بشكل كبير في صياغة موقف اسماعيل مظهر من التراث والتاريخ . فمن المعروف ان هذا الفيلسوف اتى بما سماه « قانون الدرجات الثلاث » ، هذا الذي يعتبره مظهر « أكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الانسانية » (١) . وحسب مظهر ، نجد « ان كل فكراتنا الأولية ومدركاتنا وكل فرع من فروع معرفتنا لا بد من ان يمر على التوالي بثلاث حالات مختلفة ، الأولى اللاهوتية أو التصورية التخيلية . والثانية الميتافيزيقية الغيبية ، أو المجردة . والثالثة اليقينية الإثباتية أو الواقعية » (٢) .

والآن ، وبعد ارساء حجر الأساس ذاك ، يتابع اسماعيل مظهر : « فاذا نظرت بعد هذاالتحليل في ما ابرز العرب من صور الفكر ، من علم او ادب او فن ، وجدت ان فيها من آثار التخلخل والتشعب ما هو جدير بأن يبرز في عصر عكف فيه الفكر على طريقة الشك الغيبي لم يعدها الى طريقة التحليل والنقد » (٣) . ثم يخصص حكمه هذا ، حيث يعلن أن « هذه العقلية بذاتها هي التي ورثها السيد الأفغاني عن العرب . عقلية وقفت عند حد الاسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كل سبيل كان من الممكن ان يسلم بها الى الاسلوب اليقيني »(٤).

من ذلك كله ، ندرك لماذا وسم مظهر عقلية « الشرق » بـ « العقلية الآسيوية » المميزة بخلوها من النقد ، إن لم يكن بعدائها له وبرفضها للتساؤل المبدع . وبالطبع ، حين يرغب العرب المعاصرون في تحقيق التقدم ، فما عليهم ، بمقتضى النسق الفكري المظهري ، إلا أن يتصدوا ، بجذرية ، لذلك الوضع الميتافيزيقي الغيبي ، وأن يستبدلوه بوضع جديد يقوم ، على صعيد الفكر ، على اليقين

---

(١) اسماعيل مظهر : اسلوب الفكر العلمي (في كتاب : تاريخ الفكر العربي ــ نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠٩) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١١ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١٢ .

العلمي النقدي . بيد ان مظهر لم يصل الى الاخذ بما اخذ به طه حسين من ان علاقة مصر بأوربا علاقة جوهرية أصلية منذ القديم ، ومن ثم فهي أوربية . وقد رأينا أن وصول طه حسين الى هذه الاطروحة حرّره نهائياً ، وإن كان على نحو وهمي ، من الإشكال الذي كان مطروحاً آنذاك ، إشكال العلاقة بين مصر « عربية اسلامية » واوربا « اوربية صناعية متطورة » .

هكذا يتاح لاسماعيل مظهر ان ينظّر موقفه من التاريخ والتراث العربي الفكري انطلاقاً من مواقع فكر أوربي ، وصل ، كما يرى هو ، الى الدرجة الثالثة من قانون الحالات الثلاث .

وهنا ، مرة أخرى ، ينظر مظهر الى « الغابة » ، فلا يتبين منها ما يكونها من الأشجار « الجزئية » المتباينة . كل ذلك يشير الى أن معارضة « التاريخ والتراث » العربي بـ « الواقع العصري » ، كانت قد برزت لدى اسماعيل مظهر ، من حيث الأساس ، عبر دعوته للانطلاق من « الحياة القومية العصرية » . وفي ظننا أن ثلاثة أمور أسهمت في صوغ تلك الوضعية . فالمجتمع البورجوازي الاوربي ، الذي اسهم بشكل فعلي ورئيسي في تكوين مظهر ثقافياً ومنهجياً ؛ والذي أخذ ، خصوصاً في مرحلة نهوضه التقدمي وعلى لسان مثقفي الطبقة البورجوازية التقدمية في الدعوة الى إقامة الدولة القومية العلمانية بالتعارض مع الدولة الدينية الكهنوتية ، وكذلك المطامح الجنينية الخجولة لتحقيق مثل تلك الدولة القومية العلمانية ، التي اخذت بعض أجنحة الطبقة البورجوازية العربية تعلن عنها بكثير من الاضطراب والغموض ومن خلال مجموعة من الصعوبات والكوابح الموضوعية والذاتية (مثل الاضطهاد العثماني الاقطاعي والدعوة الى الخلافة الاسلامية التي يقف على راسها السلطان العثماني الأعظم) ، واخيراً القصور الذاتي في فهم قضية العلاقة بين « العصرية » و « الأصالة » ، إن ذلك كله كمن وراء معارضة اسماعيل مظهر الحاضرَ الراهن بالماضي المنحسر . ولا يفوتنا القول — في سبيل تحاشي الالتباس — أن مظهر فهم « التراث » بصفته

مرادفاً « للتـاريخ » (١) .

لقـد اوقع هذا الموقف ممثلي « العصروية » ، في توجهها التراثي العدمي ، في مزالق التبسيطية الميكانيكية ، وجعل خصومهم مـن مجموع الاتجاهات ، وخصوصاً منهم السلفويين الدينيين والاصلاحيين الدينيين الليبراليين، يشددون من هجومهم عليهم أو من نقدهم لهم (٢) .

ولكن « الطرافة التلفيقوية » في « العصروية » تقوم على أنها تمتلك امكانات غزيرة للتعبير عن شخصيتها ، وذلك الى درجة أنها طرحت نفسها من موقـع « ليبرالية ماركسـية » . وهذا ماهو جدير بأن نسلط مبضعنا باتجاهه ، كاشفين ستره ومستغلقاته .

---

(١) من الطريف والجـدير بالتمعن أن اسماعيل مظهـر لم يستمر على موقفه ذاك من التاريخ والتراث العـربي . فهـو ينتقل ، بعـد مرور عشرين عـاماً ، الى موقف آخـر ، نـاسياً ، أو مرغمـاً على أن ينسى موقفه المشار إليه والمنطلق من « العصروية » . فنراه ، هنـا ، ينظـر الى التـاريخ الاسلامي العـربي نظـرة إجـلال واكبار ، ولكـن من موقع يشير الى سلفوية دينية بعيدة عن الوثوقية ، اي منطلقة من ضرورة العـودة « ثانيـة الى اسـلام محمد والصديق عمر ، والى رجـولة ابن الوليد ... » . (انظـر مقالته : هـذه هي الأغـلال ـ مجـلة المقتطف ، ١ نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ٢٧١) .

مجـدداً ، يتراءى أمامنا الوضع معقـداً ، ذلك الذي فرض نفسـه على أصحاب « العصروية » العـدمية . وفي حـالة اسماعيل مظهـر ، يمكن القـول بانه اقترب ، في موقفه الاخير ، من بعض الوضوح في قضية التراث العـربي والعصرية . ولكنـه فقـد ، في نفس الوقت ، الكثير من حماسته الليبرالية العقلانية السـابقـة .

أما فيما يتصل بغيره من ممثلي تلك النزعـة ، مثل طـه حسين ، فإن النكوص و « العـودة الى الحظيرة » هـو « ما يميزهم » . (انظر مثلا احـد مواقف طـه حسين المتصلة بما خيل إليه بانه الحـاد لدى عبد الرحمن بدوي ، الفقرة التالية د) .

(٢) هكذا نواجـه ، مثلاً ، الردود الهجومية التي كتبها ضد اسماعيل مظهـر ، في بحثـه الذي أشرنا إليه « اسـلوب الفكر العلمي » ، أمين الخولي ومصطفى الشهابي . (انظر : اسماعيل مظهر ـ تاريخ الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١٦ ـ ١٣٢) .

هـ ــ اخيراً ، عصروية من مواقــع « ليبرالية ماركسية » ؟

اخـيراً ، نود في سياق معالجـة « العصروية » ، التعرض لعـدد مـن الإستنتاجات خلص اليهـا عبـد الله العروي في كتابيه « الايديولوجية العـربية المعاصرة » ــ ويبحث فيه في ثلاث شخصيات نموذجية ، هي محمد عبده ولطفي السيد وسلامه موسى ــ و « العرب والفـكر التاريخي » . ذلك لانهـا ، اي الاستنتاجات ، تصب ، كما سنرى ، في مصب تلك النزعة في توجهها العدمي . وهي ، في ذلك ، تلقي اضواء على اوجه اخرى من إشكالية « العصروية » .

فعبـد الله العروي يكتب ما يلـي محـدداً ، بصيغة تفصح عن موقفـه « المنهجي » من قضية التراث، العلاقة بين « الايديولوجية العربية » منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة ، وبين الغرب الامبريالي من جهة اخرى : « والواقع ان **الآخر** هو الذي يفعل ، في الدولة المستعمرة وفي الدولة الليبرالية . وتتلخص الايديولوجية العربية اذن في تفسير ما يفعله الغير » (١) . وهـو ، في ضوء ذلك ، يعمل على الوصول الى نتيجة عملية حاسمة ، اذ يعلن « إنـه يمكن ان ترفض الايديولوجية العربية في مجملها ، بصفتها ثرثرة بحتة » (٢) .

ولكنه حين يتخذ هذين الموقفين ، موقف اعتبار « الايديولوجية العربية » تفسيراً لمـا يفعله « الغرب » ، اي الغير (٣) ، وموقف رفض الايديولوجية هـذه

---

(١) عبد الله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢٨٩ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

(٣) في موضـع سابق من هـذا الكتاب ، اشـرنا الى احادية جانب هـذا الرأي ، ذلـك انطلاقاً من انه يهمل العلاقة الجدلية الضرورية بين « الداخل والخارج » . ان ما يسميه العـروي بـ « الايديولوجية العربية » ليس هـو حصيلة تأثير « الخارج ــ الغرب » فحسب ، وانما كذلـك تأثير « الداخل ــ العلاقات الموضوعية والذاتية في الوطن العـربي » . بل اكثر من ذلـك ، فتأثير « الخارج » على « الداخل » تم عبر مقتضيات وقدرات وآفـاق هـذا الأخير .

باعتبارها ثرثرة بحتة ، فإنه يكون قد أرسى دعـائم الخطوة الضرورية باتجـاه « العصروية » بتوجهها العدمي . ونعني بذلك اتجاه النزعة التي ترى في التراث العربي مصدراً للقـلق والتخلف والتحفظ تجـاه الغرب بآفاقـه الاقتصادية والصناعية والعلمية المتقدمة .

ان ضغط الاحداث على الوطن العربي ، وخصوصاً منها ذلـك الحدث النموذجي الفاجع ، هزيمة عام ١٩٦٧ ، قـد سدّ الأبواب والنوافذ ، تلك التي كان عليها أن تردّ عنه التوحد والانكماش الذاتي . فلقد فقد القدرة الفعلية على الإتزان الذهني والتماسك العـاطفي الداخـلي ، اذ اطلـق صيحته الحزينة المتحشرجة : « يمكن ان نرثي لهذ العالم الذي لا يحترم قيماً ولا يعترف بحـق ، لكن ماذا يعني الرثاء ، اذ الاختيار امامنا هو اما ان نتكلم هـذا الكلام ، كلام العقـل والمصلحة والقـوة ، وإما ان نبقى اوفيـاء للأخـلاق و القيم العتيقة ونمـوت بموتها ، **ولا سـبيل للتوفيق بين المـاضي والحـاضر** (التشديد مني : ط . تيزيني) » (١) .

واذا تحولت المسألة ، في نظره ، الى معارضة « الماضي » بـ « الحاضر » ، يصبح حـرياً بنا أن نرفض ، بل أن ندين التراث العربي جمـلة وتفصيلاً . والحقيقة ، ان العروي حين يرفض هـذا الأخير ، فإنه لا بد أن يكون قد استعاد في ذهنه تلك المحاولات الرثة التي قـام بها باحثون وكتاب سلفويون لإحيـاء (بمعنى استلهام او تبني) اكثر الجوانب لا عقليـة ورجعية في سياق الواقـع الموضوعي من ذاك التراث (٢) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٥ .

(٢) هـاك هذا المثال النموذجي الذي يقدمه لنا مصطفى محمود في كتابه « القرآن ـ محاولة لفهم عصري ـ بيروت ايـار ١٩٧٠ » . ففيه يلـح كاتبه ، كما يبدو من العنوان ، على انه قد انجزه بفهـم ورؤيـة « عصرية » . اما هـذه الرؤية فتنهض على التاكيد بان « اعمـق ما في القرآن هـو

وهو ، لا شك ، محق حين يرفض تلك المحاولات القاصرة والفجة المنفرّة في منطقها الداخلي ، وحين يواجهها بردود فعل ، حتى وإن كان من موقع الايديولوجية البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي . ولكنه ، انطلاقاً من هذه المواقع نفسها ، لم يستطع ان يدرك ، الا على نحو غامض مشوش ، حقيقة أن التراث العربي لا يرتد الى ما تريد تلك المحاولات ان تفعل به وتستنبطه منه .

ها هنا يبرز ، مرة أخرى ، ذلك العجز التاريخي والتراثي (المشروع ايديولوجياً) عن استيعاب التراث في حركته وتناقضاته الداخلية ، ومن ثم في كونه لا يشكل نسيجاً واحداً متجانساً . واذا كان هذا التراث على هذه الصورة ، فان البحث فيه يقتضي وجود الباحث القادر على فك « أحجياته » الفكرية والنظرية المنهجية العامة . وربما استطعنا استشفاف هذه الرؤية لدى العروي في حدودها الجنينية الأولى (١) . واذا كان هذا الاحتمال وارداً ، فهو ، في وجهه الثاني ، تأكيد على استحواذ القلق وعدم الانضباط الفكري عليه واشارة الى وجود فوضى مشوبة بنزوع نحو « التلفيقوية » في تصوره للتاريخ والتراث والواقع الراهن العربي والعالمي .

ما ورد عن الغيب .. » ـ ص ١٧٨ ، وبأن « الله يفضل الايمان بالغيب لطفاً ورحمة بالمؤمن . اذ ان المؤمن بالغيب له عذره دائماً إذا عصى واخطأ ... » ـ ص ٢٩١ . والى مثل هذه المواقف يدعو مصطفى محمود مجدداً في مقاله الذي اشرنا اليه سابقاً (مجلة صباح الخير ، ١٣ فبراير ١٩٧٥) . فهو يشكو من أن العقلية العلمية تستبعد فكرة « القدر والجن والملائكة .. واذا لم نحل هذه المشكلة لطالب الابتدائي والثانوي فانه سوف يدركها بنفسه وسوف يدخل في صراع مع افكاره الدينية الموروثة » . واذا كان الامر كذلك ، فإن الفكرة الليبرالية القائمة على حد أدنى بسيط من علمانية الدولة ، يصبح استبعادها امراً ضروريا للغاية . اذ ان « اكبر خطأ ارتكبناه في حق هذا الطالب اننا قسمنا التعليم الى نوعين تعليم ديني وتعليم علمي » .

(١) « الخمول ذهب بنا الى حد اننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي ، بل نفضل ما يخدر ويميت . عوضاً من أن نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجديد في السياسة واعتماد الحزم والقوة واعتبار المصالح واخذ الحيطة والاستمرار في الاهداف وان يكون الكلام دون العمل ، فإننا عكس ذلك نفضل الكلام من فلسفة التصوف ... (عبد الله العروي : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٩٦) .

طبعاً ، نحن بحاجة ، **كذلك** ، الى الكلام على « فلسفة التصوف » في تراثنا الفكري ، ولكن الى **ذلك** النمط من الكلام الذي ينطلق من واقع الحال نفسه في سياقيه التاريخي والتراثي أولا ، ومن موقع العلم التاريخي والتراثي المعاصر ثانياً . هذا يعني أننا ، هنا ، في حلٍ من التصورات السلفوية الوثوقية و (الرجعية) عن واقع الحال ذاك .

حالئذ سوف « نفاجأ » بأمر جديد ليس للسلفوية ولا للتلفيقوية ، من حيث هما كذلك ، أن تستكشفا أبعاده . ذلك هو أن « التصوف »، الذي تكوّن في اطار المجتمع العربي الوسيط ، قد أسهم بشكل عميق في زعزعة التصور الغيبي الإقطاعي للعالم ، وان كان على نحو « صوفي » منطلق من « التجربة الذاتية » ومن « وحدة الوجود » .

وسوف نعالج هذه القضية (التصوف) على نحو مفصل مخصص في أحد الأجزاء التالية من هذا « المشروع » .

ان هذه الرؤية اللاتاريخية اللاتراثية للتراث ، التي يطرحها العروي ، تنعكس على منهجية تصديه وتحليله للشخصيات الثلاث ، محمد عبده ولطفي السيد وسلامه موسى . فهؤلاء جميعاً ، الشيخ والسياسي والتقني ، كما يدعوهم ، يتناولهم بعيداً عن واقع الحال ، الذي تكوّن وتبلور طوال المرحلة المنطلقة من النصف الثاني للقرن التاسع عشر والممتدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية . وهذا الواقع « المهمَل » كان اطاراً لتحركهم ومعياراً عاماً لقدراتهم ولمدى التأثير الذي مارسوه على عصرهم .

والجدير بالذكر أن العروي يشدد ، أكثر من مرة ، على رفضه لـ « الانتقائية » و للسلفوية « التقليدية » ، كما يسميهما . فهو يعتبرهما أمرين « يوصلان الى حذف ونفي العمق التاريخي » (١) .

أما الفكر التاريخي ، الذي يعارض به كلتا الظاهرتين المشار اليهما ، فان

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٨٦ .

له في رايه ، اربع مقومات ، هي « صيرورة الحقيقة . ايجابية الحدث التاريخي . تسلسل الاحداث . مسؤولية الأفراد » (١) .

واذا تناولنا الآن هـذا الفهم « النظري » لـ « الفـكر التاريخي » عنـد العروي ، فإننا نجد انه عاجز عن تطبيقه على التاريخ والتراث العربي . فهذان ، بالنسبة اليه ، واقعان اكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالي فإن « من يدافع عن التراث هـو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلـك ، بكيفية تقليدية » (٢) .

ان هـذه تهمة كبـيرة يوجهها العروي الى التراث والى دارسيه ، **مـن اي نمط كانوا** . وهو يفعل ذلك ، دون أن تكون لديه قدرة ، بالحد الأدنى ، للتدليل العلمي التاريخي والتراثي عليه . بل أكثر من هذا ، فهو يقع في حيص بيص ، **وربما** كذلك في مزالق « المركزوية الأوربية » اللاعلمية أولا ، والعرقية العنصرية ثانيـاً

ان العروي ، في آرائه تلك ، يمنح « السلفوية » النصيّة الوثوقية والأخرى « العصروية » ، في منحاها الليبرالي ، دفعـاً وحافزاً ، وإن كان تحت رايـة جديدة . فلقد وصل ، على هـذه الطريق ، الى موقف مماثل ، في شطره الاول ، للموقف الذي يمثله زكي نجيب محمود ، التلفيقوي الليبرالي الارستقراطي . فهو يقول دونما لبس : « كل ما هو عقلاني وعصري يعبَّر عنه بلغـة أجنبية ، بينما كل ما هو عاطفي وديني وتقليدي يعبر عنه بالعربية » (٣) . ولكنه يتوقف عند هذا الحد ، دون أن يصل الىالقول بضرورة الأخذ بـ « الثنائية التلفيقوية »، كما طرحها محمود ، ثنائية الماضي والحاضر . إنه يكتفي بتقرير وجـود هـذه

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(٣) انظر تلخيصاً نقـدياً لمحاضرة القـاها العروي في بيروت عـام ١٩٧٤ ، ونشر في مجـلة البلاغ ـ بيروت ١٥ نيسان ١٩٧٤ .

الأخيرة لينقضّ على قطبها الأول ، مُبقياً على الثاني أساساً « يتماً » للتقــدم العــربي المعــاصر .

ومن هنا ، كان علينا أن نستخلص « من مناقشة الفكر السلفي ان الرجوع الى نظريات الماضي والحفاظ عــلى أصالة فارغة وهم يعــوق التطــور » (١) ، و « أن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، انما هو سراب ... لأن رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين » (٢) .

ولا بــد من التنويه ، هنا ، بأن العروي اذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة **باسم الماركسية** ، التي تكوّن « النظــام المنشود الــذي يزودنا بمنطق العــالم الحديث » (٣) ، **يسيء** ، على هذا الصعيد ، **مرتين** : في المــرة الأولى يسيء الى ذلك التراث العربي في كل وجوهه ، ووجهه التقدمي المستنير خصوصاً . أما في المرة الثانية فيسيء الى الماركسية ، تلك التي نشأت وتبلورت وتطورت بصفتها **هي نفسها** الوريث الشرعي للتراث الانساني التقدمي ، بما فيه العــربي ، أولا ، والتي تجد فيها هــذه النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة « التاريخ » و « التراث » العــالمي عموماً ، وفي صيغته العربية على نحو خاص ، ثانياً .

واذا استقصينا مظــاهر تلــك الإساءة المزدوجة ، وجدناها متجلية في إحدى المسائل الأساسية المطروحة على بساط البحث في بلدان المغرب العــربي عموماً ، وفي واحد منها ، وهو الجزائر ، خصوصاً . انها مسألة « التعريب » . فهذه تمثل أحــد الأوجه الخطيرة في سياق الصراع الدائر حالياً في الجزائر بين القوى الاجتماعية التي في طور الإنحسار والاخرى التي في طور النهوض .

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ـ نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ .

ولقد اكتسبت مسالة« التعريب » شيئاً فشيئاً أبعاداً سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ، اضافة الى بعدها القومي . بل يمكن القول بأنها أصبحت احد أشكال **الخيارات** السياسية والاقتصادية الاجتماعية المطروحة .

والذي يلفت الانتباه ان شطائر واسعة من المثقفين التقدميين ، بمن فيهم بعض الماركسيين ، تدعو الى الإبقاء على الوضع المدعو بـ « الفرنسة » ، وذلك انطلاقاً من مثل تلك الحجة التي يقدمها العروي . بينما معظم الاطراف السياسية والثقافية الرجعية تلح على ضرورة إنجاز « التعريب » ، وإن في سياق اجتماعي آخر . ان ذلك الوضع ، وان خفت وطأته في السنوات الأخيرة ، أتاح لتلك الاطراف ان تظهر اولئك المثقفين بمظهر « الدخيل » على التاريخ والتراث العربي المغربي ، والجزائري خصوصاً . ولا يخفى أن اللغة العربية تبرز هنا من حيث هي قضية تراثية عربية ، تثير بدورها أموراً فكرية مبدئية عديدة . نذكر من هذه الأخيرة ، على سبيل المثال ، القضايا المتصلة بموقع اللغة في البناء الفوقي للمجتمع ، وموقع هذا البناء من الأساس الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع ، والتواصل والانقطاع على الصعيد التاريخي والتراثي الخ ...

ومع تعاظم التلاحم بين التوجه السياسي التقدمي وحركة التعريب ، تتضح هذه الأخيرة على نحو عميق بصفتها مشكلة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ، تمس الخيارات الرئيسية للمجتمع في حركته الناهضة ، وتفرض نتائج محددة على مسارها (١) .

وحيث نبلغ هذا المنعطف في حقل المشكلة المطروحة ، نجد انفسنا ، مرة ثانية ، أمام نقطة البدء في تفكير العروي على صعيد القضية التراثية ، تلك

---

(١) من هنا ، نفهم الدلالة التي تنطوي عليها هذه المسألة ، كما يعبر عنها هواري بومدين في الصيغة التالية : « فيما يتعلق باللغة القومية يجب أن يكون واضحاً ان سيادة اللغة العربية لا شك فيها ، ولا منازع لها . وهي وان صح التعبير سيدة لا تقبل أن يكون لها ضرة ، واقصد بالضرة اللغة الفرنسية . ولقد اخترنا السياسة التي تدعم وحدة الشعب والأمة وسرنا قدماً في سياسة التعريب . وعلينا أن نختار العربية الفصحى وهو اختيار سياسي » . (من خطاب لبومدين : جريدة السفير ـ بيروت في ١٩٧٨/١٢/٧) .

التي اتينا عليها سابقاً ، الا وهي أن الايديولوجية العربية « تتلخص .. في تفسير ما يفعله الغير » .

لا بد أن العروي يأخذ بعين الاعتبار ، في موقفه هذا ، مثلاً ، ما أحدثه الاستعمار والامبريالية خصوصاً في المغرب العربي من تدمير لمجرى التطور الداخلي الذاتي وخلق أوضاع تمثل ، بمعنى ، امتدادات لاحتياجاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . ونحن ما نزال نشهد وجود مثل تلك الامتدادات مجسدة ، على سبيل المثال ، بمشكلات « التعريب » الشائكة المعقدة والتي اتينا عليها . بيد ان العروي انطلق ، في رؤيتها ، من موقع « العصروية » العدمية ، تلك التي تجد تعبيراً لقصورها النظري المعرفي في جهلها لقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

في ضوء ذلك ، يصبح السؤال التالي وارداً : هل يقود هذا الوضع **الهجين** الى القول بأن محمد عبده ولطفي السيد وسلامه موسى لم يكونوا أكثر من « مفسرين » لما يفعله « الغير الاوربي » ؟ بل بتعبير آخر نتساءل : هل صيغة ذلك الطرح ، الذي قدمه العروي ، صحيحة ؟ إننا في الوقت الذي نواجه فيه المسألة من جذورها لا يسعنا إلا ان نرى في القانون ذاك مفتاحاً لفهمها . فـ « الداخل » **بما هو كذلك** ، يظل يمثل المدخل والمعبر والمخرج لكل غاد ورائح . وهذا القول يبقى صحيحاً ، ايضاً ، في **الحالة** التي يسهم فيها « الخارج » في صوغ « الداخل » اسهاماً واسعاً أو ضئيلاً .

ولعلنا نستطيع الذهاب بعيداً في هذا الاتجاه ، فنقول ، ان « الداخل » حتى لَوْ لوي عنقه من قبل « الخارج » ، فإنه يظل قائماً في تحديده لأبعاد وآفاق هذه العملية . ذلك أنْ يكون الايديولوجيون العرب ليسو أكثر من مفسرين لـ « الغرب » الاستعماري والامبريالي ، فان هذا يعني التغاضي عن انهم ، في توجههم نحو الغرب نفسه ، **انطلقوا** من إمكانات وشروط وآفاق « وضعهم الداخلي » . نقول ذلك دونما اهمال للوجه الآخر من المسألة ، وهو ان هذا الوضع اكتسب صيغة محددة متبلورة عبْر غزو الاستعمار والامبريالية له .

ان **طرح السؤال** على السن اولئك المثقفين ، ظل مشروطاً بمعطيات وآفاق ذلك « الوضع الداخلي » . وإن كون هؤلاء قد توجهوا الى الغرب ، وطرحوا تساؤلاتهم تحت ضغوطه ، وفهموه في واقعه ومستقبله ، ان ذلك نفسه ينفهم من موقع « وضعهم الداخلي » المترع بالهجانة والإصلاحية والقصور (١) .

هكذا وفي ضوء ما سبق ، يمكن القول بأن تلك المواقف والاشارات للعروي حول التراث والتاريخ العربي تبرز قلقاً خصباً يؤرقه ويلح عليه للوصول الى مرتكز فكري وتطبيقي متماسك . ولكن ذلك يتم من خلال المرور بمجموعة من الإتجاهات والنزعات الفكرية ، بدءاً بالجدلية المادية التاريخية ، مروراً بـ « التلفيقوية » المشوبة بأوهام « العصروية » ، وانتهاء بهذه الأخيرة في توجهها العدمي ، الذي يكاد يلامس ، بكثير أو بقليل من القوة ، « المركزوية الأوربية » .

ولكنها ، تلك المواقف والاشارات العروية ، لا تكتفي بأن توصلنا الى ذلك الخليط الايديولوجي ، بل هي تطرح نفسها من موقع الفكر الماركسي نفسه . وبهذا تكون قد حققت تحولاً في الموقف التلفيقوي . ولكنه تحول من النمط الذي يحدث مزيداً من الاشكاليات والاضطراب والقلق في اللوحة الثقافية العربية المعاصرة .

وهذا ما يدعونا ، ثانية وثالثة . . ، الى أن نستعيد في أذهاننا الإخفاق البورجوازي الثوري العربي وامتداداته وآفاقه . ففي هذه الوضعية أتيحت الامكانات والاحتمالات والمتغيرات ، على صعيد ذلك الفكر التلفيقوي ، أن تجد أرضاً خصيبة وقاعاً حافزاً .

---

(١) في الحقيقة ، موقف العروي يلتقي ، بصورة أو بأخرى ، مع بعض المواقف التي يتخذها سلفويون دينيون وتوفيقيون من الفكر العربي الحديث والمعاصر . فأحدهم ، وهو محمد البهي، يكتب من نفس منظور العروي : « إن الفكر الجديد في الشرق الاسلامي هو ذات الفكر (المغرّب) ، وان التجديد هنا في الاسلامي هو تقليد لذلك الفكر المغرب ، وقد يكون تقليداً محرّفاً » . (: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٩٧) .

و ـ تلك هي اذن المسألة ! غياب الطبقة الفاعلة ، كمـا ينبغي ان يكون

لم تتكون الطبقــة الاجتماعية (البورجوازية) القادرة ، كمــا ينبغي ان يكون ، على حماية التوجه الليبرالي العقلاني في « العصروية » ، وعلى تقويم هــذه الأخيرة ، من حيث هي موقف عدمي ازاء التاريخ والتراث .

كانت بعض المعــالم الأولى لتلك الطبقة قد افصحت عن نفسـها ، لا اكثر . هذا يشير الى ان عنصري التشوف والاستقلالية النسبيين ، اللذين يتمتع بهما الفكر ، عمومــاً ، قد مارسا ، هنا ، دوراً ملحوظاً في تكوين تلك النزعة .

ولكن هذا الدور احدث شرخاً عميقا من الغــربة بينها وبين الواقع العربي العيني ، صاحب المصلحة ، في هذه الحــال .

بيــد انه يبقى مهماً ، على نحوٍ مبدئي ، أن نقرّ بأن استحكام العنصرين المومى اليهما فوق بالعصروية ، في توجهها التراثي العدمي ، لا يقود الى القــول بنفي العلاقة بين هذه الأخيرة ، بصفتها نتاجاً إيديولوجياً ثقافياً هجيناً ، مــن طرف ، وبين البنية الاجتماعية الطبقية للمجتمع العربي نفسه منــذ المراحل الأولى لتبلور « النهضة العربية الحديثة » البورجوازية ، مــن طرف آخــر . ونحن اذ نتكلم على المجتمع العربي ، فانما نعنيه في صلاته التي اقامها او ارغــم على إقامتها مــع تركيا الكمالية والبلدان الامبريالية الحديثة الطامعة في إعــادة تقسيمه فيما بينها ، على نحوٍ يغطي احتياجاتها الاقتصادية الامبريالية النهمة .

إن غياب الطبقة الاجتماعية البورجوازية القادرة ، كما ينبغي أن يكــون ، على حماية اناس وضعوا أمام انفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العــربي ، في جانبه الديني اللاهوتي على وجه الخصوص ـ وقد تطابق ذلك مع آفــاق تلك

الطبقة التي مدت قدميها الى الأمام ويديها ووجهها الى الخلف ـ هو الذي جعلها ترى في شيء من الإصلاح الديني « الأعرج » طموحها الأقصى . كما أرغمها ، في نفس الوقت ، على أن ترى في « الثورة » كفراً وزندقة وتعريضاً بالمقدسات .

أمّا مَنْ حاول من ابنائها وممّن سار في ظلها الايديولوجي أن يتصدى لتلك « المقدسات » ، فإنه اضطهد أو سرح من عمله وشهّر به أمام الأشهاد ... تجاه مرحلة القمع والإرهاب هذه ، ارغم معظم أولئك على « العودة الى الحظيرة » ،طالبين الصفح والغفران ، معدّلين ، بذلك ، من مواقفهم السابقة « الشيطانية » (١) .

---

(١) كان من روّاد ذلك الموقف « السابق لأوانه » ، في حقيقة الأمر ، قاسم امين ، وشبلي شميل ، واسماعيل مظهر (انظر مقالا صدر في صحيفة « الاخبار » القاهرية في ١٩٦١/٩/٨ بعنوان « الاسلام ومفهوم النظم الاجتماعية ») ، وطه حسين (انظر تعليقاً له على كتاب عبد الرحمن بدوي « حول تاريخ الالحاد في الاسلام » ، نشر في مجلة « الكاتب » ، نوفمبر ١٩٤٥) . في ذلك التعليق ، يقول طه حسين فزعاً مضطرباً : إن عنوان ذلك الكتاب « فيه شيء من البشاعة دفع إليه الاهمال أو دفعت إليه حماسة الشباب .. ، وإنما يلفت ويخيف اول الأمر ثم لا يلبث أن يرد القارىء الى الدعة والهدوء » . (قارن هذا الموقف الوجل المضطرب ، على سبيل التذكر والتعمق ، بموقفه من الدين والعلم ، الذي أتينا عليه فيما سبق ، لتكتشف الطرافة وخيبة الأمل والبؤس الفكري) . ومع الاشارة الى أن موقف طه حسين ذاك لا يمثل إلا واحداً من أوجه نشاطه الفكري اللاحق ، وان هنالك ، من ثم ، مواقف أخرى تخالفه سنأتي على ذكرها لاحقاً ، فإنه من الملاحظ ان سقوط هذه الشخصيات لم يتأت ، من حيث الأساس ، عن ضعف وعدم تماسك في شخصياتهم أو جبن مستحكم فيهم فحسب ، وإنما ـ الى حد كبير ـ عن خصائص الظروف التي أحاطت بهم ، تلكَ التي اتسمت بالإخفاق وانسداد الآفاق أمام الطبقة البورجوازية العربية . اما سقوط هؤلاء المثقفين والمفكرين ، فقد تم عبر إداناتهم بالخطر وأمثلي سلاحين ، الزندقة أو الجنون ، أو كليهما معاً .

ومن المثير ، في هذا السياق ، أن نقرأ : دراسة عن القصيمي ، لصلاح الدين المنجد (صدرت في لبنان ١٩٦٧) ، لنطلع على أنموذج مسعور من نماذج الإدانة التهاشة لمن اظهر قليلاً أو كثيراً من الشجاعة على « الابتداع » و « الانحراف » عن « الجادة المستقيمة » في إطار تلك الطبقة البورجوازية بتوجهها الايديولوجي الاقطاعي ، وبـ « نزّاعتها » الامبريالية .

في اطار هـذا الواقع الداخلي والخارجي المحبط والفائق التعقيد ، برزت « الحركة الدينية الاصلاحية » ، التي اثارها جمال الدين الافغاني وقادها محمد عبده ، على انهـا حل ممكن ومقبول للاشكالية الذاتية ، الغارقة فيها تلك الطبقة حتى العظم ، والتي تحددت بكون هـذه الأخيرة قـد خيل إليها ، عبر طلائعها المثقفة المتحدرة ، من حيث الأساس ، من شرائحها الوسطى ، بأنها أجمعت على « تحدي » الغرب الحضاري الامبريالي . وقـد تم ذلك في وقت كان فيه هـذا الاخير يعمل على « تلغيم » اتجاهات حركتها وآفاقها الناهضة طبقاً لاحتياجاته ومسوغات وجوده في العـالم العـربي .

وقـد تحول « التحدي » المشار اليه ، ضمن ذلك السياق المعتم والملغم ، الى عملية ممسوخة هجينة متعثرة ، يخيم عليها وهم ذاتي منطلق ، على نحـو درامي هزلي ، من انها ليست قزماً ــ وهي هذا القزم فعلاً ــ .

ولقد جعل هذا الأمر منها طبقة قاصرة وقصيرة النظر ، حرونة وجبانة ، ترى في بعض أوجه ودرجات الإصلاح الديني الليبرالي حـداً أقصى لطموحهـا التجديدي . في حـين ان مثل هـذا الإصـلاح لم يشكل ، في بديات الثورات البورجوازية الاوربية في القرن السادس عشر (خصوصاً على يـدي لوثر ، في المرحلة الأولى من حياته ، وكالفن ، ولكن بشكل أخص على يد توماس منتسر T. Muenzer) ، سوى الحـد الادنى من طموح هذه الثورات .

إن عقدنا هـذه المقارنة بين كلا الاصلاحين ، العربي والأوربي ، ليس بهدف المفاضلة الايجابية او السلبية بينهما . اذ أن مثل ذلك لا يعدو ان يكون موقفاً لا تاريخياً ولا تراثياً مفتعلاً . ذلك لأن لكـل من الإصلاحين ظروفه الموضوعية والذاتية الخاصة ، التي تميزه عن الآخـر .

ولكن في الوقت الذي نرفض فيه هـذا الموقف المفتعل ، فإننـا لا ننسى ان هنالك عنصراً « عامـاً » في كلا الإصلاحين ، هو انهما اقترنا ببعض الإرهاصات الاجتماعية الاقتصادية ، التي انتهت في أوربا بتكوين علاقات بورجوازية عميقة الجذور ، بينما توقفت عنـد بداياتها في العالم العربي . إذ ان هـذا الآخـير

ابعد مايكون عن عملية تكوين مثل تلك الجذور ، ولو بالحد الأدنى. وهذا الكلام ، في شقه الأول ، يصدق علــى المقارنات التي نجــد انفسنا مضطرين الى عقــدها في هــذا الوضع او ذاك من هذه « المقدمة » .

على هــذا النحو ، يبدو طبيعياً ان تخفق « العصروية » في منحاها العدمي التراثي ، وتضطهد وتهــان ، وان ينظر إليها على انها حركة شيطانية دخيــلة معادية للراهن وللماضي العربيين والاسلاميين .

وهنا ، جدير بنا أن نستعيد ما أشرنا إليه سابقاً ، من ان معظــم ممثلي تلك النزعة قــد رجعوا « الى الحظيرة » دون قناعة « بخطأ » موقفهم ، ولكــن بسبب من الضغوط التي مارستها ضدهم السلطة السياسية الداخلية ، المرتكنة الى مواقــع اقتصادية واجتماعية مطابقة (١) .

ومن أوجه المسألة المثيرة للانتباه ، أن الاضطهاد والقمع قد لحقــا **كذلــك** بممثلي حركة « الاصلاح الديني » . الليبرالي . فنحن نعلم الشيء الكثير عــن التهم التي كيلت لقــائد هــذا الاصلاح ، محمد عبده ، من مروق ، وكفــر ، وتواطؤ مع الأجنبي . وكذلك ، جرت ملاحقة وتحريم ثلاثة كتب لثلاثة مفكرين اعلام تحدوا الطغيان الاقطاعي البورجوازي في مصر ، وهم قاسم أمــين وعبــد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق . وآخرون عديدون واجهوا نفس الموقف من قبل السلفويين الدينيين ، ومن ورائهم المؤسسات الحكومية والثقافية السائرة في ركابهــم .

---

(١) مما يلفت النظــر ان الذين ساهموا في ممارسة تلك الضغوط كانوا يشيرون ، بفخــر واعتزاز ، الى تواطؤهم مــع السلطة السياسية من اجــل اضطهاد أولئك المفكرين .

فنحن نقــرا لمحمد سيد كيلاني ما يلي : « ولمــا راى اسماعيل مظهر وعصابته أن امرهم قــد انكشف ، وان الشرطة تراقب تحركاتهم واجتماعاتهم ، أغلق مجلته « العصور » وتفرقت جماعته.... وكاد كامــل كيلاني ينفصل عن وظيفته بوزارة الأوقاف بسبب ما ترجمه عن بندلي جوزي ، وبسبب اتصاله بتلك الجماعة .... » ــ ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، نفس المعطيات المقدمة ســابقاً ، ص ١٠٦ .

والحقيقة ، إن جماعة « العصروية »، في منحاها ذاك ، لم يكن بمقدورهم ، من حيث هم كذلك ، إلا ان ينطلقوا من موقفين رئيسيين ، استمد منهما خصومهم ، في كل الاحوال ، مسوغات الهجوم عليهم :

الموقف الأول يكمن في رفضهم للتراث العربي الاسلامي رفضاً قاطعاً ، واعتباره جزءاً من ماضٍ ينبغي نسيانه عن ظهر قلب ، وفي دعوتهم الى تكوين بداية جديدة يحدد ابعادها وآفاقها ما تبنوه تحت اسم « العقلية الأوربية الارتقائية » ، أي « العصرية المتطورة » .

فلقد أربكهم التحدي ، الذي فرض عليهم في سياق الغزو الحضاري الغربي الامبريالي المقنّع بقناع رسالة « التحضير والتمدين » لشعوب الشرق . والحقيقة ، في هذا المنطلق تكشف الخطأ النظري المعرفي لتلك النزعة ، ذلك الذي يكمن فيه مقتلها . انه يقوم على عدم القدرة على استبصار الوحدة والتباين ، الاستمرارية واللااستمرارية في التاريخ والتراث البشري ، ويؤدي ، بالتالي ، الى تضخيم وإطلاق التباين واللااستمرارية على حساب الوحدة والاستمرارية . ولكنها ، اي « العصروية » ، سوف تجد نفسها امام مازق صعب خطير يوقعها في حيص بيص ، حين يتعين عليها ان تجيب عن السؤال التالي : **ماذا ينبغي علينا ان نفعله، في المستقبل ، إزاء الحاضر الأوربي الراهن** ، اي ـ بلغة اصحاب هذه النزعة ـ إزاء « العقلية الاوربية العصرية » ، التي ستتحول ، حالئذ ، الى ماض ؟ هل علينا ان نرفض ذلك الحاضر ، وهو الذي جعلنا منه منطلق المرحلة « الحضارية » عموماً ؟

اما الموقف الآخر فينطلق من عجزهم عن استقراء الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي استقراءً يهدف ، ضمن ما يهدف إليه ، الى اكتشاف حلقات مضيئة فيه تمنحهم :

١ً) قدرة على مواجهة الأعاصير الحضارية ، الوافدة من الغرب (الامبريالي) ،

٢) مشروعية تاريخية وتراثية امام أعين الجماهير العربية لطرحٍ « جديد » عقلي ومادي للثقافة في إطار العالم (الوطن) العربي ،

٣) فعالية للتصدي للسلفويين الوثوقيين « الرجعيين ـ المحافظين » ، ومن خلفهم الاقطاع الإجتماعي والاقتصادي .

إنهم ، إذن ، لم يدركوا أن الفكر العربي ، في صيغتيه التراثية والتاريخية ـ كأي فكر انساني آخر قائم في مجتمع طبقي ـ لا يشكل نسيجاً متجانساً موحداً . لم يدركوا انه يقوم ، في آن واحد ، على نسبية التناقض والتصارع والوحدة والتماسك بين عناصره المكونة ،وانه ، من ثم ، ينطوي في أحشائه على إتجاهي التقدم والمحافظة .

ونحن إذا دققنا في المسألة ، وجدنا أن « العصروية » انزلقت ، على نحوٍ غير مباشر وغير واعٍ ، في التصور اللاتاريخي واللاتراثي للحدث الإجتماعي في المجتمع العربي الوسيط وما بعده ، مثلما انزلقت فيه « السلفوية » الدينية . وقد تبين لنا ذلك سابقاً ، حينما تحدثنا عن « اعتقاد الانسجام والتجانس » ، أي البعد الواحد لدى هذه الأخيرة . فكلتاهما ، كل على طريقتها وكل بنتائجها النظرية والسياسية والاجتماعية والقومية المختلفة ، ترى في حلقات التراث العربي الفكري كتلة واحدة ذات بعد واحد .

إن « العصروية » تنطلق ، في رفضها للفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، من أنه متجانس ، ذو نسيج واحد .

والتجانس هذا يفهم ، هنا ، من حيث هو واقع سلبي ولاعقلي ومحافظ . فلقد توهم أصحاب تلك النزعة بأن الفكر ذاك بمجموعه ما هو إلا ترسانة ووكر لفكر جمودي وثوقي محافظ (أي غيبي لاهوتي) ، أنجزته مجموعة من الفرق والنحل المتواطئة مع النظام الاجتماعي الإقتصادي وسدنته السياسيين ، والمنبثقة ، بالأصل ، من احتياجاته وآفاقه الايديولوجية .

ولذلك ، فإن القطيعة الكاملة الحازمة مع ذلك الفكر تغدو امراً مشروعاً

وضرورياً . انها تغدو امراً مشروعاً وضرورياً بسبب من « الحاجة الحضارية » الى تكوين مجتمع عصري جديد ، مصنّع وممعقلن (بورجوازي) ولا تربطه رابطة بالتقاليد « المتخلفة » ، المتحدرة من « الماضي » بأوراقه « الصفراء » وبعظام « أوائله » النخرة .

هكذا ، إذن ، نجد انفسنا أمام امرين (خيارين) . يجب أن نأخذ بواحد منهما :

إما أن نرى في الماضي كله كتلة واحدة ايجابية . سامية سامقة ، ينبغي العودة الكاملة اليها . بعد رفض العناصر « الدخيلة » عليه والغريبة عنه . اي التي لا تشكل بـ « الأصل » جزءاً منه ــ وهذا هو جماع القول لدى السلفوية الدينية . الوثوقية ــ .

وإما ان نرى فيه **كله** (اي الماضي) وجهاً دامغاً من أوجه السلبية والتخلف . ينبغي رفضه قطعياً . مع الإشارة الى ان فيه « بعض » العناصر الايجابية ، التي « **ربما** » انحدرت من مصادر اجنبية ، كاليونان مثلا ــ وهنا تكمن الكلمة الأخيرة لـ « العصروية » . في منحاها العدمي التراثي ــ .

في هذه النقطة ربما خطر للبعض الإدعاء باكتشاف علاقة ما بين « العصروية » هذه ونزعة اخرى سنتعرض لها لاحقاً ، وهي « المركزوية الأوروبية » العرقية . إن مثل هذا الادعاء لا يقوم ، في رأينا ، على أساس قويم . فليس من علاقة داخلية بين تينك النزعتين ، بالرغم من انهما تلتقيان ، كما يبدو . في النتيجة التي تتوصلان إليها . لماذا ؟ لأن ظروف وملابسات نشوء وتبلور وتطور الواحدة منهما يختلف أصلا عما هو الحال لدى الأخرى .

فالأولى ، « العصروية » ، نشأت نتيجة قصور ذاتي ايديولوجي (غياب منهجية علمية) ، هذا القصور الذي اكتسب ابعاده وآفاقه في إطار التواطؤ الامبريالي الاقطاعي ، بوجهه الثقافي الايديولوجي . أما الثانية ، « المركزوية الأوروبية » فقد تبلورت ، كما سيتضح لنا ذلك لاحقاً على نحو مفصل ، انطلاقاً من معاقل الغزو الامبريالي الغربي للشرق العربي . وكانت ، في نشاطها

الايديولوجي ، تهدف ، بوعي ووضوح، الى طمس الحقيقة التاريخية والتراثية . والى تسويغ الوصاية الاوربية الامبريالية « التحضيرية » عليه على أساس اعتباره متخلفاً ودون المستوى الحضاري .

يبقى أن نشير الى أن « العصروية » ، في بعض النقاط التي طرحتها ، هي على كل حال اقرب الى الجدلية التاريخية التراثية (التي نعمل في هذه « المقدمة » على صياغة معالمها الأساسية العامة) منها الى « السلفوية » في صيغها المتعددة .

فالمطامح والآفاق التي طرحتها النزعة الأولى واحاطت بها (إقامة مجتمع على اساس وطني وقومي ، اي بعيداً عن مواقع الدين (١) ، وأساس عصري يأخذ بوسائل التقدم العلمي والصناعي) ، تلتقي ، من حيث النتيجة ، مع واحد من مطالب تلك النظرية .

هكذا وعلى ذلك النحو ، تبدو « العصروية » تياراً فكرياً كان بامكانه ، على الأقل في بعض المسائل التي طرحها ، أن يتحول الى ظاهرة فكرية خصبة . ولكنه

---

(١) الوصول الى موقف « وطني وقومي » بوصفه بديلاً للموقف الديني ، كان من المسائل المعقدة التي طرحت نفسها امام ممثلي الاتجاه الليبرالي العلماني . فالمسألة ذاتها لم تكن قد اتضحت في اذهانهم ، وذلك بسبب من ان الايديولوجية الغازية عملت على أن تقدم الى ضحاياها « الزيوان » تحت اسم « القمح الصافي » . وهذا مفهوم بذاته . إضافة الى ذلك ، كانت الايديولوجية الدينية الاقطاعية تزندق كل محاولة تجرؤ على التصدي لها من موقع انها ايديولوجية الدولة . ومع ذلك ، فقد استطاع ذلك الاتجاه ، وخصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، ان يلامس فكرة القومية والوطنية ، بشكل أو بآخر وبالحدود الايديولوجية للطبقة البورجوازية المخفقة.

فعباس محمود العقاد يعلن ، في مقالة له ، تلك الفكرة دونما لبس ، بل بكثير من الوضوح والثقة : « فلما اقترن ظهور الحركات الوطنية في العالم بانتشار الحكم في الدولة العثمانية كانت امم العرب من اسبق الأمم الى الثورة وطلب الاستقلال او التمرد على (النظام المركزي في الدولة . وليست ثورات اليمن ولا ثورات النجديين بزعامة الشيخ محمد عبد الوهاب ، ولا ثورات لبنان وسورية ومصر والسودان ، الا حركات قومية في الصميم ، وان لاحت للنظرة الأولى في صورة الشقاق المذهبي ... » . (مجلة الكتاب ـ مصر فبراير ١٩٤٨ ، ص ٢١١) .

لم يستطع ذلك بفعل استمرار التواطؤ الامبريالي الإقطاعي طـويلاً وثقيلاً في جثومه على صدر الأقطار العربية ، على حساب الطبقة البورجوازية العـربية الناشئة ولحساب الامبريالية بأوجهها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أولاً ، ولحساب الإقطاع الداخلي ثانياً . فلقد لبس هـذا الأخير لبوس البورجوازية « وانتحل » شخصيتها الهزيلة الهجينة ،محققاً بذلك شخصية الإقطاع العقاري التجاري الوسيط (السمسار) .

إن عملية التداخل والتشابك تلك في شخوص « المسرح » العربي الحديث ، تلك التي أسهمت في صياغة ملامحهـا الامبريالية الراسمالية الغازيـة وكان حصيلتها نكوص « التجمع » البورجوازي الوليد عن حل إشكالات الواقع العربي القـائم ، كونت الخلفية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية ، غـير المباشرة ، للملامح والسمات التي اكتسبتها « العصروية » وكذلـك « السلفوية » ، بل وأيضاً « التحييدوية ». هذا إذا لم ننس « التلفيقوية » ، التي ستشكل موضوع حديثنا في الفقرة التالية من هـذا المبحث .

هكذا نمسك الخيط ، حتى الآن ، من طرفيه : الماضي ، ملحـةً عليـه « السلفوية » وواصلة ، عـلى هـذا الطـريق ، الـى اللاتاريخية اللاتراثية « الماضوية » بكـل تعنتها وانغلاقها . والحاضر ملحّةً عليـه « العصروية » ، وواصلة ، على هـذا الطـريق ، أيضـاً الى اللاتاريخية اللاتراثية (مجسدة بالحاضروية) . ولكن تينك النزعتين لم تبقيا على واحد من الطرفين . إذ تحول الواحـد منهما الى جيفة (في الحـالة الأولى) والآخر الى هيكل عظمي أعجف (في الحـالة الثانية) .

وإذن ، فهنالك إمكانية ثالثة للامساك بذلك الخيط الدقيق ، امكانية مسكه من الوسط . ومن هنا ، كانت ضرورة تولد « التلفيقوية » .

الفصل الرابع

التلفيقوية

١

« التلفيقــويــة » والمغــامرة العقليــة المحَبطــة ، أو طفوليــة حــرنة جموحــة

إننا إذ نصل الى مشارف « التلفيقوية » ، نجـد انفسنا أمـام ظاهرة نموذجية من ظاهرات الفكر العربي ، في مرحلته الحديثة على وجه الخصوص .

فإشكالية الموقف الفكري العربي ، ومن خلفها وطرفيها اشكالية الوضـع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقـومي العـام ، عبّرت عن نفسها ليس من خلال النزعتين اللتين بحثنا فيهما حتى الآن فحسب ، وإنما كذلك من مواقع « تلفيقوية » ومواقع نزعات أخرى ، سنأتي عليها فيما بعد . وقد تضمنت تلك النزعة ، في طابعها وموقفها التلفيقوي المتميز والمفصح عنه ، محـاولة « اللف والدوران » على الماضي (المنصرم) ، وعلى الحاضر (الراهن) . أما الهدف من وراء ذلك فهو ، في نهـاية المطاف ، الوصول الى « تركيبٍ » هو ، في حقيقـة الأمر ، ليس أكثر من صيغة تعسفية لكلا الواقعين .

فهي (النزعة المعنية هنـا) برفضها ل « ضيق افق » نظريتيها الشرعيتين ، « السلفوية » و « العصروية » ، وباحتجاجها الصاخب والمشروع تاريخياً وتراثياً عليهما ، تعتقد انها انتهت الى موقف « عادل » من ذينك القطبين ، موقف يؤاخي

بينهما عبر تنازل يقوم كل منهما تجاه الآخر : لا هذا وحده ولا ذاك وحده ، وإنما الوسط منهما وبينهما ، اي أخذهما من حيث هما **متجاوران** . والحصيلة هذه ــ موقف الوسط أو موقف التجاور والبين بينية ، لا يشكل في ذاته وحدة ، وإنما يسعى ، بشكل تلفيقوي ما (١) ، الى أن يخفف، من تنافر الطرفين « المتطرفين » **المتناقضين والمتصارعين** . والمقصود بهذين الأخيرين « السلفوية » « والعصروية » العدمية .

ولقد اوضحنا ، في مواضع سابقة ، أن تينك النزعتين تتصارعان حول مسألة وهمية ، هي التالية : كيف نحصر الوجود في « سرير بروكست » ، ذلك الذي يمثل « الماضي » ــ في حالة « السلفوية » ــ ، و « الحاضر » ــ في حالة « العصروية » العدمية ــ ؟ هل نفعل ذلك انطلاقاً من « الماضي » ــ وهذا يتجسد بموقف « السلفوية » ــ ، أم انطلاقاً من « الحاضر ــ وهذا يتلاحم مع موقف « العصروية » العدمية ؟

---

(١) أتينا ، في موضع سابق ، على ما يفهمه محمد أحمد فرج السنهوري تحت « تلفيق » . فوجدنا أنه يرى أن المعنى اللغوي لتلك الكلمة هو : « ضم الأشياء والملاءمة بينها لتكون شيئاً واحداً أو لتسير على وتيرة واحدة » . (انظر المصدر المعلن عنه سابقاً) . ويظهر ان هذا الكاتب ينطلق ، في فهمه لهذه المسألة ، من أن « الاسلام في الطريق الوسط ، طريق الحق والعدل والصدق » . (محمود حب الله ، نفس المصدر السابق ، ص ٩٣٣) . ومع الاشارة الى أن نظرية أو موقف « الوسط » هذا يجد في الفكر الأرسطي أحد مصادره الرئيسية ، فإنه لا يسعنا إلا التأكيد على أن الحديث عن « التلفيق » على الأصعدة اللغوية والفقهية والفلسفية لا يلتقي مع الحديث عن « التوحيد » ، كما يظهر من وجهة نظر السنهوري . في هذه الحال ، يصح القول بـ « تجميع » ، ليس إلاّ .

ولعل العودة الى « مختار الصحاح » لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي توضح خطل ذلك الموقف . ففيه نقرأ تحت الأحرف (ل ف ق) ما يلي : « لفق الثوب وهو أن يضم شقة الى أخرى فيخيطها وبابه ضرب . وأحاديث ملفقة أي اكاذيب مزخرفة » . (طبعة ١٩٧٨ دمشق ، ص ٦٠١) .

ذلك ، جميعه ، يرى الطابع الايديولوجي ــ التسويغي لمثل تلك المحاولات ، التي يهدف اصحابها الى إضفاء سمة العلم والحقيقة على مواقف تلفيقوية (وسطية) . وسوف نواجه ، لاحقاً ، أشكالاً أخرى من الدفاع عن « التلفيقوية » ، مثلاً ، تحت اسم « الانتقائية » .

وقد كنا اشرنا الى أن القاع الاجتماعي الاقتصادي والقومي والسياسي لذلك الوضع « التلفيقوي » كمن في إشكالية آفــاق التطور امام شرائح الطبقة الوليدة ، البورجوازية القاصرة والاصلاحية والهجينة . إن هذه الطبقة المبعثرة وغير المتماسكة وغــير المعباة اجتماعيا واقتصادياً وسياسياً وايديولوجياً ، لم تكن ، بالأصل ، قادرة على اتخــاذ موقف ايديولوجي موحد ومتجانس وحازم .

اما السبب في ذلك ، فقد أرجعناه الى أنها لم تكن ، في يوم من الأيــام ، حصيلة نموها الداخلي فحسب ، بل كان كذلك للعنصر الخارجي (الامبريالية) دور هــام في تكوينها ، بعــد أن حكم عليها بالكساح . وهــذا يقال بمعنى أن ذلك العنصر الخارجي اكتسب صيغة الفاعل الحاسم **الداخــلي** ، حيث أدخل في التكوين البورجوازي ذاك وضعية ذات ســمة محددة . هــذه السمة تتمثل بـ « تخلخل » قــاد الى ان ذلك التكوين لم يعــد يتحرك بفعل داخــلي بقــدر ما أرغم على تبني مواقف مملاة عليه من خارج .

نقول ذلك كلــه ، ونبقى نؤكــد على أن الفاعل « الخارجي » استطاع أن يحدث تلك الوضعية **عبْر** معطيات وقدرات وآفاق التكوين البورجوازي المشار إليــه . وهذا ، بدوره ، يدعونا الى المحافظة على قانون العلاقة بين « الداخــل والخارج » . مع الاقرار بأنه يكتسب ، هنا ، صيغة معقدة الىدرجة نشوء وهم الاعتقاد بالغــاء « الفاعل الداخلي » .

إن طلائع البورجوازية العربية ، التي أدينت بأن تظــل **دون** مستوى وعيها لـ « ذاتهــا » ، كانت ، وما تزال ، مصــدر المأساة . أما الذين طرحوا هــذه الأخيرة ، ضمن من طرحها ، فهم التلفيقويون في الوطن العربي . فلقــد أنجز هــؤلاء ذلك بأشكال متخلفة قاصرة ، مشوبة بطفولية حرنة جموحةٍ ، ولكــنْ جموح الحصان الذي لا يملك مــن امــره شيئاً ، طالما انه ملجوم الى صاحبه عبْر « رَسَنه » .

فالطبقة البورجوازية (الاقطاعية) وجدت نفسها وجهاً لوجه أمــام التيار الباهر للمنجزات الحضارية الغربية (الراسمالية) . بل من الأدق أن نقــول ،

إن مواجهتها لهذه الأخيرة لم تكن مباشرة ، ولم يكن لهـا أن تكون كذلك . فلقد تعرفت على **الجانب الدامي** من تلك المنجزات : التدخل العسكري المسلح ، وقمع الديمقراطية ، ومجابهة التصنيع والوحدة الوطنية والقومية ، ورفض الحقـوق البسيطة للجماهير البائسة المضطهدة .

وهنا ينبغي القـول ان الطغمة البورجوازية الاقطاعية العليـا اندفعت في خدمة « السيد الجديد » لقـاء حصولها على مكاسب استهلاكية ، درّت عليها ثروة مالية ، وظفتها اكثر الأحيـان في مشاريع تجارية سريعة المردود وقصيرة المـدى . اما الجموع الكبيرة مـن الشرائح البورجوازية الوسطى (ولا أضيف إليها البورجوازية الصغيرة المنتشرة بشكل واسع بامكاناتها المـادية والثقافية الضحلة) ، فقد اتاح لها انصراف تلك الطغمة الى الشؤون التجارية والسياسية المباشرة ، أن تتحول ، بدرجة ملحوظة ، الى الحياة الثقافية ، على ضيقها .

ذلك يعني أن الشرائح البورجوازية الوسطى هي التي اُتيح لها ، بشكل رئيسي ، ان تكسب الصـورة الايديولوجية الثقـافية البورجوازية ملامحهـا الأساسية الهـامة . هذا أولاً ، امّا من ناحية اخرى فإنهـا هي التي كانت ، كذلك ، في الموقـع الـذي سمح لهـا ان تلتقي بمنجزات الحضارة الأوربية . فإمكاناتها المادية جعلتها قـادرة على توجيه ابنائهـا باتجاه التحصيل العـلمي والدراسة في الداخل ، كما في مجموعة من البلدان الغربية .

بالطبع ، نحن حين نقول بذلك ، لا نكون قد سحبنا خطاً فاصلاً حاداً بين البورجوازية الوسطى والكبيرة المندغمة ، من حيث الأساس ، بالاقطاع . فهنالك من انصرف من أبنـاء هذه الأخيرة الى ذلك الاتجاه . وكثيراً من الأحيان كان هنالك ابنـاء متحدرون من انتماءات اجتماعية اقطاعية عملوا علـى استيعاب ما أمكنهم من أوجـه التقدم الحضاري المديني ، بما في ذلك التكوينُ الثقـافي العـام والموسّع احياناً . ولكن بالرغم من هذا ، تبقى الشرائح الوسطى مـن الطبقة البورجوازية الاقطاعية هي التي ارتادت ، بشكل واسع نسبياً ، ابواب الثقـافة والتعليم .

هاهنا ، في اطـار تلك الشرائح الوسطى ، نستطيع استشفاف واستقصاء الجذور العميقة لـ « التلفيقوية » ، على صعيد المشكلة التراثية . فهـذه النزعة جسدت ، على طريقتها ، مطامح المجتمـع الجديد في تقـدم اجتماعي وعلمي ، وعكست وضبطت ، في نفس الآن ، **حـدود** هذه المطامح : نقلٌ ميكانيكي لبعض مظـاهر الحضارة الاوربية ممثلةً بالتقنية العلمية والعقلية النقـدية ، وفهمٌ تعسفي تبسيطي للتراث العربي وقضاياه المنهجية النظرية .

وبتدقيق اكثـر ، نـرى انـه ــ لكي نستوعب المشـكلة الأساسية في « التلفيقوية » ــ لا سبيل الى تجاوز الكشف عن الموقف **الهجين** ، الذي اتخـذته تلك الشرائح الطبقية من قضيتي « الأصالة » و « العصرية » . فلقـد كان هذا الموقف رداً وردَّ فعل على« العصروية » في صيغتها العدمية ، وعلى« السلفوية »، في آن . كما أن هاتين الأخيرتين تمثلان ، من طرفهما ، رداً ورد فعـل على تلك ، وعلى بعضهما بعضاً . هـذا يدعو الى القول بأنهما تندرجان ، بمقتضى منطوق « التلفيقوية » ، تحت إطـار هو ، من حيث الأساس ، واحـد موحَّد . أما فحوى ذلك ، فيكمن في أن كلا منهما تتسم بأفق احادي الجانب ، بعيـد عن استيعاب الحقيقة التراثية والتاريخية في جوانبها واوجهها المتعددة .

لقد رفضت « السلفوية » رفضاً قاطعاً « العصروية » . كما رفضت هذه الأخيرة تلك بنفس القطعية والامتهان . اما « التلفيقوية » فترفض كلتا النزعتين، معتبرةً انهـا هي وحـدها التي تمثل الموقف الأمثل ، في تماسكه واستجابته لمعطيات ومقتضيات التطور العقـلي والعلمي . إنهـا ترفضهما ، معتقدة أنهما لوثتان **متطرفتان** منحرفتان عن الخط القويم . أما هـذا الأخير ، الـذي تمثله هي دون سواها ، فيأخذ من كل من الأطراف والآراء شيئاً ، او بالأخرى يأخـذ من الطرفين الرئيسيين، الماضي العربي والحاضر الغربي الحضاري(الراسمالي) . وهي اذ تفعل ذلك ، فانها تفعله بهدف الوصول الى ما يكوّن منهما وضعاً متميزاً « جديداً » ، يحتوي ، ضمن ما يحتويه ، على فضائل كلا القطبين .

هكذا وكما هو واضح ، تعتقد « التلفيقوية » انها ، مدفوعةً بتلك الطفولية الحرنــة الجموحة التي يبتسم المــرء لهــا رافضاً او حانقاً ، تبقى متماسكة ومتوازنة ، حينما تضع قدماً في « الغرب الحضاري » وقدماً في الماضي العربي . إلا انهــا في هذا السلوك تؤكد ، دون ان تدرك ، شخصيتها الحائرة ، القلقــة . غير المتوازنة وغير المتميزة ، اي الهجينة .

٢

اتجاهان اثنان او اكثر ، ولكن مصبٌ واحد

إن « التلفيقوية » ، في موقفها من التراث العربي ومن قضايا البحث النظري المنهجي فيه ، يمكن تقصيها في اتجاهين كبيرين ، لعلهما يبدوان للوهلة الأولى متعارضين . والأمر هو فعلاً كذلك . ولكن تعارضهما هذا يظل ، في الحصيلة النهائية ، هامشياً ، غير جوهري ولا حاسم .

الاتجاه الأول يركز ، بقليل او بكثير من الوضوح والوعي المنهجي ، على الحضارة الغربية (الراسمالية) بهدف الانطلاق منها الى الماضي العربي الفكري . وربما كان من الادق ان نقول ، إن هذا الاتجاه ، مثله في ذلك مثل نظيره الثاني كما سيأتي لاحقاً ، يجد في تلك الحضارة وفي هذا الماضي منطلقين ضروريين ، ولكنْ غير متكافئين . إنهما عكازتان يحتاجهما ممثلو التلفيقوية احتياجاً **مبدئياً** اكيداً . ولكن الأدوار المقسمة على ذينك المنطلقين ، تختلف أهميتها وترتيبها لدى كل من الاتجاهين التلفيقويين .

وعلى هذا النحو ، يبدو منطقياً ومتسقاً مع البنية الداخلية للتلفيقوية ، ان يرى الاتجاه الأول منها في الحضارة الغربية (الراسمالية) مرتكزاً أكثر اهمية واساسية مما هو الحال بالنسبة الى الماضي (اي التاريخ) العربي الفكري . ولكن دون ان يقود ذلك المرتكز ــ إلا في حالة محددة سنأتي عليها ــ الى ان يكون حائزاً على الأولوية تجاه المنطلق الآخر (الماضي) . وفي الحين الذي تحدث فيه تلك الحالة ، نصبح في رحاب « العصروية » العدمية .

هذا على صعيد الاتجاه الأول من تلك النزعة . لكننا حين نتصدى

لاتجاهها الثاني ، فإننا نجـد متكئاً آخر لهـا ، متمثلاً بالماضي ، دون أن يقود ذلك الى نزعة سلفوية . فالعلاقة بين طرفي الحبل قـائمة ، هنا كذلك ، ولكـن على أساس من عـدم التكافؤ . إذ هي اميل الى « الماضي » منها الى الحضارة الغربية « العصرية » .

بطبيعة الحـال ، يمـكن أن ينشأ عن ذلك الوضع اعتقاد مفاده أن هـذا الاتجاه يرى ذلك الماضي **منطلقـاً** منهجياً **موحـداً** متماسكاً (وكذا الأمـر فيما يخص الاتجاه الأول) . ولكن ذلك ليس ، في واقع الحـال ، أكثر من وهم . فالتوجه التلفيقوي ،وليس المبدئي المتماسك داخلياً ، هو ما يميز كلا الاتجاهين. وهذا ، بدوره ، يتضمن القـول بأن التلفيقوية لا تعني النظر الى الطرفين المُنتقى منهما نظرةً واحـدة موحدة . ذلك لأن عنصر المفاضلة يفصح عن نفسه بشكل او بآخـر .

أما « الماضي » ، في نطاق الإتجاه الثاني ، فإنه يعني « المنجزات الحضارية العربية » الوسيطة مرة ، او « المنجزات الحضارية الدينية الاسلامية » مـرة اخرى ، أو كلا الوجهين مرة ثالثة . وثمة ملاحظة أخرى هـامة علينا أن نعلنها ، في موضـع لاحـق وبشكل مقنـع ، وهي أن الاتجـاه الأول صبّ في مصب الليبرالية ، التي كانت آنذاك ــ اي في فجر التكوّن البورجوازي منـذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى مراحل لاحقة ــ شكلاً متقدماً نسبياً في إطـار التحرك الايديولوجي البورجوازي ذاك .



لقد انقضى عهد على نشوء « التلفيقوية » ، فخلّفت وراءها مجموعة من الأسماء اللامعة والنكرة . ولا شك انه من الأفضل التعرض لأصحاب هذه الأسماء أو لمعظمهم ، لكي يتسنى لنا تكوين صورة وثقى عن تلك النزعة . بيد انه من الوارد ، كذلك ، أن نرسم المعالم الرئيسية لتلك الصورة عبْر تناولنا شخصيتين نموذجيتين في تمثيلهما لتلك النزعة ، وهما زكي نجيب محمود وسيد قطب .

ذلك يشير الى نقطة يجدر التأكيد عليها . تلك هي أن التلفيقوية يمكن أن **تظهر** باتجاهات وصيغ متعددة متنوعة . ولكن هذه الأخيرة لا يمكنها ايهامنا بغياب **الناظم المشترك** ، الذي يربط بينها ، بشكل أو بآخر ولهذه الدرجة أو تلك ، ويدرجها في اطار النزعة الأم « التلفيقوية » .

٣

لكـل ذي حـق حقـه : او تلفيقوية العـلم والقيـم ، النسبي إطلاقـاً والمطلـق إطلاقـاً

زكي نجيب محمود يمثل أحـد الشواهد البليغة الكبرى على الاتجـاه الأول عمقاً وجدية وصدقاً . إنه يطرح موقفه من موقع مبـدأ الحرص الشديد علـى الوضوح النظري « العقـلي » أي « العلمي الوصفي » بمصطلحه هـو . ولكنه لم يكن قادراً على البقـاء متماسكاً حتى النهاية . فلقد خرق ذلك المبـدأ تحت وطـأة تلفيقوية . ومن هنـا ، فإنه ليس بامكان الباحث العثور لـدى زكي نجيب محمود على موقف موحّد متجانس .

إن التناقض المنطقي ، وعـدم الاستقرار ، وفقدان التماسك الداخلي ، واللهاث المتقطع الانفاس وراء ما يبدو انه علمي (= وصفي) ، إن ذلك كله يسم ، على نحو شديد ، مواقف محمود من التراث العربي وقضاياه النظرية المنهجية . وذلك نفسه اخصب الأرض تحت قدميه للوصول الى عـالم التلفيقوية . ومن الجلي أن هـذا الأمر مرتبط ، اصلاً ، باستحالة بلوغ تلك النزعة فهماً علميـاً متماسكاً للماضي (التاريخ) ، وللحظة المعاصرة ، في آن واحد .

إن الموقف الذي تتخـذه « العصروية » ، في منحاها التراثي العـدمي ، والموقف الذي تنطلق منه « السلفوية » ، بصيغتها الدينية الوثوقية خصوصاً وفي تصديها للماضي العربي الاسلامي ، إن ذينك الموقفين ترى فيهما التلفيقوية مكابرة وبهتاناً يخالفان قواعد التفكير العقلي و « العلمي الوضعي » ، ويجب ، من ثم ، عـدم الركون اليهما اطلاقاً . تقول ذلك منوهين بأن الموقفين المشـار اليهما على الرغم من أنهمايجسدان اتجاهين متقاطبين ، فانهما يظلان يشتركان

في الاعتقاد بأن « الماضي » ذاك يشكل بنية واحـدة متجانسة وذات بعد واحد . ولذلك فهو ، اي الماضي ، بما هو كذلك ، ينبغي رفضه وتقويض صلاتنا بـه (هكذا النزعة الأولى) أو تبنيه كلياً وعلى علاته (هكذا النزعة الثانية) .

وعلى ذلك ، وجدت التلفيقوية نفسها أمام « انحرافين » ينبغي تقويمهما . ففي رأيها ، لا يخلو الماضي العربي الإسلامي من التناقض . ومن ثم ، فهو بعيد عن أن يكون متجانساً . لكن ذلك التناقض ، القائم ، في أحـد أشكاله ، بين الدين والعقـل ، يتلاشى على ايديها ، حين تؤكـد ــ باتجاهها الممثل من قبل زكي نجيب محمود ــ بأنه (اي التناقض) ليس ذا طبيعة جوهرية ، وإنما هـو شكلي ، عرضي . اما على صعيد المرحلة المعاصرة ، فتبرز مقـولة تتحرك في سياق المقولة السابقة . تلك هي : هنالك العـلم المعاصر ، وهنالك الايمـان . والتعارض بينهما شكلي ، عرضي . أما من حيث المضمون ، فلا تعارض .

والواقع ، ان مهمة « التوحيد » بين ذينك الطرفين « المتعارضين » ، التي تتم عبْر الصيغة « العصرية المتقدمة » ، صيغة « التوحيد » بين الدين والعلم ، تكتسب على ايدي ممثلي التلفيقوية موقفاً وسطياً ، يلـح على إحداث تنـاغم وتوافق وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والايمان ، والماضي الفكري العربي والحضارة « المادية العقلانية » المعاصرة . وإذ كان الأمر كذلك ، فإن هذا الموقف الوسطي يغدو هو « الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم ــ شكلاً لا مضموناً ــ وهو الا يجعلوا بين العقل والايمان تعارضاً بـل أن يجعلوا بينهما تعـاوناً على الوصول الى هدف واحـد » (١) . ويضيف زكي نجيب محمود ، مفصلاً : « فإذا شئنا أن يكون لنـا موقف نستمده من تراثنا فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة **معـاً** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) ، فمن المعتزلـة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حدٍ نستطيع بلوغه ، وبهذا نجعل الدين موكولاً الى الايمان ، ونجعل العلم موكولاً الى العقل ، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر » (٢) .

(١) زكي نجيب محمود : تجـديد الفكر العـربي ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٣٦ .
(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

على هـذا النحو ، تنظر التلفيقوية الى « الماضي » بعينين اثنتين ، لكـل منهما ذات الحـق الذي تملكه الثانية . وهذا الماضي نفسه يغدو ، على يـد زكـي نجيب محمود ، مسرحاً تتعايش عليـه متعارضات متناقضات ، هي في الأصل ، اي في منشئها ، ضد التعايش مع بعضها . وقد اكتسب هذا « الضد » في التاريخ العربي الاسلامي والعالمي الوسطوي ، الى جانب صور اخرى متعددة ، صيغة صراع دموي وتصفية جسدية من قبل الطرفين .

فالمرحلة العظمى لازدهار المعتزلة فكراً وموقفـاً سياسياً إبـان السلطة المأمونية ، كـانت ، في نفس الوقت ، المرحلـة العظمى للصراع مـع الأشعرية والتصدي لهـا . وكذلك المرحلة العظمى لازدهار الأشعرية ، تلك التي بـدات مـع السلطة المتوكلية ، كانت مرحلة النكوص للاتجاه العقلي المستنير عمومـاً واضطهاد وملاحقة المعتزلة . فأي تعايش هنا بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعـة !

وربما كان علينا في هـذا السياق ، أن نشير الى ان « نظـرية الكسب » التي قال بهـا الأشاعرة تسويغاً لاتخـاذ موقف وسطي تلفيقوي مـن قضيتي « الجبرية » و « القـدرية » ، لم تقف حائلاً أمام ممثليها ومَنْ خلفهم من ذوي السلطة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لاشعال حرب لا هوادة فيهـا ضد « القدريين » ،وفي طليعتهم المعتزلة انفسهم .

إن « التلفيقوية » تشعر بعقدة الذنب تجـاه الماضي العـربي الاسلامي . فهي تخشى أن تخسر أحـد عناصره . ولذلك فهي تحاول ، بحدود ما تسمح به امكانات التصور التلفيقوي ، أن تقيم جسوراً بينها جميعاً . اما المهمة المنوطة بهـذه الجسور ، فهي أن تجمع بينها بصيغة ما . ومن السهولة بمكان اكتشاف أن وراء الرغبة في عـدم الخسارة من تلك العناصر ، يقف الواقـع الاجتماعي « المعاصر » ، العاجز في أعماقه وفي آفاقه ، والمبعثر داخلياً وعلى نحو مأساوي . وذلك العجز وهـذا التبعثر يتولدان ، عبر حركة داخلية مرهقة وبفعـل تأثير خارجي قسري ، اي بين فكي التواطؤ التاريخي الآتي عليه سابقاً . وقـد ابنّا

ان طرفي هـذا التواطؤ هما الامبريالية الغازية بالمدفع والمطبعة (تذكر نابليون في مصر !) ، وجموع القوى « التقليدية » العربية المتمثلة بركام مـن العلاقات الاجتماعية الاقطاعية وما قبل الاقطاعية المتبلدة ، الراكدة .

والإحساس الأولي بعدائية الفازي الأجنبي ، يجعل التلفيقويين يتمسكون بماضيهم ــ ويقصدون به ماضيهم « الذهبي » ــ . ولكنهم لا يفعلون ذلك على طريقة السلفويين الدينيين الوثوقيين ، وإنما ، بل بالدرجـة الأولى ، بعيون مفتوحـة منبهرة ومتوهجة باتجـام الفـرب ، ذلك الذي يصنع « المعجزات » العلميـة والتقنية .

ومن هنا ، فإن الخطوة الثانية التي تقوم بهـا التلفيقوية تكمن في اصطناع « تعـاون » و « تكافل » وموائمة بين ذلك الخليط المتحدر من الفكر العـربي الاسلامي في سياقيه التاريخي والتراثي من جهـة ، وبين الحضارة الراسمالية الفربية المعاصرة من جهـة أخرى . امـا الأساس النظري لذلك فينظر اليـه مجسداً في « الثنائية » القائمة على العـلم والقيم الدينية . وتلك الثنائية تفصح عن نفسها في الأطروحة التالية ، وهي ان « العـلم والقيم كلاهما في اوربا وأمريكا ينبت من الارض ، كلاهما ينشد القـوة والمنفعة ، واما الثنائية المقترحة فتجعل العـلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيهـا » (١) .

وإذا تساءلنا عن موجبات ومسوغات هـذا التقسيم الثنائي ، فإن زكي نجيب محمود يجيبنا ، متابعاً بنفس الحماسة والوضوح : « العلم **نسبي** (خـط التشديد مني : ط . تيزيني) يتغير مع التقدم ، والقيم **مطلقـة** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) تشخص إليها الأبصار ، فهي ثابتة من حيث الأسس وان تغيرت من حيث التطبيق بتغير الظروف » (٢) .

هكذا يتعين على الباحث العربي ، على الأقل منذ مائة وخمسين عامـاً .

---

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ان يمد يداً الى الشرق ويداً اخرى الى الغرب ، محاولاً ، عبر ذلك ، تركيب مزيج حضاري قادر على صياغة ثقافة عربية عصرية : من الماضي العربي ناخذ ثنائية العقل والدين ، ومن الغرب الحديث والمعاصر ناخذ العلم الإجرائي ، التقنية والصناعة وتطبيقاتهما . اما كيفية الجمع بين الطرفين فتتمثل بصيغة النسبي اطلاقاً والمطلق اطلاقاً . وهذه الصيغة تكشف عن نفسها دونما لبس . إنها تلفيقوية تحمل على عاتقها مهمة الجمع بين عنصرين لا سبيل الى التداخل والانصهار بينهما ، بين عنصرين لا يملك الواحد منهما نافذة على الآخر ، كتلك الذرات الروحية (المونادات) في المنظومة الفلسفية للفيلسوف لايبنتز .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن « التلفيقوية » ، ممثلةً بمحمود ، هي كذلك ، ايضاً على صعيد فهم مسائل التقنية والصناعية . فهي تنظر الى هاتين الأخيرتين كما لو انهما مادة خام ، يمكن تلقفهما وتبنيهما من قبل اي وضع اجتماعي اقتصادي كان ، مثل ذلك الذي يسود في الوطن العربي . فهذا الأخير يتسم باحتوائه جملة من تشكيلات اقتصادية اجتماعية أو من مظاهر متعددة منها ، مع غياب الراسمالية بوصفها تشكيلة اقتصادية اجتماعية . إن زكي نجيب محمود يفعل ذلك ، دون أن يتوقف لحظة واحدة من التفكر والتبصر العميقين عند ما يكمن وراء تينك التقنية والصناعة من « شخصية ذاتية » (١) . اذ انهما تنبئان عما تنطويان عليه من جهد انساني مادي وعقلي وعاطفي . وهذا ما لم يستطع محمود سبر غوره ، وان وقف أمامه مشدوهاً منبهراً مشيراً اليه بأصابعه العشرة . وبصورة أكثر تحديداً وافصاحاً ، لم يدرك محمود ان ذلك الجهد ذو شخصية اجتماعية اقتصادية وايديولوجية ، هي شخصية العلاقات الراسمالية الصناعية (١) .

---

(١) لويس عوض يعبر عن هذا الوضع بصيغة عامة غير منضبطة بضوابط محددة عينية ، ولكن صحيحة ، من حيث الأساس ، حيث يقول : « لا أعتقد انه يمكن تجزئة الحضارة الى ما هو مادي وما هو روحي ، لاني اعتقد ان الالة نفسها لها روح ، فلا تستطيع أن تسوق الميغ او الميراج بالمعنى الحقيقي إلا إذا كنت ابناً حقيقياً لهذا العصر » . (في حديث الى « النهار العربي والدولي » ـ باريس ١٨ كانون الاول ١٩٧٨) .

إن التقنية والصناعة ، لم تعودا ، ضمن هـذا المنظور ، مجموعة مـن المواد الخـام ، وإنما هي ، من حيث الأساس ، حصيلة مركبة لقدرة الانسان العملية والنظرية على انسنة محيطه . كما هي تجسيد **طريقة منهجية** في التعامل العقلي الضروري مع هـذا المحيط . وهي أخيراً ، في المجتمع الذي يعنيه زكي نجيب محمود ، المجتمـع الراسمالي ، تكثيف لعلاقة معقدة بين مـن يملكها **دون** العمل بهـا ، وبين من يعمل بهـا **دون** أن يملكها .

ذلك الأمر ، مأخوذاً في سياقيه التاريخي والتراثي ، يجعلنا نرفض القـول بأن اخـذ « الآلة » بخصائصها واعتباراتها المشار إليها يتآخى مع ثنائية الدين والعقل ، كما يطرحها زكي نجـب محمود . وحتى إذا أقررنا ـ ويجب أن نقر ـ ان سادة هـذه الحضارة يتخذون ، في المرحلة الامبريالية منها خصوصاً ، مـن الدين ركيزة متينة ، فإن الدين هنا هو من ذلك النمط الذي يتكيف مع مصالح الراسمالية الامبريالية . وهو ، من ثم ، ضحل الرابطة ، إن لم يكـن عديمهـا بالايديولوجية الاقطاعية الدينية الوثوقية المتزمتة ، التي اكتسبها الدين الاسلامي في مراحل الانحطاط الاقطاعي (١) .

---

(١) في معرض الحديث عـن الايديولوجية الاقطاعية الدينية ، الوثوقية المتزمتة ، نعـرض هنـا نمـاذج منهـا تولدت في عـدن مـع بداية الاحتلال البريطاني لهـا عام ١٨٣٩ . تلك النمـاذج يقدمها حمود العودي في دراسة لـه بعنوان « المنظور العلمي للثقافة ، دراسة خاصة عن المجتمـع اليمني » :

« ١ ــ كيف يسّر الله لهـؤلاء الكفار من النصارى (البريطانيين) هذه الحكمة وهـذه القدرة علـى اختراع (أشياء) عجيبة وهم قـوم كافرون وكان عباده المسلمون أحـق منهم بذلك لأنهـم يؤمنون بـه وبخـاتم أنبيائه .

٢ ــ وكان في المقـابل رد يقـول ان الله قـد يسّر لهم هـذه الحكمة وهذا الازدهار والتقـدم ليزيّن لهم هـذه الحياة الفانية ، لأن مآلهم يوم القيامة سيكون النار .. فالدنيا هي جنة الكافرين اما المؤمنون فما عليهم إلا أن يعيشوا بهـا كعـابر سبيل ...

٣ ــ وهناك اتجـاه يقول ان الناس قـد خرجوا عن طـاعة الله وعن حـدود الدين .. فغضب الله عليهم وحرمهم من عطـائه وسلط عليهم عدوهم وحتى يأوب الناس الى طاعته .. فإنه سيمتحنهم

ذلك يعني أن محمود سوف يجد نفسه أمام مهمة استنباط صيغ بورجوازية « إنسية » للدين الاسلامي ، يستطيع حشرها قسراً مع طموحه لامتلاك الحضارة الرأسمالية الصناعية .

إن التلفيقوية تبرز ، ضمن ذلك المنطوق ، بصفتها محاولة لمزج الماء بالزيت ، النسبي المتحرك النشط بالمطلق الثابت الجامد ، اي النسبي المطلق في نسبيته بالمطلق المطلق في اطلاقيته . وهي ، بذلك وعلى طريقتها ، تستطيع ان تلبي احتياجات مرحلة او مراحل من الواقع العربي . ولكن ذلك لا يخرج عن كونه موقفاً ايديولوجياً أبعد ما يكون عن حل الإشكالية في هذا الواقع . ولا يخرج ، من ثم ، عن انه هو نفسه أحد أوجه هذه الاشكالية .

والحقيقة ، إن موقف زكي نجيب محمود صعب معقد . فهو بين نارين ، نار « القيم الثابتة » ، ونار الصناعة والتقنية والعلوم المتحركة المتوثبة . فإلى اين ؟ هذا الأمر المثير سوف نواجهه ثانية ، وإنْ بصيغة أخرى ، لدى سيد قطب (١) .

الخير كله وينصرهم على أعدائهم الكفار ..

٤ ــ والقول مثلاً ان الله سخر الكافرين من اجل عباده المؤمنين لكي يصنعوا لهم مايحتاجون إليه من منافع الدنيا دون ان يكلفوا انفسهم عناء ومشقة صناعتها وينصرفوا عن التفكير في الله وحياة ما بعد الموت .

٥ ــ او القول ايضاً بأن ظهور هذه العجائب هي من امارات قيام الساعة .. » .

(مأخوذة عن مجلة : الغد ، الجمهورية العربية اليمنية ، سبتمبر ١٩٧٦ ، ص ٩٧ ــ ٩٨) .

(١) إن التخبط الفكري التلفيقوي العميق الذي يقع فيه زكي نجيب محمود ، هو ، في حقيقة الأمر ، انموذج طبع جيلاً واسعاً من مثقفي البورجوازية العربية الرثة « الهجينة » بطابعه الخاص . وربما عثرنا على أحد الأوجه المذهلة لذلك الانموذج ، ممثلاً بما يقدمه حسين صعب باسم « التكنوقراطية المؤمنة » في كتابه « تحديث العقل العربي ــ دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث ، بيروت ١٩٦٩ » . فهو يستشهد (ص ٢١) ببعض ما جاء في كتاب، أصدرته الأمم المتحدة عام ١٩٦٣ ، يعتبر فيه تطبيق العلم والتقنية

يبقى أخيراً التعرض ، بدقة وتكثيف ، للوجه الفلسفي من النشاط التقني الصناعي ومن التقنية والصناعة . فهاتان الأخيرتان هما ، بالأصل ، الحصيلة المركزة لعملية التوحيد بين المادة الخام والجهد الانساني . أما هذا فيقال باعتبار انهما جزء رئيسي من « قوى الانتاج » الاجتماعية التي تشتمل ، بالاضافة اليهما ، على الانسان المنتج . وبطبيعة الحال ، قوى الانتاج تلك ، بما فيها الآلة الانتاجية (أداة انتاج) ، لا توجد إلا في سياق نمط معين من العلاقات الانسانية (الإجتماعية) . وهذه تبرز ، بدورها ، في صيغة معينة من ملكية أدوات الانتاج ومن القدرة على امتلاك قنوات التبادل والتوزيع الانتاجيين.

« ... عملية اجتماعية قبل أن يكون عملية تكنيكية . فالتكنولوجيا الجديدة في سبيل التحسن الاجتماعي لا تعمل بذاتها . فلا بد أن تستخدم من قبل أناس يفهمونها ويريدون ويستطيعون أن يكيفوا أنفسهم مع التغيرات السلوكية التي تستلزمها ... ولذلك فإن التغير التكنولوجي يستلزم ثورة ثقافية » . إنه إذ يستشهد بذلك بحق ويدعو اليه بقوة ، يجد نفسه عاجزاً عن أن يطبقه على المسائل الملموسة الملحة المطروحة في نطاق الوطن العربي : « وإذا كان الوحي طريقنا والإلهام منهجنا لعالم ما بعد الطبيعة أي لله فإن ما بينه وبين عالم الطبيعة يقتضينا أن نعي وان نستوعب وان نصطنع مناهج المعرفة متكاملة .. وهذا ألزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها الدين ، **والتي تنوء بها الفلسفة ، وتقصر دونها الايديولوجية ، ويعجز عنها العلم** (التشديد مني : ط . تيزيني) . ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مغزاها ، إذا لم تتفاعل وتتحاور دائماً بحرية خلاقة مع الفلسفة والايديولوجية والعلم » . (ص ٩٨) .

وإذا كانت الفلسفة والايديولوجية والعلم في موقع العجز عن النظرة الكلية للوجود ، فإنه يصبح من اليسير التأكيد بأن المشكلة القيمية « هي مشكلة التوفيق بين التجديد الفكري والحياتي أي التجديد القيمي الإنمائي وبين التدويم القيمي الذي تنطوي عليه طبيعة الاسلام أي طبيعة أي دين يعتبر أنه ولي القيم لانه ولي **الحقيقة** (التشديد مني : ط . تيزيني) » . (ص٨٦) . بكلمة أخرى ، المسألة تكمن في التوفيق البراغماتي (النفعي) بين الحقيقة الكلية المطلقة الثابتة ومجموعة الحقائق العلمية التجريبية المتغيرة . ولكن كيف نصل الى التوفيق بين هذين العالمين البعيدين عن التجانس ؟ هاهنا يجيب حسن صعب بأن ذلك يتم من خلال « الانتصار على الذات (الذي) هو في السمو بالذات الالهية الحقيقية فوق الذات التاريخية » . (ص ٩٦) . هكذا تبدو المسألة عارية : التوفيق بين طرفين غير متكافئين ، الدين والعلم ، الحقيقة الثابتة المطلقة أبداً والحقيقة المتغيرة أبداً .

اما عمليـــة التوحيد بين المــادة الخام والجهد الانساني ، فإنهـــا **لا** تتم خارج سياق اجتماعي اقتصادي وسياسي وايديولوجي ما (اي حاف) ، وإن بدت في المجتمعات الرأسمالية المتطورة محاطة بقسرية شاملة كثيراً او قليلاً . فهـذم القسرية تفسر لنـا ، في الحقيقـة ، ظـاهرة الاغتراب Entfremdung المركبة والمعقدة . ان عمليـة **الصيرورة** من المادة **الخـام** الى المادة **المؤنسنة** ، اي تحولهـا الى « موضوع » ، تجسد علاقـة ضرورية وذات اوجـه متعددة بين الانسان ، الذات الفاعلة ، وبين ذلك الموضوع . فهي ، كذلك ، علاقـة يحكمها منطق داخلي ذو ابعاد اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية وعاطفية (١) .

كل ذلـك يظهـر **الإشكاليـة** الاجتماعية العمليـة والنظـرية المعرفيـة لـ «التلفيقوية » في اتجاهها نحـو الأخـذ بمنجزات الحضارة الغربية ، ســواء

---

(١) ضمن هـذا الاطـار ، تبرز العلاقة بين الذات والموضوع من حيث هي لا تنطوي علـى طبيعـة **نظـرية معرفية** فحسب ، بل تنسحب على مجمل النشـاط الانساني ، المـادي والنظـري . وهـذا ما يميز التصور الماركسي لتلك العلاقـة من تصور هيجل لهـا . فهي ، حسب هذا الاخـير وبموجب الاتجاهات الفلسفية البورجوازية المتعددة في القـرن التاسع عشر والقرن العشرين ، ليست اكثر من مسألة نظرية معرفية . (انظر حـول ذلك مثلاً : قضية العلاقة ذات ــ موضوع في الفلسفة البورجوازية الكلاسيكية والحديثة ــ تاليف W. A. Lektorski ، برلين ١٩٦٨ ، ص ٩ ــ ١٣) .

ومن هنـا ، يتضح انه موقف **لا تاريخي لا تراثي** من ماركس ، حين يعلن مهـدي عامل في كتابه الهـام (ازمـة الحضارة العـربية أم ازمـة البورجوازيات العـربية ــ بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣١) ان ماركس في « رأس المـال » قـد قطـع « جذرياً كل علاقة معرفية كانت تربطه » بكتاباته السابقة ، اي ، كما يعبر مهـدي عامل ، بكتابات « ما قبل العـلم الماركسي » . إن راي الكاتب هذا ، الذي يأتي رداً عـلى استخدام صاحب الكتاب الـذي بين أيدينـا مصطلحي الـذات والموضوع استخداماً ماركسياً ، اي في سياق علاقتهما بالتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية لمجتمع ما ، اقـول ، إن ذلـك الراي لا يأخـذ بعين الاعتبار أن العـلم الماركسي لم يتخل لاحقـاً عـن ذينك المصطلحين ، وإنمـا وضعها في نطـاق فهمه المتجدد والمعمق ، اي في نطـاق « راس المـال » نفسـه . ذلك تم لـه حينما راى ان « قضية التراث ــ الموضوع المعرفية تشكل فقط وجهاً واحـداً من القضية الفلسفية الاكثر شمولاً ، والتي هي العلاقـة بين الذات والموضوع » . (انظ ر : W. A. Lektorski — نفس المصـدروالمعطيـات السابقة ، ص ١٢) .

كانت الراسمالية او الاشتراكية (١) ، ودمجها بعناصر الماضي الفكري العربي الاسلامي على النحو الثنائي الآتي عليه (الشطر الروحاني والشطر المادي) . وتلك « الاشكالية » ، بما هي كذلك ، تعبر عن انسداد الآفاق أولاً ، وتسهم في تكريسها والتنظير لها ، بصورة ضمنية ، ثانياً .

---

(١) التمييز بين هذين النظامين الاجتماعيين في اطار هذه المسالة ، لم ينتبه إليه ممثلو التلفيقوية . بل هم غير قادرين على ذلك بشكل واضح وحازم اجتماعياً ونظرياً معرفياً . هذا بالرغم من أنه ، أي ذلك التمييز ، **في حال تصعيدنا** للعلاقة بين الاله والانسان واكتشافنا لجوانب أخرى هامة منها ، ذو دلالة خاصة وبارزة وضرورية .

٤

احتمالان للخروج من المأزق

آ ـ مثالية موضوعية لاهوتية ، او ثنائية المادي والروحاني واولوية الثاني على الأول

في هذا المأزق المسدود الافق ، نجد « التلفيقوية » تنسحب من موقعها ذاك ، لتنحو نحوين آخرين « ممكنين » . الأول منهما يؤدي بها الى مواقع المثالية الموضوعية اللاهوتية . بينما يقودها الثاني الى « العصروية » في اتجاهها التراثي العدمي .

أما كيف يتم ذلك وضمن اية تخريجات ، فإن زكي نجيب محمود يرينا إياه :

١ ـ « واما نحن ، فاحسب اننا اميل بفكرنا الى الثنائية ـ كما ذكرت ـ غير انها ثنائية لا تسوّي بين الشطرين ، تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي ، فهو الذي اوجده ، وهو الذي يسيّره ، وهو الذي يحدد له الأهداف » (١) .

هاهنا يقوم زكي نجيب محمود ، بصفته ممثلاً للتلفيقوية ، بتنازل لصالح احد طرفي العلاقة الثنائية ، وهو بالضبط الطرف الذي يتعارض مع المنطق الداخلي العقلي والتقني العلمي والانساني العاطفي لصيرورة المادة الخام الى موضوع انساني حضاري . لماذا ؟ لأن محمود يرى « أن ..... تفردنا الثقافي (٢) ... (ينحصر) في تلك الجوانب التي تميز الشعوب وهي التي في

---

(١) زكي نجيب محمود : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٢٧٥ .

(٢) اي « أصالتنا » .

الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضاري ... ، وأعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها » (١) .

هكذا يسحب الكاتب خطاً فاصلاً بين « الأصالة » و « العصرية » . الأولى (الأصالة) تنتهي دائرة وجودها وتأثيرها عند تيار « التقدم الحضاري » . فكأنما هي جلمود من العقائد يملك من المناعة المطلقة ما يجعله عازلاً تجاه اي تأثير « جديد » . وهنا تستبين لنا زاوية اساسية من مدار « التلفيقوية » ، كنا اشرنا إليها ، وهي لا تاريخيتها ولا تراثيتها الميتافيزيقية : إن « الأصالة » العربية تكمن في المحافظة على تلك العقائد وفي وضعها في مكان بعيد عن تيار « التقدم الحضاري » ، بحيث تظل هي هي ، **ودون أن** تكون عائقاً على طريق هذا التقدم (٢) ! ولكن كيف لا تكون مثل تلك العقائد المطلقة ، اي غير المشروطة بالتزامات تاريخية تراثية وغير الخاضعة ، من ثم ، لقانونية التطور والتجاوز ، عائقاً على ذلك الطريق اولاً ، وكيف لنا ان نحافظ على التوازن بينها وبين متطلبات ذلك القانون و « الحركة العلمية بكل فروعها » ثانياً ؟

إن زكي نجيب محمود ، الذي يطرح نفسه في كتاباته على أنه « وضعي » من الناحية الفلسفية ، وأنه بالتالي ضد التعميم الميتافيزيقي الفج ، ينطلق هو نفسه من مثل هذا الأخير ، حينما يتصدى لمسألة العلاقة بين الـ « نحن » و « الغير » ، بين « الأصالة » و « العصرية » . فالعقائد التي تمثل عنده عنصر « تفردنا الثقافي » ، هي واقع ثابت مطلق . ذلك لأنها تتحدر من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي (انطولوجي) أو معرفي : إنه فوق الوجود بمقتضياته

---

(١) زكي نجيب محمود : الحضارة وقضية التقدم والتخلف ، بحث قدمه الكاتب الى « ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ــ الكويت في ٧ ــ ١٢ ابريل ١٩٧٤ » .

(٢) في كتابه الجديد ، يرفض زكي نجيب محمود هذا الرأي ، مؤكداً على انه « إذا أراد الخلف ــ الذي هو نحن العرب في عصرنا القائم ــ أن يجيء امتداداً للسلف ، فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل من حياة السلف » . (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ــ بيروت ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٩) . لا شك أن هذا الموقف « الجديد » لا يمكن فهمه ، إلا إذا اخذنا بعين الاعتبار الخصوصية الأكثر تمييزاً لـ « التلفيقوية » ، ألا وهي عدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي والمفاجآت والاحتمالات المتعددة .

الثلاث ، الزمان والمكان والحركة اولاً ، وفوق الاحاطة المعرفية العلمية به ثانياً . ومن هنا ، يصبح من السهل على زكي نجيب أن يتحدث عن « الانسان العربي على إطلاق » (١) ، وعن عقائد « على إطلاقها » تمثل « فرادة » هذا الانسان و « أصالته » .

ولكي تكتمل الصورة التلفيقوية بأحدّ اشكالها ــ مع الإبقاء على قدر كبير من الوعي بها من قبل أصحابها ــ ، يقودنا الكاتب ، على نحو طريف وذي دلالة مبدئية ، الى **جماع القول** : « وبهذا نتيح لأنفسنا ان نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها ، كما نتيح لها في الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عن سواها » (٢) .

ولكن بعد ذلك كله ، يبقى هاماً أن نستعيد في اذهاننا موقف زكي نجيب محمود بخصوص تفضيله الشطر الروحاني على الشطر المادي ، في ثنائيته بين التراث الأصيل (المتفرد) والحضارة الغربية . فهو ، هنا ، مع اخذنا كل ما سبق بعين الاعتبار ، يلتقي التقاء بيناً وعلى نحو مذهل مع اصحاب « السلفوية » الدينية الوثوقية . فكلا الفريقين ، كل على طريقته الخاصة ، يحطّ من قيمة الجانب العقلي المتنور ــ الهرطقي ــ من التاريخ والتراث العربي . إذ كلاهما ينطلق من أن مكونات « تفردنا » و « أصالتنا » لا تتحدد ، بالدرجة الاولى ، بهذا الجانب العقلي ، وإنما بجوانب العقيدة التي « ليست مقياس التقدم الحضاري » . بل إن « السلفوية » تلك تخطو خطوة اخرى الى الأمام في ذلك الاتجاه ، حينما تعلن أن هذا الجانب العقلي « دخيل » على الحياة (العربية) الاسلامية . وهي تقصد بذلك أنه يمثل واحداً من التيارات الفكرية ، التي دخلت الحضارة العربية الوسطوية متحدرة من مصدر يوناني أو فارسي او هندي الخ .... وعلى هذا ، فهو لا يدخل في مكونات ذلك « التفرد » وتلك « الأصالة » .

---

(١) زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد (١٦٥) ١٩٧٢ .

(٢) زكي نجيب محمود : الحضارة وقضية التقدم والتخلف ، نفس المعطيات المقدمة سابقا.

ب ـ عصروية عدمية ، او صيغة « الصفوة القليلة بعقـل مستعار ضـد دروشة الجماهير اللاعقلية بالفطـرة »

ذلك كان الطريق الذي تختطه « التلفيقوية » باتجـاه المثالية الموضوعية اللاهوتية . أما الطريق الثاني الذي تلجـأ إليه تحت وطـأة إخفـاق وهشاشة سيفها السابقة ، فهو باتجاه « العصروية » العدمية . وقـد كانت « التلفيقوية » تعتقد ، ضمناً ، أن هـذه النزعة الأخيرة تشكل خرقاً لقواعد التفكير السليم . وذلك لأنها (أي العصروية العدمية) تنفي ، إن لم تعلق ، مسألة احتفاظ أنفسنا « بما يميزها عـن سـواها » .

ولكن « مقتضيات الحـال » تسمح باتخاذ مواقف جديدة دورياً ، مهمتها تغطية حركة النوسان الزئبقي « التلفيقوي » لأصحاب تلك النزعة . وفي سبيل انجاز هذه المهمة ، يجهـد زكي نجيب محمود نفسه لصياغة معادلة « معتدلة » تحـدد علاقة الماضي بالثقافة الجديدة المعاصرة . فهـو يكتب ، بكل جـلاء ، متسائلاً ومجيباً ، في آن : « وتسألني : ماذا نحـن صانعون بآدابنـا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلهـا ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعـد أقول ـ كمـا قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه ـ لم أعـد أقول أنهـا خليقة بأن يقذف بهـا في النـار . وحسبي من هـذا القدر الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم » (١) .

وزكي نجيب محمود ، الذي يتنقل مـن موقف الى آخر **بوتيرة زئبقيـة ، غـير عـابىء** بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقي المتماسك بالحـد

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكـر العربي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤١ .

الأدنى ، إن محمود هذا يحـدد نظرته الى تراثنا الثقافي بوضوح أكثر ، حينما يربط بينه وبين موقف اجتماعي طبقي ، يتيح لنـا القول بأن الكاتب ، في آرائـه التراثية النظـرية والاجتماعية والسياسية العـامة ، يمتح من **مصـادر فـكر ارستقراطي (اقطاعي) بورجوازي هجين** . فهو يقرر ، بعنجهية تستثير ابتسامة ساخرة ، او حقـداً طبقياً ، أن « جماهيرنا دراويش بالوراثة ، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع أصيل » (١) .

وقبل ان ندع زكي نجيب محمود يفسر لنـا السبب في ذلـك ، علينا أن نشير الى امر ذي شـأن كبير في تفهم آراء الكاتب تلك ، وهو اننا حينما نطلـق عليها نعت « الليبرالية » ، فإنه يتعين علينا أن نضع هـذا الأخير ضمن **حـدوده** الاجتماعية والفكـرية . فليبرالية محمود ، مفهومةً في سياقها مـن الأبعـاد الاجتماعية والنظرية الثقافية للتواطؤ التاريخي الاقطـاعي الامبريالي ، تفقـد الكثير من قيمتها وأهميتها . ذلك لأنها طرحت نفسها مشوبةً . بل ممتزجة الى درجة ملحوظة ، بموقف اجتماعي طبقي نخبوي (اقطاعي) . وهذا ما يسمح لنا بالقـاء ضوء سـاطع على **هجـانة** تلـك الليبرالية : فجذورها تغوص في قـاع التراتب الاقطاعي الهرمي. أما فروعها فتلامس تخوم « المساواة » البورجوازية ، دون أن تتلاحم بهـا .

ويمكننا ان نعمم هـذا الحـكم ، في الخط الرئيسي ، على معظـم أولئك الذين اتخـذوا نحـواً ليبرالياً في الفكر ، كما في السياسة . وليس في هـذا ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة . لأنه يستجيب ، بالأصل ، لواقـع الحـال استجابةً ظلت ، في كل الاوضاع ، قاصرة عن تحقيق حـد عميق مـن المستوى التنظيري .

إن تكوص الطبقة البورجوازية العربية عن تحقيق المسائل الثورية الأساسية (البورجوازية) ، خلق مجموعة من إرتكاسات ايديولوجية نظـرية انعكست ،

---

(١) نفس المصدر السابق ، والمعطيات السابقة ، ص ١٦٣ .

بدورهـا وعلى نحـو **مباشر** ، في الموقف التراثي لأولئك الليبراليين ، ومنهـم زكي نجيب محمود .

والآن ، إذا تساءلنا عـن السبب الحقيقي لكـون « جماهيرنـا دراويش بالوراثة » ، وجـدنا محمود يحـدد لنا ذلك في أن « جماهيرنا (هـذه) منـذ الأزل ـ ازل التـاريخ المدوّن ـ مفتونة بالغيب دون الشهادة ، بالباطن دون الظـاهر . . » (١) .

وهكذا على حين غرة ، نواجه « التلفيقوية » وهي تندغم ، على يدي زكي نجيب محمود بـ « العصروية » في منحاها التراثي العدمي ، تلك التي كانت قـد برزت ، في حينه ، في بعض كتابات اسماعيل مظهر و سـلامه موسى على نحـو مثير وذي دلالة هـامة . فمعارضة التراث (ويفهم هنا بأنه الأصالة) بالعصرية ، تكتسب ، ضمن هذا الأفق ، صيغةً **نظـرية واجتماعية طبقية** حازمة وجازمة : إن « التراث » يصبح مرادفاً للاعقلانية والدروشة . أمـا « العصرية » فتصبح مرادفة للعقلانية والعلمية « المستعارتين » من ثقافة خارجية . لماذا هـذا الأمر ، وما هي عناصره ومسوغاته وآفاقـه ؟ الاجابة عن ذلـك تكمن **الآن** لـدى محمود بلبوسه الجديدة ، لبوس العصرية العدمية تراثياً ، في أنه : « اجتاحت جمـاهير النـاس موجات مـن اللاعقلانية مغروزة في طبائعهـا كألوان جلودهـا » (٢) . ومن هنـا ، فالصورة تتسم بمـا يلي : هنـالك « دروشة تعجب الجمـاهير العريضة يقابلها عقـل **مستعار** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) من ثقـافة اخرى ، تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (٣) ، أي اللاعقلانية « الفطرية » لهذه الكثرة .

إن عـدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي ، الذي تتسم

---

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة .

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

به « التلفيقوية » عموماً ، كما رأينا ، هي التي تتيح لنا مــرة أخرى فهم الموقف « الجديد » الذي أتى به زكي نجيب محمود في كتابه الأخير « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » (١) . فهو هنا يتراجع عن رأيه في « العقــل المستعار » ، في نطا ق التراث العربي الفكري ، كما اتضح فوق ، معتبراً هــذا العقل في التراث المذكور جزءاً أصيلاً منه : « وأحسبنا أحراراً إذا اخترنا الا نقبل مــن تراثهم (أسلافنا العرب) إلا المعقول وحدم » (٢) . ولكن هــذا « المعقول » ، الذي أبدعه اسلافنا ، يتحــدد في « أن ننظر الى الأمــور **بمثــل** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) ما نظروا ، أو قل بعبــارة أخرى ، أن نحتكم في حلولنــا لمشكلاتنا الى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها » . اي ان ذلك « المعقول » سوف يكون هنــا ، على نحــو يوهم بالعصرية ويثير الشعور بالمفاجأة ، المعبر الــذي نمر به للوصول الى صيغة **نهجيــة** معيارية للسلفوية ! فأن « نحتكم في حلولنــا لمشكلاتنا الى المعايير نفسها التي كانوا قــد احتكموا هم إليها » ، يعني أن نترك انفسنا ننقاد من المواقع النهجية المعيارية لأسلافنا . وهذا يصب في مصب تلك النزعة عبر وجهتين : ١) إن تلك المعايير (المقدمات) ، التي تقــود الى نتــائج متطابقة **منهجياً** معها ، علينا أن نقبل بهــا ، بما تنطوي عليــه من **توجــه** طرائقي اقترن وجوده باحتياجات مجتمع اسلافنا . إننا لا نملك ، على الصعيد المنهجي المعياري ، من أمرنا شيئاً . ذلك لأن الأسلاف لم يتركوا لنا ، للأخلاف ، شيئاً يبدعونه . وربمايعلن أحدهم هنا ان زكي نجيب محمود لم يقصد بتلك « المعايير » أكثر من المواقف « العقلية العــامة » التي بلورها أسلافنا ، بحيث اننا نستطيع تبنيها بدون غضاضة وعلى عواهنها ووفق منطلقاتها ومسوغاتها . للرد على ذلك نقــول ، اننــا نحــن الذين ننتــج معاييرنا العقلية العــامة والخاصة وفــق مقتضيات عصرنا ومشكلاته ، لأن تطــوراً طــراً على مصطلح « المعيــار » نفسه أولاً ، وعلى مصطلح « العقل » و « العقلي » ثانياً ، وذلك على نحو أصبح فيــه القــول بتماثل المعايير سابقاً ولاحقــاً ، أمراً غير ذي بال . أما الـ « معــايير »

(١) صــدر هــذا الكتاب في القاهرة وبيروت ــ دون تاريخ اصدار .
(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٦٤ .
(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

التي نواجهها لدى أسلافنا ، فنسلك تجاهها أحـد مواقف ثلاثة سيأتي الحديث عنها مفصلاً في القسم الاخير من هذا الكتاب ، وهي التبني التاريخي والاستلهام التراثي والعزل التاريخي ، **ولكـن** من مواقـع معاييرنا بأوجهها النظرية المعرفية والايديولوجية ، ودون الانطلاق من « **تمـاثل** » مزعوم في المنطلقات المعيارية بيننا وبين اسلافنا . ذلك كلـه يري كم هي عاجزة تلك التلفيقوية عـن الوصول الى موقف موحدمتجانس . ولكنه يري ، كذلـك الى أي حـد تستطيع النظـرية التراثية المقترحة ، « الجدلية التاريخية التراثية » ، أن تتقصى وتمتلك النقاط الايجابية في تلك النزعة ، بعـد أن تنتزعها من أطرها اللاتاريخية اللاتراثية .

والذي يبعث على الدهشة أن يكون لدى زكي نجيب محمود ، بعدما أدان ، على ذلك النحو القطعي ، تراث « الدروشة » اللاعقلاني الفطري ، واشاد بثقافة الصفوة وعقلها المستعار ، رمق وشجاعة أخلاقية ذاتية وتماسك عقـلي منطقي ليتكلم عن « وصل بين جديد وقديم » . لقد أسفر ، عبر ذلك الموقف المركب ، عن جذوره التي لا يستطيع القفز فوقهـا : التلفيقوية القلقة بين هـذا وذاك ، دون أن تستقر علـى ركـن ، لا على « التراث » ولا على « العصرية » ولا على الخلط التعسفي التلفيقوي بينهما .

إن اللاتاريخية اللاتراثية ، بلونهـا الليبرالي الارستقراطي (البورجوازي الاقطاعي الهجين) ، تحيط بـ « التلفيقوية » هـذه احاطـة السوار بالمعصم . وليس من ريب في أن هذا الوضع الطريف بهجانته ، يمكن أن يتحول ، بسهولة ، الى أحجية ووهم ، إذا بتر من قاعه الاجتماعي والتاريخي : اين تلـك الطبقـة الاجتماعية ، التي كان بمقدورها أن تطرح شخصيتها المستقلة والمتميزة اقتصادياً واجتماعياً وايديولوجياً ؟ إنهـا لم توجـد في التـاريخ العـربي الحديث ! وإذ انتفى وجود تلك الشخصية ، فقد أصبح وارداً ومفهوماً أن ينتفي ، وإن كان على نحوٍ معقد متوسِّط ومترع بالاشكاليات ، الموقف الايديولوجي المتـآخي ، لمرحـلة ما ، مـع مقتضيات العـلم الاجتماعي ، والحـازم مـع نفسه ومـع الواقـع الموضوعي .

٥

« التلفيقوية » في اتجاهها الأول تحت وطأة التأثيرات الأجنبية

والآن ، لا يسعنا إلا أن نصوب أنظارنا باتجاه التأثيرات الفكرية الأجنبية على عملية تكوّن تلفيقوية زكي نجيب محمود ، باحثين فيها من موقع يضعها في مكانها الحقيقي من الحركة الثقافية العربية الحديثة والمعاصرة . سنفعل ذلك بعد أن اتينا على بواعثها « الداخلية » ، اي المتحدرة من دائرة الوطن العربي . ولكن ذلك البحث ، سيكون على كل حال ، ممكناً عبر استحضار هذه البواعث الأخيرة في أذهاننا ، ووضعها في سياق تلك ، تحقيقاً لقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج .

لقد أقدم ذلك الكاتب ومثقفون آخرون على قراءة واستجلاء هذا الجانب أو ذاك من الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، معبَّئين بمجموعة مرئية واخرى غير مفصح عنها من الحوافز الفكرية الأوربية ، في صيغتها البورجوازية الليبرالية الاصلاحية حيناً والبورجوازية الامبريالية حيناً آخر .

ولم ينحصر الأمر في نطاق قراءة او دراسة تلك الجوانب ، بل تعداه الى تقديم « مشاريع » حول صورة الراهن والمستقبل في الوطن العربي . وهذا ما ادى الى تعقيد الصورة الهجينة حول التاريخ والتراث العربي في اذهان هؤلاء ، والى جعلها أكثر اهتزازاً وقلقاً . وهكذا شهدنا ، مثلاً ، عبد الرحمن بدوي في « شخصيات قلقة في الاسلام » (١) ، وزكي نجيب محمود

---

(١) صدر هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٦٤ .

في « تجديد الفكر العربي » . فالأول منهما يشكل مجموعة من الدراسات لـ « لوي ماسينيون » و « هنري كوربان » حول سلمان الفارسي والحلاج والسهروردي المقتول ، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي منع « تصدير عام » له . ففي هذا الأخير يبرز المؤلف انطلاقه المنهجي العام من المنحى الفلسفي الوجودي في صيغته المؤمنة لتقصي تلك الشخصيات(١). أما زكي نجيب محمود فينطلق ، في كتابه ذاك وفي مجمل نشاطه الفكري ، من توجهات الفلسفة الوضعية المحدثة (٢) .

---

(١) ضمن هذا الاطار يمكن الاشارة أيضا الى كتاب « الشخصانية الاسلامية » ، تأليف محمد عزيز الحبابي ، الذي يبرز طموحه الى دراسة الاسلام من موقع المذهب الشخصاني Personalism، والى اكتشاف توجه « شخصاني » في الاسلام.(صدر الكتاب في القاهرة ١٩٦٩).

(٢) لاحقا ، في نطاق بحثنا لـ « التحييدوية » ، سنبحث في مظاهرها ، التي منها « الاكاديموية » و « الوثائقوية » و « اللاأدلجة » . ولكننا الآن وعلى صعيد البحث في « تلفيقوية » زكي نجيب محمود ، نتبين في هذه الاخيرة نزوعا « أكاديمويا » وآخر يقودنا الى « اللاأدلجة » . وهذا يتضح حالما نأخذ بالحسبان الدائرة « الوضعية المحدثة » التي يتحرك فيها . فهذه الاخيرة ترى من مهماتها الحفاظ على نقاء « العلم الوضعي » بإبعاده من « ابتذال » المصطلحات « الايديولوجية » . فليس من « العلم » في رأي محمود ، « أن نقول مثلاً ـ .. ان وجه النقص في مجتمعنا هي الفقر والجهل والمرض لأن هذه الالفاظ الثلاثة (تدخل في) المجالات اللاعلمية » . (زكي نجيب محمود : أسس التفكير العلمي ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٣٧) .

أما لماذا ذلك ، فإن محمود يخبرنا ان المسألة تكمن في العلم نفسه ، ذلك الذي يقوم على الكم وليس على الكيف . (انظر نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٤ ـ ٤٢) . وهذا الأساس « الكمي » للعلم يتحول ، بعد أن صاغه رواد الفلسفة الوضعية المحدثة ، الى فزاعة في أيدي المدافعين عن هذه الفلسفة من فلاسفة وأدباء ونقاد وكتبة و أرباب حال ضد من يتقصى ذلك « الأساس » في تحوله الى مفهومات علمية معممة ، **مثلاً** كالفقر والجهل والمرض والثورة والتقدم . وهذه المفهومات تخرج حالئذ من دائرة « العلم » بصفتها مفهومات « ايديولوجية » بعيدة عن مطلب العمل العلمي « الأكاديمي ـ الوضعي » . من هذا الموقع « الوضعي المحدث » الهجين والغريب عن احتياجات العلم **العلمية** ، نفهم تلك الكتابات حول « الحيدة العلمية » و « الموضوعية الكاملة » و « الاصطلاحية التقريبية » الخالصة ، أي المنزهة عن « الشعارية الايديولوجية » . (انظر في هذا السياق مثلاً : خلدون الشمعة ـ اشكالية المصطلح



ولا شك ان هذا الأمر ـ اي رؤية التاريخ والتراث العربي « عبر » احدى الفلسفات البورجوازية ـ يشكل ظاهرة جديرة بالانتباه والتقصي . فوعي الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد تحدد ، على نحو ما ابنّاه سابقاً ، من داخلها ومن خارجها ، في وقت واحد . وكان ذلك قد تم بصورة اتيح فيها للتأثير الخارجي ان يكون اكثر فعالية من التأثير الداخلي ، وان يتحول ، من ثم ، الى عنصر خطير من عناصره المحركة له ؛ او بصيغة أدق ، المدمّرة له .

ومن البيّن ان ليس في المسألة غرابة . إذ أن « استعارة » وعي فلسفي متقدم في اطار الطبقات البورجوازية الاوربية (الفرنسية والانكليزية والألمانية بشكل خاص)، ومحاولة جعله جزءاً من الوعي الطبقي الذاتي للطبقة البورجوازية العربية المتخلفة (في مصر وسوريا والعراق خصوصاً) ، أمرٌ وارد ومشروع . ولكن ذلك اذ يتم، فإنه يتم عبر تجيير وتطويع ذلك الوعي، ضمن حركة عفوية بشكل رئيسي وبهذا المستوى او بذاك ، لصالح واقع وآفاق الطبقة الجديدة ، اي ضمن مقتضيات وشرائط وتوجهات المنطق الداخلي لقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

هذا يظهر أن تلك « الاستعارة الايديولوجية » لا يمكنها ، مهما أوغلت في مباشرتها وميكانيكيتها ، إلا أن تمر عبْر موقفها الايديولوجي هي نفسها وبهذه الصيغة او بتلك .

اما السبب في ذلك ، فهو أن كلتا الطبقتين المتمايزتين في وضعيهما



في النقد العربي الحديث ـ مجلة الفكر العربي ، بيروت عدد (١) ، ص ١٠٠ ـ ١٠٣) .
في هذه المقالة لا يطرح الكاتب « الوضعية المحدثة » في الادب بقلم « شماري ايديولوجي » فحسب ، وإنما يدافع عن زكي نجيب محمود الوضعي التلفيقوي والمناهض للثورة **العلمية** على « الفقر والجهل والمرض » بصفته « انتقائيا » . إذ أن الانتقائية تقوم « على منهج متسق أو وجهة نظر متماسكة » . (من مقالة له في جريدة الثورة ـ دمشق ، ٢ شباط ١٩٧٨) . وسنعود الى ذلك مرة أخرى لاحقا .

التاريخي والاجتماعي الاقتصادي تمايزاً عميقاً وبيناً ، تشتركان في أمـر **عـام** . ذلك هو حالهما المأساوي الفاجع ، فالأولى منهما تحاط وتجابه بآفاق مسدودة في مرحلةِ طفيلية النظـام الرأسمالي **الامبرياليـة** . وكذلك الأمـر فيما يتصل بالطبقة الثانية . فهي تجـد نفسها في مثل ذلك الحـال من انسداد الآفـاق ، **ولكـن** في مرحلة اخفاق الثورة ، ثورتها ، تحت قبضة التواطؤ التاريخي المومى إليـه سابقاً .

ولئن كان بينهما ذلك الموقف المشترك، موقف المأساوية والفجيعة وانسداد الأفق المستقبلي ، فإن موقف التباين **الجوهري** بينهما قـائم .

فلقـد استنفدت الطبقات البورجوازية الأوربية تطورهـا التقدمي ، **بعـد** ان انجزت مهماتها الرئيسية في مراحل نهوضها واستكمال **وتعمق مقوماتها** (١) .

---

(١) في سياق هـذه القضية ينبغي التمييز ، بدقـة بالغـة ، بين مرحلتين في تاريخ نظـرة هـذه الطبقات الى « التراث » ، تراثهـا . مرحلة العقلانية والمادية الفلسفية والتفاؤل الاجتماعي الإنسي ، وفيها برز مفكروها ومثقفوها محاربين شجعاناً ضـد الأوجه الدينية الوثوقية والسياسية الرجعية مـن التراث الاوربي والعـالمي (ومن ضمنه العـربي) ، وخصوصاً ضـد المبـدأ الديني التسويفي الشهير « الفلسفة خـادمة الدين » . ولكن بطبيعة الحـال ، لم يكـن بمقدور أولئـك أن يصلوا الى موقف عـلمي منهجي دقيـق من ذلك التراث . فكانت عيوب الميكانيكية والتأملوية وضيق النظـر التنظيري وراء ذلك .

ولكن يبقى هـاماً حتى الحـد الاقصى التأكيد على موقفهم الثوري التجديدي مـن التراث ، حيث انطلقوا من اختيار تاريخي تراثي مارس دوراً مرموقـاً في توطيد المرحلة واثراء القيم الجديدة . وممثلو هـذه المرحلة كثر ، منهم فرنسيس بيكـون وديدرو وهولبـاخ وديكارت وغـوته (انظـر في ماقاله هذا الأخير ، غـوته ، مثلاً ، الذي لامس على نحـو عميق الفهم الجدلي للقضية التراثية : « ما قـد ورثته عـن آبائك ، حصّله ، في سبيل أن تمتلكه ! » . (غوته : Faust ـ لايبـزغ ١٩٦٢ ، الجـزء الأول ، ص ١٥٢) .

في هـذا الوجه من المسألة نجـد قسطنطين زريق على حـق ، حين يخطىء فـؤاد زكـريا في رأيـه التالي : ان « لأوربيين لم يخجلوا من اعـلان رفضهم القاطـع لتراث كامـل ينتمي الى صميم ثقافتهم » ، سـواء كان المقصود بذلك تراث أرسطو ، كما يفهم مـن هـذا زريق ، او التراث الاوربي بكامله . (انظـر فـؤاد زكريا : التخلف الفكري وأبعاده الحضارية . قسطنطين زريـق ـ

بيــد ان المسألة تختلف ، حين تتصل بالطبقة البورجوازية العربية ، التي نشأت واكتسبت « شخصيتها » تحت وطـأة التواطؤ ذاك . فهي حيث نشأت ، كان عليهــا ، مرغمة ومــن **حيث الأساس** ، أن تتحــرك في دائرة مــن الهجــانة والاصلاحية والقصور ومــن موقــع تبعيــة اقتصادية واجتماعية وسياسية وايديولوجية . وبذلــك ، ارتبط واقــع المأساوية والفجيعة وانسداد الأفــق المستقبلي أمامها بالمراحل الأولى من تكونها . هذا الأمر يَبرز لنــا ، على نحــو واضح ، أن مقولتي « التطور والتقــدم الصناعي » و « الصيرورة » في صيغتيهما العلميتين لم تدخل الدائرة الايديولوجية لتلك الطبقة . بل على العكس من ذلك ، كانت مقــولات « الموقف التجريبوي الإجرائي » المناهض ، على نحــو بدائي

تعليق على بحث التخلف الفكري وابعــاده الحضارية الذي كتبه الدكتور فـؤاد زكـريا . وكـلا البحثين ظهرا في : ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، نفس المعطيات سابقا) .

اما المرحــلة الثانية فهي التي ما تزال سائدة في العــالم الرأسمالي (الامبريالي) حتى الآن . وكانت قــد بدات مع تحــول الطبقات البورجوازية الى مواقــع العداء للتقــدم الاجتماعي والعلمي. ها هنــا يأخــذ مفكرو ومثقفو هــذه الأخيرة ليس بالتنصل من تلك القيم فحسب ، بل وبمحاربتها بكل الاسلحة المتوافرة ــ وهي كثيرة ــ ، مادّةً ايديهــا الى وراء ، حيث يمكث التــاريخ الــديني الاقطــاعي الوثوقي والمناوىء للتقــدم البشري عموماً ، لتبارك تزاوجاً « كاثوليكياً » بينه وبين كـل تعــايات الفــكر المعــاصر .

إن المبــدأ الاقطــاعي القــديم « الفلسفة خــادمة الدين » يُستلهم هنا تراثيــاً ، **بــل** يُتبنى تاريخياً ، وإن كان ذلــك قــد تمّ ضمن صيغة معــدلة شكلاً . فهــو يحــوّل الى مبــدأ « العــلم والفلسفة والدين في خــدمة النظام القــائم » الراسمالي الامبريالي ، وذلك عبر منح هــؤلاء جميعــاً وظيفــة التسويغ والتكريس الايديولوجي لذلك النظــام .

إن استلهام وتبني التراث الرجعي الظــلامي ، القــومي والعــالمي ، عبْر معارضته بالتراث العقلاني النقــدي والمادي الميكانيكي والجــدلي ، يغدوان احــد المؤشرات الايديولوجية العــامــة للرأسمالية الامبريالية المعــاصرة .

اما ممثلو هــذه المرحلة ، فموجودون في كل البلدان الراسمالية المتطورة تحت تسميات متعددة مختلفة ، مثل دعــاة « العــودة الى افلاطون » و « الكانتيين المحدثين » و « الوضعيين المحــدثين » و « الهيجليين المحدثين » . (قارن ذلك بـ :

(W. Heise - Aufbruch in d. Illusion, Berlin 1964

جاهــل ، لأي تعميم فلسـفي ، و « العبثية اللاتاريخية » ، و « النفعوية ذات المدى القصير المتقطع » ، قــد كونت المتن الأساسي لتلك الدائرة .

وهكذا ، فهي (الطبقة) إذ حددت موقفها وافقهــا ضمن تلك الدائرة ، كان عليها ان تجــد نفسـها مدعوة الى مــدّ الايدي مطواعة مستعطفة مسترحمة الى الذرائعية والوضعية المحدثة الخ . . ، باحثة فيهما وفي غيرهما ، بطريقــة ساذجة ، عزاء ذاتياً وتسويغاً ايديولوجياً . وهــذا بدوره يلقي ضوءاً على كيفية وحدود اسهام تلك الفلسفات بصورة أساسية ورئيسية في بلورة « وعي الأزمة » المثالي الوهمي لتلك الطبقــة (١) .

وتلــك الفلسفات نشأت ــ بأوجههــا الايديولوجية ــ في ســياق تحــول الايديولوجية البورجوازية الى مواقــع الامبريالية . وكانت ، بذلك ، تعبــيراً متوسّطا عن واقــع انسداد الأفق التاريخي التراثي أمام هــذه الأخيرة وعــن

---

(١) يبــدو أنــه من الضروري التنويه ، هنــا ، بأن مجموعة الأفكار التي طرحهــا شــبلي شميل (١٨٥٠ ــ ١٩١٧) ، وربما كذلك ــ بحدود ــ فــرح أنطون (١٨٧٢ ــ ١٩٢٢) وآخــرون من قبله ومن بعده ، حول التطور البيولوجي الانساني ــ دون أن يشمل ذلك التطور الاجتماعي ــ ، لم تشكل في حقيقة الامــر قاعدة عــامة ورئيسية في الفكر العربي الحديث . بل إنهــا لم تكن أكثر من ظاهرة عارضة ، نشأت تحت تأثير الفكر العلمي الاوربي ، والداروويني منه خصوصاً . وقــد قمــع هــذا الاخــير وادين أشــد القمــع والادانــة في مصر وسوريا وأقطــار عــربية أخــرى . إن تلك الأفكار لم تستطع أن تحتل حيزاً ذا شــأن في الفكر العــربي في القرن التاسع عشر والنصف الاول من القــرن العشرين . فظلت تعــوم ، أكثر ما يكــون ، « على السطوح » . (انظــر كتــاب فلسفة النشوء والارتقاء لشبلي شميل ، القاهرة ١٩١٠) .

لقــد كان على الفكر العــربي الحديث أن يتحرر ، ولو نسبياً وجزئياً ، من التصور الديني للخلــق والابداع ، كي يحقق تقدماً ملموساً على طريق طرح فكرة « التطور » الطبيعي والاجتماعي . وليس من ريب في أن غياب الطبقــة البورجوازية الثورية عن واقــع الوطن العــربي ، الذي كــان من وراء تلك الظاهرة ، هــو نفسه الذي سيقدم ، على نحــو غير مباشر ، المسوغات لضرورة تجاوز تلــك الطبقــة كخطوة أكيــدة على طريق الوصول الى مفهــوم « التطور » ذاك . وذلك من حيث هي (أي الضرورة) تمثل شــرطاً موضوعياً للوصول الى « التطــور » واقعــاً ، وفي ضــوء ذلــك وضمن آفــاقه ، مفهومــاً .

الطموح الى منحها مشروعية تاريخية وتراثية في وقت فقدتها فيه ، من حيث الأساس . ان هـذه الفلسفات نفسها **تحـول** الى ترسانة ايديولوجية لمجتمع متخلف بائس قاصر شمولاً وعمقاً . وقـد تم ذلك عبْر تطويعها لاحتياجات ومقتضيات وتوجهات هـذا المجتمع ، اي عبْر ممارسة ما سنطلق عليه لاحقاً حـدّ « التبني التـاريخي » و « الاستلهام التراثي » ممارسةً انطـوت عـلى طواعية استسلامية ضمنية وقسرية .

إن ذلك الذي اتينا عليه يدعنا نستكشف القاع العميق **لظـاهرة** زكي نجيب محمود بصفته احـد الوضعيين المحدثين العرب ، الذين تعرضوا لقضية التراث العـربي بنهج تلفيقوي . إذ أن هـذا الأخير هو الذي يجعله يتنقل مـن موقف الى مواقف أخرى دورياً ، دونما ركون الى واحـد منها ، ودون توازن وتماسك منطقيين . وبالضبط ، من موقـع ذلك المنطلق وانسياقاً معـه ، **يَمسخ** قـراره التالي الى شبح هزيل شاحب من رغبات البورجوازية الاقطاعية العربية الدفينة **المحرّمـة** : « هـذا التراث (العربي) كلـه بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور اساساً على محور العلاقة بين الانسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفـة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان » (١) . اما لمـاذا اكتسب ذلك القرار شخصية ممسوخة وضمن أيـة ملابسات ، فإن وجهـاً حاسماً من أوجه الاجابة عن ذلك يكمن فيما يلي :

١ ــ إن ذلك الطموح (الرغبة) باتجاه علاقة انسانية عقلانية بين الانسـان والانسـان (العـربي) ، لم يستحوذ من تفكير وسلوك وأحـلام تلك الطبقـة إلا بمقدار ما سمحت به عملية **الغـزو** الايديولوجي والاقتصادي والسياسي مـن خارج الحدود . علماً أن هذه العملية خضعت ، **بطبيعة الحـال** ، لقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج بصيغ على غـاية التعقيد والاشكالية . وقد ظهـر ذلك الغزو ، في أساس القضية ، بمرحلتين وشكلين يتممان بعضهما بعضاً ، هما الاستعمار الغـربي الراسمالي والامبريالية . اما الشكل الأكثر خطورة وتعقيداً

(١) زكي نجيب محمود : تجـديد الفكر العـربي ــ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١٠ .

من شكلي الغزو المشار إليه فهو الامبريالي . فهذا لم يعمل على القضاء على كل الارهاصات الفكرية والدينية والمثالية المستنيرة والمثالية التاريخية في الوطن العربي فحسب ، وإنما كذلك في البلدان التي يهيمن فيها (أوربا) . وفي سبيل ذلك ، كان عليه أن يدخل في صراع لا هوادة فيه مع القوى الاجتماعية الناهضة المعارضة ، بما تحمله من افكار ثورية خصوصاً ، ممثلة على نحو مخصص بأفكار الاشتراكية العلمية وقاعدتها الفلسفية ، الجدلية المادية التاريخية .

من ذلك كله نرغب في القول بأن ما يلتمسه زكي نجيب محمود ، في لهفة مؤرقة ، لم ينجز في الواقع المحلي (العربي) إلا عبر خيوط أولى غزلت من احلام اليقظة الطموحة المحبَطة للبورجوازية الهجينة ، **أولاً** ، ومن التأثيرات المستنيرة الديمقراطية ، والاشتراكية والقومية أحياناً ، الآتية من « الغرب » ومن « وراء ظهره » ، **ثانياً** ، ومن بعض الأصداء المخنوقة المتحدرة من عصور الازدهار العربي الوسيط ، **ثالثاً** ، بما جسده هذا الأخير من اتجاهات ومواقف وميول عقلية وانسية ومادية وإلحادية هرطقية مفصح عنها كثيراً أو قليلاً .

ذلك يعني ، في حصيلة المقال ، أنه لكي يتحقق طموح زكي نجيب محمود ذاك ، لا بد من تجاوز المنطلق التلفيقوي في الواقع الاجتماعي العيني ، كما في الصورة الذهنية المجرده . وهذا يقتضي منه ومن التلفيقويين ان يستبدلوا « جلودهم بجلود اخرى » ، يتيح لهم القدرة على ملامسة آفاق أخرى من المسألة اكثر تقدماً وعمقاً وتماسكاً .

٢ — إن التراث العربي (الوسيط) لا يقوم **في مجموعه** على العلاقة بين الانسان والله . لقد انطوى **كذلك** — وهذا عصيّ على فهم التلفيقوية اللاتاريخي اللاتراثي — على عناصر تجاوزت تلك العلاقة الى موقف ذي ميل « إسمي » ، اي مادي، وان لم يكن بنفس الأهمية والحجم اللذين تحوز عليهما العناصر « الأخرى » . وقد اندحرت تلك العناصر الأولى مع احتضار وانحسار الارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة وهيمنة الاقطاع على مجمل مظاهر الحياة في المجتمع العربي القروسطي .

إن « التلفيقوية » تظهر ، في ضوء الصورة التي اتينا عليها ، مــن حيث هي طموح قلق ضد الاحتضار . وقــد تكوّن هذا الطموح بصفته بديلاً للاخفاق الكبير الذي ألم باليقظة العربية البورجوازية ، وتحت ضغوط الانبهار الحضاري الراسمالي الغربي في مراحله الأولى والتالية (الليبرالية والاحتكارية والامبريالية)، واخــيراً بمثابته ردّ فعــل على الكوابيس التي صنعتهــا الصور « الصفراء ــ التقليدية » على أيدي السلفويين الدينيين الوثوقيين عن التراث العربي الاسلامي. وعلى ذلك ، فان التلفيقوية في طموحها القلــق ذاك ، تجسد موقفاً مشروعاً على الصعيدين التاريخي والتراثي ومتجهاً باتجــاه ايجاد ركيزة عصرية و « أصيلة » معــاً ، وبشكل ما . ولكن هذه الركيزة التلفيقوية المقترحة ظلت تهزها الأعاصير العــاتية « المدهشة المبهــرة » ، دون أن تكتشف لنفسها دعمــاً « مبهــراً » في « التراث الخــاص » .

في ظل هــذا الوضع المركب والمعقد ، ظــل ذلك « الطموح » التلفيقوي وهمياً وغير ذي فعالية . فلقــد اريد للوجود الذاتي ان يتحقق عبْر القفز فوق الظل الذاتي ، ظل الواقــع العربي الحديث والمعاصر بكــل تجاعيده الخاصة ، وظلّ التاريخ العربي في امتداده التراثي . وهذا يقود الى القول بأن «التلفيقوية» تمثل موقفاً من التراث منطلقاً من موقــع لا تاريخي لا تراثي . ولذلك فإننا ، في قولنا بأنهــا قفزت فوق ظل التاريخ العربي في امتداده التراثي ، نأخذ بعــين الاعتبار أن أبعــاد وآفاق ذلك الموقف قد حُددت ليس من قبل الواقع العــربي فحسب ، وإنما كذلك وبدرجة فاعلة قاصمة على أيدي الغزاة ، حاملي ألويــة الحضارة والاحتلال . إنما يبقى ، أيضاً ، صحيحاً وضرورياً أن نقول بأن ذلك تم ضمن مقتضيات القانون الجدلي الخاص بالعلاقة بين الداخل والخارج .

لقــد كان الأمر على ذلك النحو ، لأن النزعة المعْنية أخذت بعين الاعتبار ،

وإن بصيغـة تليفيقوية هجينة ، جـوانب عديدة من العلاقـة بين « التراث » و « العصرية » ، ما عدى الجانب الاكثر اهمية وحسماً في المسألة . ذلك هـو **الراهن** العربي في مقتضياته وموجباته وآفاقه الموضوعية والذاتية ، اي في حركته **الداخليـة** ، بما تتضمنه من اشكالات ومنغصات واحتمالات وآفاق .

وسوف يستبين لنا لاحقاً بمزيد من التدقيق أن ذلك « الراهن » يشكل ، من حيث الأساس ، المنطلق الحقيقي لاستيعاب وتعميق العلاقة المشار إليه فوق . كما سيستبين لنـا أن المنهجية القادرة على انجـاز هـذا الأمر هي تلك التي ترفض دفعة واحـدة ، وعبر وعي تاريخي تراثي علمي بمسؤولية ما تفعـله ، كل تلكالنزعات اللاتاريخية اللاتراثية (من السلفوية الىالعصروية ، والتلفيقوية، مروراً بالتحييدوية والمركزوية الاوربية ، اللتين سيجري الحديث عنهما لاحقاً). وهي اذ تفعل ذلك ، فانما من أجـل أن تقيم مكانها جميعاً وعبر تقويم جـدلي تاريخي تراثي لها نفسها ، منهجية بحث في « التاريخ » و « التراث » و « الراهن العربي » تهدف ، بالضبط ، الى اكتشاف قانونيات تحركهم الذاتية . ضمـن هذا السياق يبرز تأكيدها حاسماً على أن العلاقة بين تلك الأطراف من جهـة وبين الطموح الى عصرية عميقة وشاملة من جهـة اخرى ، يحكمها **أولاً وأخـيراً** قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج .

واذا كان الأمر على هذه الصورة ، فان ذلك الواقع العربي الراهن يبرز ، بمقتضياته وموجباته وآفاقه الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والنظـرية المعرفية ، وبصفته أحـد أوجـه الحركة البشرية العالمية ، معياراً « داخليـاً » موضوعياً وذاتياً لأي مشروع ولأي فكرة نطرحها حول تبني و استلهام منجزات ومواقف علمية تقنية أو نظرية اجتماعية وفلسفية من « العـالم المتقدم » راهناً وماضياً ، كما من الحاضر العـربي ، ففي هاتين الحالتين ، « العـالم المتقدم » الاجنبي و « والماضي العربي » بما هو **مـاض** ، نواجه أمامنا « الخارج » الـذي عليه أن يمر الى الواقع العربي **الراهن** عبر جدلية الداخل والخـارج ، اي عبر تحولهما الى جزء صميمي منه . هذا مع العلم أن « الماضي العـربي » يحقق ، في امتداده التراثي العفـوي الضمني أو القصدي التوليدي ، تلك الجـدلية .

بصيغة اخرى نقول ، ان هـذا الماضي يمثل ، في آن واحـد ، عنصراً خارجيـاً (في حـال تموضعه التاريخي) وعنصراً داخلياً (في حال امتداده التراثي) .

ذلك المركب من القضايا يمكن تقصيه من موقـع العلاقة النسبية المتحولة بين الايديولوجيا والعـلم في المجتمعات الطبقية وفي الايديولوجيات المتكونة فيها والمتطابقة معها تطابقاً نسبياً ، أولاً ، ومن موقـع علاقـة التداخل والتماثل والتآخي بين الايديولوجيا والعلم في المجتمع اللاطبقي ، ثانياً (١) .

---

(١) انظر حـول ذلك بتفصيل : القسـم الثالث من هـذا الكتاب .

٦

الـكل بالـكل : آفـاق مسدودة محبطـة

هكذا تتضح الصورة التلفيقوية التي يمثلهـا زكي نجيب محمود . فهي تقـوم على **اربعـة محـاور رئيسية** تتمم بعضها بعضا وتفعـل ببعكسها بعضا . هذا يعني القول بأن امكانية وجود مواقف أخرى عنده ، أمر مقرّ به ضمناً :

١) محـور التلفيق بين النسبي اطلاقاً والمطلق اطلاقـاً (مثلاً ص ٢٨٥ من : تجديد الفكر العـربي) .

٢) محور الاضطراب واللاتماسك ، المنطقيين ، أي القول مرة بوجـود تراث عربي عقلي (مثلاً ص ١٣ من المصدر السابق) ، ومـرة أخرى بنفي مثل هذا التراث ، مـع الرغبة المتحفظة في اتلاف وإبادة ما يوجد ، برأيه ، تحت اسم التراث العـربي (مثلاً ص ٢٤١ من المصدر السابق) .

٣) محـور التوجه الى « العصروية » العـدمية في صيغة ارستقراطية بورجوازية هجينة (مثلاً ص ٢٤١ و ١٦٣ و ١٦٥ من المصدر السابق) .

٤) محـور التوجه الى « السلفوية » بصيغة تنهيج معياري (مثلاً ص ٧ من : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، نفس المعطيات سابقاً) .

تلك الصورة التلفيقوية ، بمحاورها الأربعة الرئيسية ، تكوّن المتكأ العـام المشترك لموقف زكـي نجيب محمود من التراث العـربي وقضاياه المنهجيـة النظرية (١). ولا شك في أن البحث فيها يمكن أن يقود الى متاهات « تلفيقوية » ،

(١) بعـد أن تكـون قـد وضعنا وجهـاً لوجه أمـام هذه الصورة التلفيقوية ذات المحـاور



إذا لم يحز على لحظة الوعي العلمي ، المتمثلة في ما نطمح الى تكوينه وبلورته هنا تحت حدّ « الجدلية التاريخية التراثية » .

أما أن تكون تلك الصورة التلفيقوية معقدة مركبة على ذلك النحو ، فهـذا تعبير عن شخصية «التلفيقوية» نفسها. وربما استطعنا ، من هذا الموقع للمسألة، أن نجد في النزعة تلك أحد مرتسمات الواقع الثقافي العربي المعاصر الأكثر كثافة واضطراباً وقلقاً .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يصبح من السذاجة أن نطلق أحكاماً جزافية باسم « اكاديمية » و « علمية » مزعومتين على « التلفيقوية » التي يمثلها **خصوصاً** محمود . بل يمكن القول ، ان مثل تلك الأحكام ، التي يطلقها أصحابها ، تجسد اوجه اخرى من الاشكالية الثقافية في الوطن العربي عموماً ومن اشكالية البحث التأريخي والتراثي فيه بصورة خاصة (١) .

الأربعة في الموقف الفكري لدى زكي نجيب محمود ، يتضح الاخفاق الكبير وذو **الدلالة** التاريخية والتراثية الذي تعرضت له « التلفيقوية » في اجابتها عن السؤال الذي طرحته على نفسها بلسان زكي نجيب محمود ، بصيغة ذات مغزى مبدئي بالنسبة اليها عامة : « كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا او نفلت منه ، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ! إنه لمحال أن يكون الطريق الى هذه المواءمة هو ان نضع المنقول والأصيل **في تجاور** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) » . (زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ــ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦) .

(١) هناك مثالاً على هذا الموقف ، يعود بذاكرتنا الى ذلك النسق من الدراسة والنقد ، الذي يرى أصحابه في اطلاق الاقوال والاحكام العامة والغامضة والصاخبة خلاصاً لهم من متاعب « التخصيص » في البحث العلمي ومن « مفاجآته » . لان هذه المفاجآت والمتاعب تتمنع عن أن تقحم في تلك الأقوال والاحكام . كما تنزع القشرة نهائياً عن « المثل العلمية العليا » المزعومة التي يحملونها بصفتهم « مختصين » في « شؤون النقد النظري » العربي .

المثل تتبينه في الحكمين التاليين ، اللذين يقدمهما كاتب يعلن بأنه يتصدى لأعباء « إشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٢ » : إن « زكي نجيب محمود .. يرى أن التراث هو افضل ما خلفه الأجداد » ، وان « الطيب تيزيني ..

وثمة أمر آخر يتصل بتحديد الموقف ، الذي يتخـذه زكي نجيب محمود من التراث العربي ، تحديداً « اصطلاحياً » . فهناك من يرى أن النظر الى ذلك الموقف (النهج) من موقع التلفيقوية أمر غير وارد ، اعتقاداً بأنه (الموقف) ينزع « نزوعاً انتقائياً (١) ، وليس تلفيقوياً . وعلى ذلك ، فإن صاحب هـذا الرأي ، الـذي سبقت الاشارة إليه ، يميز بين مصطلحين يوردهما في مقـاله ، همـا

يرى أن التراث هـو في حقيقته اشـد مراحل التاريخ العـربي تعبيراً عن فكرة الصراع الطبقي » . ماذا يعني هذا « الكلام » الذي يعلنـه خلدون الشمعة ، صاحب المثال ؟ ماذا يعني بـ « التراث » ، الذي يعتبره محمود « أفضل ما خلفه الأجداد » ؟

لنستعد ، اولاً ، في اذهاننا الصورة المركبة المعقدة في جوانبها « التلفيقوية » ، التي قدمهـا لنـا زكي نجيب محمود ، وبعـد ذلك نتساءل : هل حكَم الكاتب على موقف محمود مـن التراث العـربي جهل بموقف هـذا الرجل على حقيقته ، اي كما هو مقـدم إلينا في أعمـاله ، ومـن ثـم جهـل باستخدام أدوات البحث العلمي الدقيق ؟ أم هـو « كلام شعاري ايديولوجي » بتعبيره هـو نفسه ؟ هـل استقى آراءه حـول الرجـل من كتاباته ؟ وإن كان كذلك ، فهل « مـرّ مثلاً » عـلى الصفحات التالية من كتـاب محمود الرئيسي « تجـديد الفـكر العـربي » ١١٠ ، ١٣٦ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٨٥ ؟

ثم ، ماذا يعني الكاتب بقـوله ان صاحب كتاب « من التراث الى الثورة » يرى أن التراث هـو في حقيقته أشـد مراحل التاريخ العـربي تعبيراً عن فكـرة الصراع الطبقي ؟ هل يفهـم هنـا ماذا يقصد بـ « التراث » كما هـو وارد في الكتاب المذكور ؟ الا يدرك أنـه يحمـل في ذهنه فكـرة « سـاذجة » مسبقة عـن « التراث » تقـوم أنـه منـدغم بـ « المـاضي » وأنـه (اي الكاتب) في ذلك يتناقض مـع الفكرة الرئيسية الواردة في ذلك الكتـاب الـذي يوجـه نقـده إليه ؟ إذ هـل قـرأ ، مثـلاً ، الفصل المعنون بـ « مصطلح التراث بين التاريخ والحدث الاجتماعي » ؟ اضافـة الى ذلك ، الم يدرك الكاتب أن كتـاب « من التراث الى الثورة » لا يعتبر ان « المـاضي العـربي » عرف أشـد مراحـل الصراع الطبقي ، انطلاقاً من تمييزه بين « التناقض الطبقي » و « الصـراع الطبـقي » ؟

وإذن ، نحن هنـا **فعـلاً** أمـام « اشكالية المصطلح في النقـد العـربي الحديث » ، بل امام اشكالية الفكر العـربي الهجين والاصلاحي والقاصر عمومـاً ، فكر الاخفاق التاريخي وتسويفه . ويبقى أن نقـول ، إن « التلفيقوية » حين تقترن **بمثـل** هـذه الايديولوجيا « الشعارية » المزوّرة والمزوَّرة ، تجـرّ الى مواجهة شكسبير اللاذع العظيم : أن تكون أو لا تكون ، تلك هي المسألة !

(١) خلدون الشمعة ، نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

« التلفيقوية » و « الانتقائوية » منطلقاً في هـذا من أن الثانية تتميز عن الأولى على نحـو مبدئي . فالتوفيق (بمعنى الانتقائوية) « يختلف عن التلفيق بتعمقه في بواطن الأمور وحرصه على التنظيم الدقيق والتوحيد المتماسك » (١) . امـا المصدر الذي يعتمده الكاتب ، فهـو المعجم الفلسفي لجميل صليبا .

ونحن إذ نطرح هـذه المسألة هنا ، فإننا لا نفعل ذلك بهدف الوصول الى وضوح منهجي حـول هذين المصطلحين في سياق البحث العلمي التراثي عمومـاً فحسب . ان ما يدفعنا الى ذلك هـو ، ايضـاً ، ان الكاتب الـذي تصدى لـ « اشكالية المصطلح في النقـد العربي الحديث » ، يأخـذ علينا استخدامنا لهما من موقـع كونهما ملتقيين في خط ناظم مشترك يحدد الموقف المنهجي لمحمود من التراث . وحيث أن الأمر على هـذا النحو الذي يرتئيه الكاتب المذكور ، فإنه (الكاتب) يعلن ان طريقتنا في تحديد واستخدام المصطلحات الواردة في كتاب « من التراث الى الثورة » تقـوم على اساس « شعاري » . وكان علينا ، برايه ، أن تقـوم على أساس « علمي أكاديمي » (٢) .

وبعـد أن اشرنا في موضع سابق الى خطـل **الاعتقـاد** الذي يمثله الكاتب بخروج محمود عن دائرة « التلفيقوية » ، فإننا نضيف الآن القـول بأن الكاتب خلدون الشمعة ، الذي اعتبر « التوفيقوية » ـ انطلاقاً مـن مصدره السابق الذكر ـ هي المنهج الفكري المعقول والمتماسك ، ومـن ثم المعلم المنهجي لموقف زكي نجيب محمود من التراث ، قد اعفى نفسه « من مؤونة البرهنة على صحة » قـوله هذا . كما كان قد أعفى نفسه من « مؤونة » دراسة هذا الفكر في أعماله نفسها ، **قبـل** اطلاق حكم نهائي عليه .

لقـد انطلق من « المعجم الفلسفي » لجميل صليبا ، معتبراً إياه الاجـابة عن سؤال يلح عليه ، غير مدرك ، بتواضع وحرص وقلق الباحث « اللاشعاري » ،

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٠ ، ١٠٢ .

ان هنـــالك **احتمـــالات** اخـــرى « ربما » تفصح عن نفسها في معـــاجم فلسفية اخرى ، فتجعل الحكم النهائي على هذه القضية غير وارد ، او تجعله على الأقل « **تقريبياً** » ، على حد تعبير الكاتب . إن ذلك الموقف من « الانتقائية » ، الـــذي يطلقـــه الكاتب مترعاً بـ « شعارية ايديولوجية » تكاد تعلن عن نفسها شفاهاً . لم يسمح له باقتناص فسحة من التأمل والتفكر في أن تلك الاحتمالات **الأخـــرى** ذات الألوان « الايديولوجية » المتباينة المختلفة ، ترضي ، في نطاق هذه المسألة ، الجميع ممن لا يعفون انفسهم « من مؤونة البرهنة على صحـــة » ما يقولونه ، والبحث عن « أصول » هذه الصحة (١) .

وخليق بنا هنا أن نلفت النظر الى أن الكاتب بعد أن حصل مـــن مصـــدره الفلسفي المعجمي بسهولة « شعارية » على براءة « الانتقائوية » مـــن المعـــاني

---

(١) نحيل القـــارىء هنـــا الى نماذج مـــن المعـــاجم والأبحاث الفلسفية ذات « الألـــوان الايديولوجيـــة » المختلفـــة التي تجمـــع على وجـــود نقطـــة ناظمـــة مشتركة بين « التلفيقويـــة » و « الانتقائوية » ، هي العمـــل على الوصول الى انظمة فكرية عـــن طـــريق دمج تعسفي بين أفكار وآراء متباينة وفاقـــدة منطق الوحـــدة الداخلية بينها :

1 — Brechmans — Kolleg in Pullach : Phil. Woerterbuch — Freiburg im Breisgau 1947, S. 76.

2 — Herders Kleines Philosophisches Woerterbuch—von M. Mueller, A. Halder, Freiburg im Breisgau 1958, s. 47—48.

3 — J. Hoffmeister : Woerterbuch der Phil. Begriffe — Hamburg 1755, S. 194,596.

4 — Dagobert D. Runes and 72 Authrities : Dictionary of Philosophy, New York, 1955 (Eclecticism).

5 — G. Klaus, M. Buhr : Phil. Woerterbuch — Bd. 1, Leipzig, 1966, S. 267 — 268.

٦ ــ بول جانيه وجبريل سباي : مشكلات ما بعـــد الطبيعـــة ــ ترجمـــة د . يحيى هـــويدي و د . محمـــد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٣٠ ــ ٣٢ .

وعلى صعيد دراسات علمية أخرى ، نواجـــه مثل ذلك الموقف المنطلق من وجـــود نقطة ناظمة مشتركة بين « التلفيقوية » و « الانتقائوية » ، مثـــل :

A Dictionary of Psychology — England 1974, P. 78.

المرتبطة بهـا تاريخياً ومنطقياً ، يجعل منهـا منطلقاً ضرورياً مشتركاً بين **جميع** من تصدى ويتصدى للتراث العربي (أو الانساني) .

وبطبيعة الحال ، إذا صح ذلك ، فإن الكلام على فروق نوعية بين منهجيات متعددة في دراسة التراث ، يصبح لاغيـاً . هذا الأمر ، منظوراً إليه على نحـو مخصص ، يقود الى ان المنهجيات التي يمثلها ـ على حد اعتبار الكاتب ـ ادونيس وزكي نجيب محمود وصاحب هـذا الكتاب ، تغدو موقفاً واحداً مشتركاً يكمن في « أنها تتفق في أنها تنزع نزوعاً انتقائياً » (١) . أما السبب في ذلك فينهض ، كما يقول ذلك الكاتب ، على أن « التعامل مع التراث لا بد أن يكون انتقائياً إذا كان قائماً على منهج متسق أو وجهة نظر متماسكة » (٢) .

لقد اتينا على تلك الآراء لندعها تقـدم نفسها بنفسها « **أنموذجاً** » لما يطرح ويذاع على الناس تحت عناوين « تبشر » بمزيد من الاشكالية في واقع بورجوازي اقطاعي هجين ومترع بالاشكالية . وكذلك لتقدم نفسها صورة بائسة للمواقـع والآفاق المسدودة التي تلحق بـ « التلفيقوية » من حيث هي أحد الأوجه الرئيسية لايديولوجية هـذا الواقع الملفق = الهجين . هل هذا القول مهيأ لحـل اشكالية « المصطلح » في النقـد العربي الحديث ؟ كيف يوفق الكاتب ، على نحو « متسق ومتماسك » ، بين قوله بأن اختلافاً يقوم بين « المناهج الثلاثة في البحث » التي يمثلها اولئك الرجال الثلاثـة ، أي بين منهـج « الجدلية التاريخية التراثية » والمنهـج التلفيقوي ـ الانتقائوي خصوصاً ، وبين تأكيده بأنها « تتفق في أنهـا تنزع نزوعاً انتقائياً » ؟

إن الاجـابة عن ذلـك التساؤل **لايمكـن** التماسها **خـارج** دائرة « النزوع الانتقائوي ـ التلفيقوي » نفسه ، ذلـك الـذي يتبناه الكاتب طوعـاً ، والذي بمقتضاه توضع الأطراف والمواقف المتناقضة والمتصارعة في « كيس واحـد » . ومن الطريف والمثير ملاحظة أن تلك الأطراف والمواقف تعمّدها نظريات وآراء

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٢) جريدة الثورة ـ دمشق في ٢ شباط ١٩٧٨ .

ومواقف « غير ايديولوجية شعارية ! » (تشيع بصورة واسعة حالياً في العالم الراسمالي الامبريالي وعالم « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » المنكوب من العالم الاول)، من طراز نظرية الاندماج Konvergenz . فهذه الأخيرة توصل ، على صعيد العلاقات الاجتماعية كما على صعيد « المصطلحات » النظرية، الى صيغة ملفقة « تتلاشى » فيها التناقضات الأساسية « المتعبة » (١) . وحيث تكون قد انجزنا هذه المهمة ، فإننا نجد انفسنا في الوطن العربي وجهاً لوجه امام مثل التقزمات التلفيقوية ـ الانتقائوية التالية : «المدرحية» ، «الاصلاحية» ، « التسووية » ، « الانتهازية » ، « الانفتاحية » (= تكنولوجيا امبريالية « صهيونية » + مال عربي) .



(١) يكتب عدنان جاموس محدداً ، بحق ، معطيات ذلك التساؤل : انها تجعلنا « نقر بأن التباساً قد وقع في فهم الانتقائية هذه . فإما انها هي المنهج الوحد الذي يطبق في دراسة التراث لدى الباحثين الثلاثة ، وعندئذ لا يجوز بأن كلا منهم قد صدر عن منهجة الخاص به والمختلف عن المنهجين الاخرين ـ بل علينا أن نتبين ما هي الآراء التي جمعها كل منهم على (أساس معقول) ، وشكل منها انتقائيته . وإما ان كلمة الانتقائية قد استعملت بمعناها اللغوي لا المصطلحي » (من مقالة له في جريدة البعث ـ دمشق ١٩٧٨/٢/٢١) .

والآن ، إذا تصدينا لهـذا الوضع في جذوره التاريخية العربية ، فاننـا نتبين انه يعـود الى المراحل الأولى من عصر النهضة البورجوازية هنا . انطلاقاً من ذلك ، نلاحظ أن الفكر العربي ، الذي تولد عـن عصر النهضة البورجوازية ذاك بسماته الرئيسية الثلاث ، الهجانة والاصلاحية والقصور ، كان وما يزال ، « وعي ازمـة » . هذه الأزمة ظهرت ، على صعيد القضية التراثية ، بصـورة صاخبة مأساوية بسبب من أن ذلك الفكر :

١) لم تتح له امكانات تملك فهم **تاريخي تراثي** لقضية الايديولوجيا . لأنه وُضع في ظروف لم تكن تسمح له أن يكون اكثر من صورة سيئة قميئة مظلمـة عن الايديولوجيا . فهو لم يعش مرحلة نهوض فعلي مترع بالعقلانية والنقـدية والإنسية التفاؤلية .

٢) لأنه ، من حيث هو معاصر ، يمثل ، بصيغة تغص بالمفارقة والمأساوية والتخلف ، الوريث والمستهلك الشرعي لأحط أشكال الايديولوجية البورجوازية الامبريالية المعاصرة ، من الذرائعية الى الوجودية فالوضعية المحدثة ، تلك التي يعتقد أنها تمثل مفتاح الولوج الى عالم التفتح على « الذات » وعلى « الآخرين » .

٣) وأخيراً تكمن ازمة ذلك الفكر ، في مرحلته المعاصرة ، في أنه ما يزال يعيش « حـلم اليقظـة » الذي يقوم على **وهـم التلفيق بين** « المطلق اطـلاقاً » و « النسبي اطلاقـاً » ، بين« أصالة قيمية ثابتة » و « عصرية علميـة وضعية ديناميكية » ، بين « سياسـة وايديولوجيا » تبـقى في مستوى « الشعارية » و « علمية أكاديمية وضعية » .

فهنا يقـال ، مرة ، هذا أو ذاك . ومرة أخرى هذا وذاك . وربما يقـال مرة ثالثة ــ في حالة الإعياء واليأس والشعور الفاجع بالاخفاق ــ لا هذا ولا ذاك .

ولكن ذلك جميعاً يقال على نحـو يلحق المطلق اطلاقاً والأصالة القيمية الثابتة والسياسة والايديولوجيا والشعارية بحقـل « اللاعـلم » ، ومـن ثم بحقـل « السوقة » و « الدراويش اللاعقليين بالفطـرة » . كما يجعـل مـن الأطراف الأخرى (النسبي اطلاقاً ، والعصرية العلمية الوضعية والديناميكية والأكاديمية) مرتكزاً للعـلم الـذي نمتح أصوله من أول مصدر « يحقق » لنا انهـاء الخصوم « الايديولوجيين الشعاريين » .

« الايديولوجيا » ، هنا توضع في لائحة المحرمات ، إذ ينظر إليها من موقع انسداد الأفق للبورجوازية الاقطاعية الهجينة . ولكن نوعاً آخر من الايديولوجيا يجري تبنيه من ذلك الموقع نفسه ، وباسم « عـلم وضعي » يجـد من مهماته الأساسية أن يرفض ـ مثلاً ـ القول الوارد على لسان أحد أكابر « الأكاديميين الوضعيين » الرافضين لـ « الشعارية الايديولوجية » ، وهو أن « وجه النقص في مجتمعنا هي الفقر والجهل والمرض لأن هذه الألفاظ الثلاثـة (تدخـل في) المجالات اللاعلمية » (١) .

---

(١) زكي نجيب محمود : أسس التفكير العلمي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٧ .

هكذا تتحدد سمات أخرى لـ « التلفيقوية » ، في صيغتها تلك ، تقوم على ان هــذه الأخيرة في موقفها من التاريخ والتراث العربي تنطلق من موقــع ذي حدود ثلاثة . اما « الموقــع » هــذا فهو تليفيقوية **ايديولوجية** خفرة جبانة رثة ، ومن ثم فاسدة ، بالمعنى المنطقي . ذلك لأنها تخفي عــدم تماسكها باسم التماسك العلمي الوضعي ، وتزويرها للواقع باسم صياغته علمياً « وضعياً ـ تجزيئياً » . بينما حدود ذلك الموقف ثلاثة . تلك هي ١) الاعلان عن المحافظة على الاصول الايديولوجية الاقطـاعية (التسويفية والغيبية) . ٢) التمجيد للايديولوجيا البورجوازية والبورجوازية الامبريالية تحت وطـأة وهــم العــلم والعلميــة . ٣) **الاجماع** على ان كل فكر **آخــر يعــلن بوضوح** بأنه يمثل موقفــاً **ايديولوجيــاً** اجتماعياً عامــاً او طبقياً خاصاً ، يكتب وثيقة ادانته بصفته « شعاراً سياسياً وديماغوجياً » .

إن تلــك التلفيقوية « الايديولوجية » ، بمناوئتها للايديولوجيــا **ظــاهــراً** والانطلاق منها في دراسة التاريخ والتراث العــربي **ضمناً** ، تمثل موقفــاً جباناً وايهامياً . إذ انهــا تحرص كل الحرص على ن تقــدم نفسها على انها « عــلم » ، وتعمل بما في وسعها على حيازة وهم ذاتي يتيح لهــا الشعور بـ « الذاتية » تجاه « العملاق » ، « الآخــر » . وهي . بهــذا وذاك ، ايديولوجيا من النوع المحبِط والمحبَط ، ولكنْ **المشروع** مشروعية الواقع العربي الراهن الممدّ بايدي اطراف التواطؤ الامبريالي الاقطــاعي ووريث الاخفاق الاجتماعي الاقتصادي ، والوطني والقومي ، والايديولوجي والثقافي عامة (١) .

---

(١) **هنــا بالضبط** ، في هــذا السياق ، يصح ايراد الحــوار التالي بين بطــل رســالة « التوابع والزوابع » لابن شهيد الاندلسي وبين أوزة تدعى أم عفيف : « يا أم عفيف ! بالذي جعل رداءك مــاء ، وحشا راســك هــواء ، ايهما افضل : الادب أم العقــل ؟ » فتجيب أم عفيف : « بــل العقــل » . ثم يقــول « وهــل تعرفين في الخلائق أحمق من أوزة ؟ » فتجيب بشعور مــن الصــدق مــع النفس : « لا » .

٧

التلفيقوية بين مطرقــة « عقيــدية » فولاذية وسندان « عصري » من المقوّى

إن التعقيد والتداخل والتشابك الذي واجهناه على صعيد الاتجــاه الأول من « التلفيقوية » ــ وهو اتجــاه ينطوي على احتمالات (محاور) متعــددة ، كما رأينا ــ ربما لا نواجهه في الاتجاه الثاني من هــذه النزعة . واذا وضعنا في حسباننا ان هــذا الأخــير يقترب بتلك النزعة مــن المواقــع الأكثر دنواً مــن « السلفوية » في منحاها الديني الوثوقي ، اتضح أمامنا عمق الاشكالية وصعوبة الموقف الذي دُفعت باتجاهه قضية التراث العربي .

ولقد اشرنا الى أننا في تصدينا لـ « التلفيقوية » لا ننطلــق من اننا نغطي مظاهرها جميعاً . لكننا نزعم أننا ، في ذلك ، نطرح الأوجه الرئيسية الأساسية التي تظل قاسماً مشتركاً بينها . وهــذا يصح ، أيضاً ، على حديثنا عن الاتجاه الثاني من التلفيقوية ، الذي يبرز سيد قطب ممثلاً مرموقاً له .

في كتاب له (١) ، يكثف ويبلور ويجمل سيد قطب على نحــو دقيق ذلك الاتجاه التلفيقوي ، وذلك بصيغ أكثر وضوحاً مما هو الحال لدى زكي نجيب محمود . في ذلك الكتاب يعلن مصادرته الرئيسية التالية : اننا « نستهدف اقامة مجتمع مكافىء من النواحي الحضارية المادية ــ على الأقل للمجتمع الحاضر . وفي الوقت ذاته لــه روح ووجهة وحقيقة المجتمع الاسلامي **الأول** (التأكيد مني : ط . تيزيني) ، الــذي انشأه المنهج الرباني . باعتباره قمــة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الايمانية وتصوره للحياة ، ولغــاية الوجود الانساني ، ولمركز

---

(١) الاسلام ومشكلات الحضارة ــ دون تحــديد تاريخ ومكان الاصدار .

الانسان في هـذا الكون ولخصائصه وحقوقه وواجباته وقمـة سامقة في تناسقه وتماسكه » (١) .

إن سيد قطب يدرك ، في تأكيده ذاك ، ضرورة ايجاد علاقة ما بين التراث « الأصلي » ــ الاسلام ــ من طرف وبين منجزات التقدم المعاصر من طرف آخر . ولكن معـالم هذه العلاقة يحددها انطلاقاً من أحـد طرفيها ، الذي هـو ذلك التراث « الأصلي » . وبذلك ، تكون تلك العلاقة ، من حيث الأساس ، أحادية التأثير والحسم . حالئذ لا يجد « منهجنا . . نفسه . . في مشكلة أمام الصناعة والحضارة . . . ان هـذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجفل منهـا ، ولا يتنكر لهـا » (٢) .

والحقيقة ، إن المسألة ، هنا ، تظهر لسيد قطب كما لو ان تلك الحضارة تمثل مجموعة من المواد الخـام ، يمكن أن تؤخذ أو ان ترفض من قبل أية طبقة أو اي مجتمع، دون أن يكون هنالك ضرورة لاستكناه بنيتها الداخلية والخارجية. بتعبير آخر ، إنه ينظر الى تلك الحضارة مجردةً من الجهد الذي بذل في سبيل ابداعها ، والذي يتسم بأنه ذو أوجه وجوانب متعددة ومتشعبة ، تقنية وعقلية ، ونفسية عاطفية واخلاقية . ولقد كنا واجهنا مثل هذا الموقف ، وإن من زاوية اخرى ، عند زكي نجيب محمود .

هاهنا ، في هذه الرؤية للحضارة الصناعية ، يكمن الضلال الكبير المستحكم ب « التلفيقوية » ، ذات التوجه الديني : انْ نضع قدماً هنا ، في الماضي الديني الاسلامي ، وقدمـاً هناك ، في تلك الحضارة ، **مـع التأكيـد** على ان الاول اكثر اصالة ومبدئية من الثاني ، وانه ، من ثم ، يتميز عنه بالخلود والاطلاقية .

لم يدركْ ، من مواقـع تلـك الرؤية ، أن الحضارة الصناعية هي **نفسهـا** تكثيف وتجسيد لقيم علميـة وايديولوجية (طبقية) واخلاقية وعاطفيـة ، أو

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٨ ــ ١٦٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٧ .

لأسلوب في فهم الحيــاة وصنعها . ولذلك ، كان ممكناً بالنسبة الى الرؤيــة التلفيقوية هــذه أن تضاف تلك الحضارة من القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا (أية اوروبا هذه هي اجتماعيا واقتصادياً !) الى منظومة من التصورات الدينية المتحدرة من القرن السابع ومن مراحل أكثر قــدماً من حيث عمليــة التأثير والتأثر الحضاريين . لقد كان ذلك ممكناً من موقــع تلك الرؤية بغيــة الحصول ، في نهــاية المطاف ، على مركّب « جديد » يسمى ب « المنهج الاسلامي للحيــاة » (١) .

وبعــد أن يعلمنا سيد قطب « أن المحافظة على (انسانية الانسان) هدف أساسي في هــذا المنهج » (٢) ، يؤكــد لنا برصانة وجــدية « ان اعــادة انشاء الانسان لا يقدر عليها الانســان .. ان الذي خلق الانسان هــو الذي يملك أن يعيده ، والذي انشأه في أحسن تقويم هو الذي يملك أن يرده الى تقويمه ، بعــد أن يكون قد هبط الى أسفل السافلين » (٣) .

إن « التلفيقوية » ذات التوجــه الديني ، التي تبرز كذلك ، كمــا يتضح من سياق الأمــر ، تحت أسم « المنهج الاسلامي للحيــاة » (٤) ، والتي تعتبر

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦١ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٣ .

(٤) من الجدير بالملاحظة والاهتمام أن مصطفى محمود يتطابق في أفكاره « الجــديدة » مــع هــذا « المنهج الاسلامي للحيــاة » . فهــو يؤكــد أن هــذا المنهج يجمع بين التمسك « بالأصــول العقائدية الثابتة ، وبين الاجتهاد في الفروع والتفاصيل والتطبيقات » . (مصطفى محمود : طريقنا الى النجــاة ــ المقــال الرابــع ، الماركسية والاســلام ، مجــلة صباح الخير ، القاهرة ١٣ فبراير ١٩٧٥) . والذي يلفت النظــر في هــذه المقــالة ، هو ان مصطفى محمود ينــم عن جهــل مبــدئي بقضايا المنطق ، حينما يعمــل على تطويع هــذا الاخــير بصيغتيه الشكلية (الصورية) والجــدلية لمادلته التلفيقوية السلفوية المتقــدية : « والاسلام يجمــع بين المنطق الشكلي والمنطق الجــدلي (المنطق الشكلي هــو المنطق الارسطي القائل بثبات الموجودات .. والمنطــق الجدلي هــو المنطــق الهيجلي الدياليكتيكي القائل بتغير الموجودات الدائم ...) .. وهما منطقا الثبــات والتطــور » .



« انسانية » الانسان والتأكيد عليها مؤشراً لهـا ، إن هذه النزعة نفسها تنسلخ عن جلدها لتصفّ بشكل نهائي قطعي في مصاف « السلفوية » الدينية الوثوقية. وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف لنـا ان نحـدد المنطلق المركزي لهـذه النزعـة المتطرفة ؟ إن العودة الى التاريخ الديني بشكل تسليمي وبهدف تطويع « الواقع الراهن » العربي و « الحضارة الصناعية » (الأوربية) تطويعـاً تعسفياً غـير مشروط بهـذا التاريخ وبسياقه التراثي ، هي المدخـل الرئيسي الى ذلـك المنطلـق (١) .

(نفس المصدر) . في هذه الصيغة التلفيقوية التعسفية على نحـو مثير ، نسجل امرين : اولا ، انهـا لا تأخـذ بعين الاعتبار ان مقولتي « الثبـات » و « التطور » كلتيهما تتضمنان عنصر النسبية ، الى جانب عنصر الاطلاقية ، ثانياً ، إن المنطق الجدلي لا يعارض بالمنطق الشكلي ، أو العكس ، وإنما يوضع في صيغـة متممة متطورة . إن مسار « التلفيقوية » هـذا يستثير في أذهاننا تلـك المحاولـة « الفلسفية » التي عمل على تحقيقها مجموعة من المثقفين الذين دعوا الى قومية سورية ، محـاولة توفيق بين المـادة والروح ، بين المـادية الروحانية (المثالية) في نسق تلفيقوي تعسفي ، انتهى بصيغـة « المدرحية » .

(١) إن هذه المعـادلة التلفيقوية ، التي يلح على الأخذ بهـا سيد قطب ، تنطلق ، بالأصل ، من فكرة « الأمـة الوسط » ، التي ورد ذكرها في الآيـة القرآنية : « وكذلك جعلناكم أمة وسـطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ١٤٣) . وقد كانت هذه الفكرة ، كذلك ، منطلق مالك بن نبي في فهمـه للعلاقـة بين « الأصالـة » و « العصرية » . ففي بحث لـه بعنوان « دور المسلم في الثلث الأخير من القـرن العشرين ـ بيروت ١٩٧٢ » ، يرى أننا « لو حاولنا تحـديد دور المسلم عـامة ما كان لنـا أن نختـار سوى ما اختاره الله له دوراً في التاريخ » . ثـم يورد نص الآيـة المذكورة تحـديداً لذلك « الاختيار الالهي » ، (ص ٩) . هـذا الموقف الخـاص بابن نبي يشرحه ناشر البحث (الدار العلميـة) قـائلاً بأنـه ، أي الموقف ، يقدم على « تجاوز » التناقض القـائم علـى محـور موسـكو ـ واشنطن ، حيث تتعـاظم الامـكانات الحضارية وتختفي المبررات ، وعلى محـور طنجـة ـ جاكرتا حيث تتنامى المبررات وتنعـدم الامـكانات الحضارية . وهـذا التجاوز لا يتم إلا من خـلال « تركيب مبـدع » لتحقيق الفكرة « الأمة الوسط » (ص ٧) .

ولكي يسوغ ذلك الدور الحديث للمسلم ، يرى مالك بن نبي أن كـل تجـارب « الآخـرين » قـد باءت بالفشل ، وما على المسلم إلا أن يستلم القيـاد : « ان هـذا هو ما يجعلنا نعيـد النظر في موقف المسلم في هـذا الثلث الأخير (من القـرن العشرين) ، **إذ الآن يبـدأ دور المسلم امام هـذه**



ذلك الموقف السلفوي نستطيع استقراءه في التصور التالي ذي الدلالة الحاسمة على هذا لصعيد : « إن اولى بوادر الهزيمة هي اعتبار (الواقع) أياً كان حجمه هو الأصل الذي على شريعة الله أن تلاحقه ! بينما الاسلام يعتبر أن منهج الله وشريعته هو الأصل الذي ينبغي أن يفيء إليه ، وأن **يتعدل الواقع ليوافقه** (التشديد مني : ط . تيزيني) . وقد واجه الاسلام المجتمع الجاهلي ــ العالمي ــ يوم جاء ، فعدله وفق منهجه الخاص ، ثم دفع به الى الأمام . وموقف الاسلام **لا يتغير اليوم** (التشديد مني : ط . تيزيني) حين يواجه المجتمع الجاهلي ــ العالمي ــ الحديث . إنه يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به الى الأمام » (١) .

الظاهرة حتى لكانما اراد الله عز وجل (خط التشديد مني : ط . تيزيني) تعطيل وتأجيل دور المسلم في هذا القرن حتى تنتهي كل تجارب الآخرين بالفشل ويستطيع اصلاح اخطائهم ، او حتى تصل تجاربه الى نهاية فشلها فتكون له الخبرة لتدارك أخطائه » . (ص ٢٧). وبطبيعة الحال ، إن أولئك « الآخرين » استطاعوا أن يحققوا شيئاً ما ، علينا حسب بن نبي ، أن نتبناه ، ولكن عبر « أصالتنا » ، التي هي « الأصول الاسلامية » . إن اوربا حققت المعجزات في عالم الاكتشافات وعالم العلوم ... ولكنها فقدت في أعماق نفسها البعد الذي كان يروح عليها ويرفه عنها ويسندها في وقت المحن لأنه يربطها بوجود « الله » . (ص ٢٩) .

هكذا يصبح « التركيب المبدع » المشار إليه فوق ، تركيباً لعنصرين غير متكافئين في الاهمية اولاً ، وتركيباً تلفيقوياً هجيناً بين « عقيدة ثابتة مطلقة جوهرية » وعلم انساني طبيعي واجتماعي « متحول ونسبي وعرضي » ثانيا . إن « التلفيقوية » ذات التوجه السلفوي الديني لا تستطيع ، كما نرى ، إلا أن تتعامل مع « أصالة مطلقة » غير خاضعة لا للواقع العربي الراهن ولا لمعطيات التقدم العلمي « الاوروبي » .

(١) سيد قطب : نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ١٧٣ .

هذه الفكرة حول المجتمع « الجاهلي العالمي » الذي استنفد روحيا دون ان يفقد جبروته « المادي » ، واجهناها بصيغة حادة لدى مالك بن نبي في سياق حديثه عن « دور المسلم » . ونواجهها ثانية هنا عند سيد قطب بصفتها تمثل ، ضمن توجهه العام ، حجر الزاوية لتصوره للمجتمعات غير الاسلامية ، التي لا يشكل بديلاً حقيقيا عنها سوى « المجتمع الاسلامي » . (انظر حول ذلك اضافة الى المصدر السابق : كتابي سيد قطب « هذا الدين » و « معالم في



هذا هو الموقف السلفوي الديني الوثوقي بتعرجاته والوانه التلفيقوية . إنه موقف التعسف والقسر في أجلى مظاهره تجاه « الواقع الراهن » العربي والعالمي . وقد أشرنا ، فيما سبق ، الى أن مثل هذا الموقف يمثل ، في توجهه العام ، تملصاً من التلفيقوية الزئبقية ، القلقة ، وغير المتميزة . كما يمثل اقتراباً حثيثاً من « السلفوية » الوثوقية باعتقادها الواحدي (اعتقاد التجانس والانسجام فيما يتصل بالماضي الاسلامي) (١) .

الطريق ») . ولعله من الطريف والضروري معاينة مظاهر جديدة راهنة من تلك الفكرة . فهنالك، على سبيل المثال ، محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه « العالمية الاسلامية الثانية » ، يطرح ما عنون به كتابه المذكور ، أي « العالمية الاسلامية الثانية » من حيث هي الرد على الواقع القائم . فهو يحددها على النحو التالي : « ان تاريخنا المعاصر يتجه ـ عبر صراعنا مع اسرائيل ـ الى وضع لبنات العالمية الاسلامية الثانية (حيث انتهت الأولى بسقوط القدس كما توضح سورة الاسراء) . ومهمة العالمية القادمة تغيير تلك الصورة المؤلمة التي يعيشها عالم اليوم نتيجة منهجيته العلمية التنابذية القائمة على النفي والصراع » . (ص ٢٩٩ من الكتاب المذكور ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) .

ومن الجلي أن الكاتب وإن لم يستخدم هنا تعبير المجتمع « الجاهلي العالمي أو العربي » الراهن ، فانه يلتقي ، في ذلك ، مع مالك بن نبي وسيد قطب . ولكنه يتميز عنهما في أنه يرى ان طريق الوصول الى تلك « العالمية الاسلامية الثانية » يمر عبر « الدمج بين القراءتين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة .. (الذي) هو أسلوب القراءة الكونية الجامعة لتحقيق الوحدة والسلام الكوني للبشرية جمعاء ... والعالمية الثانية ـ اطار هذه المنهجية القرآنية ـ ليست دعوة وعظية ولكنها (حتمية) لا يمكن رؤيتها خارج الدمج بين القراءتين » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة).

(١) كان محمد اقبال (الباكستاني ـ ولد عام ١٨٧٣) يؤكد : « هناك درس واحد وعيته من تاريخ المسلمين . ففي اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الاسلام هو الذي أنجى المسلمين ، وليس العكس بالعكس . إذا ركزتم نظركم اليوم على الاسلام واستلهمتم المبادىء الحية الدائمة الكامنة فيه ، فأنتم لا تكونون قد فعلتم أكثر من اعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيانكم المفقود ... » . (من خطاب له ـ مجلة « المجلة » القاهرة كانون الثاني ١٩٦٨) . ومن المعروف ان سيد قطب تأثر بمحمد اقبال بشكل أو بآخر في وجهة نظره حول « الانكفاء الى الخلف » و « تعديل الواقع الراهن طبقاً للأصل الذي لا يتعدل » .



في ذلك الموقف يلتقي سيد قطب مع أكثر ممثلي « السلفوية » الوثوقية حزماً . فهو وهؤلاء جميعاً يؤمنون بـ « الينبوع » المطلق والأوحد للحقيقة (١) .

وحيث ان الأمر كذلك ، فإن التلفيقوية ، ممثلةً بسيد قطب ، تقود ، من موقع منطقها الداخلي ، الى تلاشي « التراث » مفهوماً وواقعاً ، والى إفساح الطريق كاملة امام « التاريخ » مفهوما وواقعا . واذا تحدثت التلفيقوية عن « تراث » ، فانها بذلك لا تخرج عن دائرة « التاريخ » . وهذا يعني أن كلا الأمرين يغدوان يمثلان أمراً واحداً تحت تسميتين مختلفتين . ذلك لأن«التراث» باعتباره « التاريخ » مستمراً وممتداً حتى اللحظة الراهنة ومتداخلاً فيها ،

والطريف ان فكرة الانطلاق من « السلف » دون « الخلف » يعمل الشيخ التونسي الفاضل ابن عاشور على تسويغها ، مستنداً في ذلك الى مسألة « الاجتهاد العقلي » ،إذ يقول : « إن الاجتهاد حركة عقلية في احكام الدين المشروعة لصالح الامة ... **وليس** (خط التأكيد مني : ط . تيزيني) الاجتهاد مجرد حركة عقلية تتجه مباشرة الى المصالح . فنصوص الوحي هي مادة الاجتهاد الاولى ومنها تستمد القواعد التي تكون مباني للانظار المتحرية تطبيق الدين على حياة العصر » . (قضية الاجتهاد – مجلة الأزهر ابريل ١٩٦٤ ، ص ٩٥١ – ٩٥٢) .

ومن موقع مشابه ، يعلن أحد المشاركين في ندوة حول الموسيقى العربية (اذيعت من اذاعة القاهرة في ١٩٧٤/١٠/٦) ، أنه « علينا أن نطوع أنفسنا للتراث الموسيقي ، وليس العكس » . هاهنا نشهد خلطاً غريباً بين مفهومي التراث والتاريخ – وسوف نحدد ذلك في القسم الاخير من هذه المقدمة . وبطبيعة الحال ، ذلك الموقف يؤدي دون تردد الى موقع سلفوية « موسيقية » وثوقية .

وكنا في موضع سابق قد واجهنا مثل هذا الموقف في المقال الذي نشره يحيى الرخاوي في جريدة الاهرام – ١٩٧٥/٣/٧ » بعنوان « غربة الاسلام أم اغتراب المسلمين ؟ » .

(١) في تعريفه بكتاب سيد قطب « معالم في الطريق » ، يكتب أحمد فرحات ، بكثير من ثقة واطمئنان وتسليم المؤمن السلفوي ، ما يلي : « لا بد أن نرجع ابتداء الى النبع الخالص (القرآن) الذي استمد منه أولئك الرجال . النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة . ولا بد أن نرجع إليه حين نرجع بشعور **التلقي** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) للتنفيذ والعمل ، لابشعور الدراسة والمتاع ، نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون ، لنكون . وفي الطريق سنلتقي بسائر ما يطلبه اصحاب الدراسة والمتاع » . (مجلة : حضارة الاسلام تموز ١٩٦٥ ، ص ٧٤) .

يطاح به لحساب ذلك التاريخ (الماضي) بصفته (اي هـذا الأخير) تجسيداً للحظة المنصرمة في تموضعها الثابت ، اي خارج مجرى الزمان . وهنا نلاحظ أن الزمان يجمد أنطولوجياً (وجودياً) ، بحيث يغدو ذا بعد واحد ، هو الماضي .

واذا ما نظرنا ، في ضوء ذلك ، الى المرحلة العربية الاسلامية القروسطية ، التي تمثل جـزءاً من التاريخ العربي في امتداده الذاتي العـام ، اي **جـزءاً** مـن **زمان** ذلك التاريخ وامتداده هـذا ، فإننا نجـد انها تتحول الى **الزمـان** المطلق ، أي غير المشروط بموضوع آخر سوى ذاته .

هكذا نواجـه اللاتاريخية اللاتراثية الميتافيزيقية محيطةً بالتلفيقوية ، في اتجاهها ذاك ، دونما قنـاع ، وبصورة تبرزها من حيث هي نزعة ذات أبعـاد معقدة ومركبة ومثيرة للحذر .



وإذ ننتهي بتلك النقطة من القضية ، نجـد انفسنا أمام ضرورة استجلاء « القاع » الاجتماعي للتلفيقوية باتجاهها المومى إليه . هاهنا يبدو لنا انــه ليس من شــك في ان ذلك الاتجــاه (الموقف) يمثل ، في خلفيته وبعـده الاجتماعي التاريخي والتراثي الحديث والمعاصر ، إحـدى ضحايا التواطؤ التاريخي بين الإقطاع المحلي والامبريالية الغازية ، واحــد جيوبه الايديولوجية ، في آن واحد . فهـو قــد استنبتها ونمّاها بصفتها إحـدى الظاهرات **الايديولـوجية** للطبقـة البورجوازية الهجينة . وقد تم ذلك يـداً بيــد مـع عمليــة التشبث بالتقاليد والعادات والموروثات المحنّطة ، ونفخ الروح بما قد قبُر من تصورات وتقــاليد وقيم ايمانية تسليمية وتسويغية في مراحل تاريخية منصرمة . ونحن وإن كنا ، في موضع سابق ، قــد اقررنا بأن تلك النزعة قــد مارست ، في مراحلها الأولى وضمن الملابسات والإشكالات الاجتماعية التي أحــاطت بهــا ، دوراً تنويرياً « ليبرالياً » ، فإننا بعيدون كـل البعد عن مثل هــذا الإقرار في الحــالة التي تتقمص فيها شخصية السلفوية الدينية الوثوقية على يــد سيد قطب (ومالك بن نبي وآخرين) . اذ انهــا هنا تفقد كل مقومات الليبرالية الدينية المستنيرة ، تلك التي كنا قــد واجهناها عنــد الأفغاني وعبده وخالد محمد خالد ومحمــد النويهي .

وحري بالملاحظة ، في هذا السياق ، ذلك التداخل العشوائي القلق بين التلفيقوية والسلفوية . فهــذا يمثل تعبيراً غير مباشر وذا دلالة نموذجية عــن واقع الحــال في العلاقة التي تبلورت وتضخمت خيوطها بين الطبقة البورجوازية الوليدة ذات « الأسنان اللبنية » من جهــة ، والطبقة الاقطاعية الهرمة المتبلدة من جهة اخرى . فهي علاقة متداخلة على نحو مثير : لم تعد الطبقــة الاقطاعية العربية ، انطلاقاً من منتصف القرن التاسع عشر، متماسكة اجتماعياً واقتصادياً

وايديولوجياً ، وإنما أخذت ، في نطاق اكتساب بعض فصائلها شخصية أخرى ، بورجوازية ، الى جانب الشخصية الاقطاعية التليدة (القديمة) ، تتعرض لعملية انشطار وتبعثر « قيصرية » .

من طرف آخر ، لم يشرع ذلك الوليد البورجوازي في التكوّن وهو واضع نصب عينيه هدف « ابتداع » شخصية مستقلة ومتميزة على نحو اساسي وضروري . إنه تكون في احشاء الطبقة الاقطاعية تلك ، لا لينتصب يوما ما ضدها على طريق تحقيق استقلاله واكتشاف طريقه الخاص ، وانما ليقيم ، مرغما ، مصالحة « اخوية » معها ، تباس فيها اللحى . إذ لكأنما « خلقت » الأمور هكذا ، ولكأنما ليس ممكناً ابدع مما تكوّن . وقد برزت هذه المصالحة بشكل مكرس نهائياً مع نشوء الامبريالية (الرأسمالية) فيأواخر القرن التاسع عشر ، وتبلورها بصورٍ « عملية شرسة » في الحرب العالمية الأولى ، وفي اعقاب انهيار السلطنة العثمانية الاقطاعية وانفصال العرب عنها .

ان التداخل بين طبقتين غير متكافئتين في الواقع الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية ادى ، ضمن هيمنة واشراف الامبريالية على الوطن العربي ، الى نشوء مصالحة غير متكافئة بينهما . ولذلك ، فمن الأمور الواردة أن تجد التلفيقوية ـــ وهي في إطار الوطن العربي الحديث والمعاصر ظاهرة بورجوازية إقطاعية هجينة ـــ احدى صيغها الحاسمة في سلفوية جبرية ذات أصول اجتماعية هي ، من حيث الاساس ، اقطاعية نخبوية . كما انه يصبح من طبائع الأمور « التلفيقوية » أن ترى تلك النزعة هدفها الأقصى في قسر وتطويع « الواقع الراهن » ، بل « المستقبل » ايضاً لما تعتبره « ماضياً ذهبياً » . وهذا الماضي ، بمثابته كذلك ، يراد له ان يكون متحللاً من كل قيد وضابط تاريخي وتراثي عيني .

على ذلك النحو ، تبرز الايديولوجية الاقطاعية ، في وجهها السلفوي الوثوقي ، من حيث هي **أيضاً** ايديولوجية الإقطاعية الهجينة (التلفيقوية) . ولا شك اننا حينما نقرر هذا الأمر ، فإنه يتعين علينا ، وفقاً لذلك ، أن نضع

تلك الطبقة بين قوسين ، تعبيراً عن هجانتها . أما سمتها هــذه فقــد تبلورت عبر مشاركة « الغير » لهــا في تحديد شخصيتها مشاركة هي أقل من أن تفهم باعتبارها جــزءاً من عملية حوار وتأثر حضاري بين طرفين متكافئين . نقــول بذلك ونحن عالمون أن فهم هــذه العلاقة يظل ممكناً وبمعناه الدقيق فقط مــن موقع القانون الجدلي الذي أتينا على ذكره سابقاً ، قانون العلاقة بين « الداخل والخــارج » .

ومن التسرع والضلال بمكان أن يؤخذ ذلك الاستنتاج على إطلاقه ومعمماً بصورة كليــة على آفاق الطبقة المومى اليها . ذلك لأن هذه الأخيرة استطاعت أن تعبر عن نفسها ، بحزم أكثر ووضوح أدق ، وضمن حدودها وآفاقها ، من خلال الأشكال الايديولوجية الأخرى ، التي سبق الحديث عنها ، و « العصروية » منهــا بصورة خــاصة .

هــذا يعني انه قد تبلورت ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية العــربية عــدة امكانات لعــدة مواقف ايديولوجية من التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العــام ، ومن « الواقع الراهن » العربي والعالمي . وهذه المواقف تبقى ، في سياق هجانتها وعــدم تماسكها وقصورها وعلى الرغم مــن الاختلاف والتمايز فيما بينها ، مواقف طبقة اجتماعية **واحدة** ــ وان كانت ممزقة مبعثرة ــ ذات إشكالات موضوعية وذاتية معقدة حتى الحد الأقصى .

ولا شــك ان مثــل هــذا الوضــع الإشكالي غني وخصب بالاحتمالات والتوقعات ، بحيث يغدو التساؤل التالي ضرورياً وملحاً . ذلك هــو : هــل تكمن مهمتنا ، نحن المعاصرين ، في تبني احــد تلك المواقف وفي جعله حجر العلام بالنسبة الى البحث العلمي المعاصر في التاريخ والتراث العــربي ؟

في الحقيقة ، هــذا التساؤل هو نفسه ذو طبيعة تراثية ، بالاضافة الى أبعاد أخرى يتضمنها . وحيث أن الأمر هكذا ، فان الاجابة عن ذلك التساؤل ، بطبيعته تلك ، تشكل امتداداً واستمراراً له . لكن هذه الاجابة تخطىء الحقيقة ، اذا انطلقت من تلك المواقف . فالإشكالية المستحكمة بهذه الأخيرة والتي تجسد ،

في السياق والهدف الأخير ، **وجهاً** من أوجه اشكالية البورجوازية العربية الهجينة ، لا تجد حلها العقلي النقدي ، العلمي ، فيها نفسها . ان مثل ذلك الحل يكمن ، في واحد من معانيه الحاسمة ، في تجاوزها وفي الوصول الى بديل جديد متميز عنها في معالمه الذاتية وفي خلفيته الاجتماعية العامة . هذا البديل هو مانسعى الى بلورته في هذا الكتاب تحت حدّ « الجدلية التاريخية التراثية ». وهو ، البديل ، سوف يجد نفسه مدعواً الى ان يحقق ذاته جدلياً تاريخياً تراثياً في موقفه **من التراث ، ومن النزعات والمواقف** اللاتاريخية اللاتراثية ، **ومنه نفسه** ، في آن واحد .

ومن ثمّ ، فان ذلك « البديل » لن يكون بمقدوره ، **إذا أراد أن يظل** منسجماً مع شخصه ، أن يحقق تلك المهمة ذات الاطراف الثلاثة على طريق **الجمع والتوفيق** بين « محاسن وفضائل » تلك المواقف . ان مثل هذه الخطوة ليست ، في نظرنا ، الا استمراراً لـ « التلفيقوية » نفسها . فهي ، بذلك ، مرفوضة نظرياً معرفياً وايديولوجياً ، لأنها تقود الى حصون الفكر اللاتاريخي اللاتراثي الهشّة والعاجزة عن مواجهة الاعاصير العلمية والنظرية .



يمكننا الآن ، وبعد ان تعرضنا للنزعات المأتي عليها ، ان نرى فيها سداً منيعاً تجاه طرح علمي دقيق للعلاقة بين الماضي واللحظة المعاصرة . والتاريخ والتراث ، و « الأصالة » و « العصرية » . وهي تفهم على هذا النحو بمثابتها موقفاً « نهجياً » لا تاريخياً لاتراثياً ولا جدلياً . وهذا يبرز هنا في سمة تشترك فيها جميعاً ، وهي انها تنطلق من موقف أحادي الجانب يفصح علناً عن تحزبه للتراث والتاريخ العربي او عليهما . ومن ثم ، فإن الحديث عن موقف « محايد » ، لا يصدق عليها . نشير هنا الى ذلك الأمر المشترك في سياق بلوغنا مشارف النزعة الأخرى اللاتاريخية اللاتراثية ، التي تعتقد انها تتعرض للتاريخ والتراث العربي من منطلق « محايد » ، تارة باسم « الأكاديموية » ، وتارة اخرى باسم « الوثائقوية » ، وتارة ثالثة باسم « اللاأدلجة » . وسوف يتاح لنا ، في الفصل التالي ، التعرف على هذه الظاهرة الطريفة ، التي تظل ، على كل حال ، تشترك — مع النزعات المأتي عليها فوق — في انها لاتاريخية لاتراثية ، ومناوئة ، بوعي أو دون وعي ، للعلم التراثي والتاريخي .

وإذا كنا في حِلٍ من مهمة الكشف عن الموقف المتحزب لدى تلك النزعات ، بسبب من انها لا تدعي ، عموماً ، بأنها محايدة ، فإننا ، هنا ، في نطاق « التحييدوية » ، يتعين علينا إنجاز مثل هذه المهمة ، وذلك عبر التصدي للمسائل الأساسية التي تطرحها .

على ضوء ما تقدم وفي أعقابه ، سوف نثابر على الخط الذي انتهجناه حتى الآن . ذلك هو اننا لن نتوقف عند النقد السلبي لتلك النزعة . إنما سنطرح الموقف الفكري البديل ، الذي نرى فيه المقدرة العميقة على القيام بتحليل وتركيب تاريخيين تراثيين للتراث العربي وقضاياه النظرية المنهجية ، ومن ثم

للواقع العــربي الراهن . ونحن اذ نفعل ذلــك ، نضــع في حسبانا ، في اساس المسألة ، ضرورة اكتشاف الوحــدة الجدلية التاريخية التراثية بين المــاضي والحاضر . إذ أن تحقيق ذلك هــو الذي يتيح لنا امكانية استشراف واختراق آفاق المستقبل في بعــديه التاريخي والتراثي على قدر كبير من الدقة والموضوعية العلمية ، ومن موقع اصالة عصرية او عصرية اصيلة ، في آن .



الفصل الخامس

التحييدويّة

مــدخـــل

« تحييدوية » بصيــغ ثــلاث

لقــد مارست هذه النزعة ، وما تزال تمارس تأثيراً بالغ السلبية عــلى قضية وآفاق البحث في التاريخ والتراث العربي . وهذا القول يصح على ذلك البحث في جوانبه كلها او في واحد منها ، وهــو الفكري الذي يكــوّن موضوع بحثنا في هــذا « المشروع » .

والفكرة الاساسية التي تنهض عليها تلك النزعة هي ، من حيث الاساس ، الدعوة الى طرح مشكلات « التراث » و « التاريخ » بعيداً عن زحمة الأحــداث **الراهنــة** ، السياسية منهــا والاقتصادية والقــومية والاجتماعية الخ .... ، اولاً . والى التصدي لذينك التراث والتاريخ نفسيهما بعيدا ، بشكل خاص ، عن **إطارهما** السياسي الذي احتواهما واسهم في استنباتهما ، ثانياً . والى رفض الانطلاق من اي موقف **ايديولوجي نظــري** لفهمهما ، بحيث تكــون « اللاأدلجــة Entideologisierung » هي البديل عن ذلك الموقف ، ثالثاً .

على هــذا النحو ، يبدو أن تلك النزعة تنطلق من « تحييد » **البحث العلمي وموضوعه** ، في آن واحد ، وضمن أشكال متعددة سنبحث فيها لاحقــاً بصورة موجــزة مكثفة .

وإذا امعنا في تخصيص المسألة ، وجدنا ان النزعة المعنية يمكن أن تظهــر في ثلاث صيــغ (أشرنا اليها فــوق) : الاولى هي « الاكاديموية » ، والثانيــة « الوثائقوية » . اما الثالثــة فهي « اللاأدلجة » ، التي تكتسب شخصيتها ، في هذا السياق ، عبر الوضعية المحدثة Neopositivismus وسوف نعرض لهذه الصيغ فيما يلي ، محاولين ، في أثناء ذلك وفي أعقــابه ، الوصول الى الملامح الرئيسية التي تنتظمها جميعاً .

١

« الأكاديموية » : لا مبـالاة « قسرية » تجـاه واقـع محبط

بادىء ذي بدء ، ينبغي التمييز الدقيق بين هذه الصيغة « التحييدوية » ، وهي « الأكاديموية » من جهــة ، وبين الجانب الاكاديمي من البحث العلمي عموماً من جهــة اخرى . فالاولى تمثل رؤية منهجية تتضمن ، بصورة مباشرة أو غــير مباشرة . موقفا او سلوكا عمليا سياسيا واخلاقيا . إذ من خلال التمسك بمفهوم البحث العلمي تمسكاً **مخبريــاً** ضيق الأفق ، وانطلاقا من الرفض الصارم للتأثر بعامل الحيــاة الاجتماعية والايديولوجية ، تصــل « الأكاديموية » الى موقف **ايديولوجي** نظري وسياسي واخلاقي غير مفصح عنه بوضوح وبتماسك منطقي .

بيد اننا اذا دققنا في الأمر ، فسوف نجــد ، من جهة اخرى ، ان الباحث في التراث او التاريخ لا يمكنه ، من موقعه بصفته باحثاً ، أن يستغني عن عنصر الدقة والموضوعية العلمية ، ذلك الذي يتطلب منه الانصراف بعمق لدراسة ذينك الحقلين . هــذا أمر هــام ، بقدر ما يمثل واحداً من البديهيات ، التي انشأها العلم ووطدها في سياق تقدمه . ولذلك ، فمن « البديهي » ايضاً الا نفرط بــه اطلاقاً وفي كل الاحوال . إلا ان الباحث هنا ــ وفي هــذه النقطة يبرز اختلافه المبدئي عن ممثلي الصيغة الأكاديموية ــ لا يدعي انه ، في بحثه ذاك ، بعيــد أو غريب عن التأثيرات الاجتماعية والايديولوجية القائمة . فهذه تضبط ، على نحو متوسط وغير مباشر ، المستوى المعرفي لأدوات البحث التي بحوزته والتوجــه الايديولوجي لعمله العلمي .

وهو في ذلك يقر ، ضمناً او بشكل مفصح عنه ، بالموضوعة المنطلقة من

أن الباحث في التراث أو التاريخ ، عموما ، يقترب منهما بهذه الدرجة من العمق أو بتلك عبر فعالية ذات **منحيين** . الأول منهما ذو طبيعة توثيقية تحليلية . بينما ينهض الثاني على نشاط تفسيري تأويلي ، يستند ، بدوره ، الى عملية تركيبية مشتملة على صيغ كلية ذات دلالات رئيسية بالنسبة الى البحث .

فالباحث يقوم ، بمقتضى ذلك ومن الطرف الأول ، بعملية بحث توثيقي **شامل ، يستعيد** من خلاله النصوص والوثائق والآثار التاريخية في اشكالها الاصلية ، دون أي محاولة للتأويل والتفسير . بيد انه علينا الاعتراف بأن الباحث يلجأ أحياناً الى ذينك العنصرين حتى في اطار بحثه التوثيقي . ومن الضروري ، في مثل هذه الحال ، أن يكون أحد أسباب ذلك ، مثلاً ، ضياع بعض النصوص أو جزء منها ، أو تشويه لحق بها . فهاهنا يجد الباحث نفسه مدعواً الى سد هذه الثغرة وترميمها ، مستخدماً ، في ذلك ، المنهج التاريخي المادي الجدلي ، وتخصيصه على الصعيد التراثي ممثلاً ب « الجدلية التاريخية التراثية » . ذلك أن من مقتضيات البحث ، على هذا الصعيد ووفق هذه « الجدلية » النهوض بأعباء النقد الداخلي والخارجي للوثيقة التاريخية (المادة التاريخية) .

ذلك كله يتيح للباحث امكانية الانتقال الى المنحى الثاني من بحثه ، الذي يتمم ، في واقع الحال ، المنحى الأول ويتداخل معه بهذا الشكل أو ذاك . انه استخدام التفسير والتأويل . ولكن هذين الاخيرين نفسيهما في الحين الذي ينبغي فيه أن يخضعا اخضاعاً دقيقاً لمتطلبات ومقومات عملية البحث التوثيقية ، اي استعادة الوثائق بصيغتها الأصلية ، فانهما يظهران في هذه العملية من حيث هما عنصر مساعد . ذلك لأن البحث التوثيقي لا يمثل موقفا « تجريبوياً » منعزلاً عن عنصري التفسير والتأويل ، بما تتضمنانه من لحظات تعميمية تجريدية . ان هذا المنحى الثاني يقوم على استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، على كشف ابعادها ودلالاتها التاريخية والتراثية القريبة والبعيدة ، أي وضعها في سياقها واطارها التاريخي والتراثي الخاص والعام . في هذه النقطة الدقيقة

للغــاية ، يجد الباحث التراثي نفسه امام ضرورة ملحــة . تلك هي استكشاف واستخراج وتقصي الجسـور المرئية منها وغير المرئية ، التي تربط وتوحد بين التاريخ المعبَّر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر او اللحظة المعاصرة (اي ذلك التاريخ في امتداده التراثي) من جهة اخرى .

المهم فيما سقناه هــو تبيان وإبراز الاختلاف المبدئي بين « الأكاديموية » ، من جهة ، وبين الجانب الاكاديمي من كل بحث علمي تاريخي تراثي من جهــة اخرى . فالأولى تمثل موقفاً منهجياً يكمن في تضخيم وإطلاق الجانب الأكاديمي من البحث العلمي . أما الثاني ، اي الجانب الأكاديمي ، فيجسد وجهاً ضرورياً من اوجه ذلك البحث العلمي .

وثمــة أمــر يجب التنويه به ، وهــو أن « الأكاديموية » تظهــر في بعض الاوسـاط العلمية تحت مصطلح « تحييد العلم » أو « العــلم للعلم » . والمسألة الاسـاسية في هــذا المصطلح تقوم على النظر الى العلم عموماً ، وعلم التراث من ضمنه ، على انه نشاطية انسانية ذات اطار مستقل ، أو يفترض به أن يكــون مستقلاً تجاه الفعاليات الانسانية الأخرى « الخطيرة » أو « المقلقة » ، السياسية منهــا والاجتماعية والايديولوجية النظرية . والاستقلالية تلك ليست نسبية ، بل يراد لهــا ان تكون مطلقة او يفترض بها أن تكون كذلك .

ونحن ما ان نسحب ذلك المصطلح على قضيتنا المطروحة هنا ، فاننا نجـد لدينا ما يسمى بـ « البحث التراثي للبحث التراثي » أو « التأريخ للتأريخ » . وهنا لا يتبقى للباحث التراثي وللمؤرخ إلا أن يعتكفا مع كتبهما « الصفراء » ، يحاورانها وتحاورهما ، مشبعة لديهما « متعة » القراءة والبحث .

والجدير بالذكر أن صيغة « الأكاديموية » يمكن ان تكــون مفرقة بمضمون سياسي واضح المعــالم ومفصح عنه . كما يمكن أن تكتسب طابعاً انعزالياً تلقاء الواقــع السياسي والاجتماعي العــام . إلا أن هــذا الطــابع الانعزالي نفسه يخضع ، في الأساس ، لاستقصاء وتحليل سياسي واجتماعي وايديولوجي نظري، بحيث يستبين لنــا ، في ضوء ذلك ، بعده الآخر المتوسط وغــير المباشر ، اي

بعـده السياسي والاجتماعي والايديولوجي النظري . وبذلـك ، فهـو نفسه وضمن هـذا المعنى ، تعبـير **خـاص** عـن وضعية معينـة سياسية واجتماعية وايديولوجية ، أي تعبير ايديولوجي وهمي وايهامي .

هكذا **تظـل** الصيغة « الاكاديموية » مـن « التحييدوية » ظاهرة خـاصة ومتميزة من ظاهرات الحياة الاجتماعية العـامة . كما أنها ، على صعيد البحث التراثي والتأريخي ، أي على صعيد القول بـ « البحث التراثي للبحث التراثي » و « التأريخ للتأريخ » ، تمثل في الوطن العربي رغبة ومحاولة واهمة لتجاوز عالم البؤس والاحبـاط مجسداً بعلاقـات اقطاعية بورجوازية هجينـة وقـاصرة واصلاحية .

هـذا يشير الى أن تلك « التحييدوية » تجد مصادرها ليس في الحـدود المحيطة بأبعاد وآفاق البحث العلمي التراثي التأريخي فحسب ، وانما كذلك في العلاقات الاجتماعية القائمة . ومن المعلوم أن هذه الاخيرة تظهر للأكاديمويين من حيث هي « منطقة حرام » . ومن ثم ، فـ « البعد » عن هذه المنطقة « غنيمة » . واذا كان الأمر كذلك ، فان مبـدأ « يصطفلو » ، على صعيد ذلكالبحث ، يبرز احتجاجاً قاصراً على تلك « المنطقة الحرام » ، ومحاولة وهمية جبانة للانفلات منها . كما يبرز ، بنفس القدر ، توكيداً لوجود هـذه المنطقة الموضوعي وتكريساً ذاتوياً (أكاديموياً) لهـا .

وعلينا أن نشير هنا ، او أن نعترف بأن الكثيرين من ممثلي التحييدوية في صيغتها الاكاديموية يجـلون أنفسهم احيانا ، بل في كثير من الاحيان ، مجابهين بدراسات وابحـاث حول قضايا « التراث » و « التاريخ » تفوح منهـا رائحة التطويع التعسفي والتحزب المبتذل لفكـرة فلسفية أو دينية أو اقتصادية معينة أو لهـدف سياسي ما (١) .

---

(١) نورد هنـا ثلاثة امثلة على هـذا النمط من الدراسات والابحاث . الاول يقـدمه محمـد المبارك ــ وقـد اتينا على ذكره سابقاً ــ . ففي معرض دفاعه عما يسميه بـ « الصيغة الحضاريـة ←

امـام هذا الطراز من التعامل مع التاريخ والتراث العربي ، الذي يسيء الى البحث العلمي عامة ، يعمل أولئك الممثلون على الهروب من محيطهم الاجتماعي

الاسلامية » ، التي علينا أن تجنبنا « في كتـابة تاريخنا اقحام نظريات غريبة عنـه » (كيف نكتب تاريخنا القومي ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٤) ، يلـح على أن فهـم الاسلام يـطلق من الاسلام نفسه ، وان التحولات العربية الكبـيرة التي حدثت في ظلـه في العصر الوسيط لا تفسر إلا بصفتها تعبيرا عن تمسك العرب وغيرهم من المسلمين بـ « الايمان » الديني الاسلامي .

بل هـو يرى أن تلك التحولات « تفسر بالدرجـة الاولى « بالاسلام الذي آمـن به العـرب » . : نفس المصدر والمعطيات السـابقة ، ص ٧٥) . وايغالا في اتجـاه تطويع التاريخ العربي الاسـلامي لفكرة دينية هي « الايمان الديني » ، يرفض الكاتب المذكور أن يكـون الصحابة قـد « انقسموا الى يمينيين ويساريين والى أجنحة يسارية معتدلة » . إذ « ان مـس السذاجة أو التلفيق التاريخي » الأخـذ بهذا الرأي (نفس المصدر والمعطيات السـابقة ، ص ٧٤) .

هكذا يحـول محمد المبارك تاريخنا العـربي الاسلامي ، على الاقل في مراحل ازدهاره الاولى ، الى تاريخ للايمان ، كما لو أن هذا الاخير أمر ينفصم عن السـياق التاريخي والاقتصادي والاجتماعي لذلـك التاريخ . والمهم في ذلك ، هـو أن نسلخ تاريخنا عن جـلده ذي التجاعيد الخاصة المتباينة، لنلبسه أحـد تصوراتنا الراهنة أو الموروثـة .

أما المثال الآخـر فنجـده مجسداً بطموح سليمان الخش في « ايجـاد تاريخ عـربي متلاحـم ترتبط فيه الاصول العربية بفروعها ، برباط حضاري ثقافي جنـسي » . (نفس المصدر والمعطيـات السابقة ، ص ٢٣) .

فهذا الرباط « الجنسي » ، الذي لم يعد يجري الحديث عنه باسم العلم انطلاقا من الاقـرار بعمليـة التفاعـل الحضاري بين كل الشعوب ، تُصنع منـه صيغـة على التـاريخ العـربي عمومـا أن يخضـع لهـا .

هاهنا لا ينطلـق من معطيات هـذا التاريخ نفسه ، وانما من أفكار نجـد مصادرها في نظريات « العـروق » ، التي أسهمت في خلـق وتأجيج العـداء بين بعض الشعوب ، وفي اثارة مشـكلات وهميـة باسـم العـلم .

اخيرا ، المثال الثالث يقدمه لنا عبد الحليم الجندي في كتابه « أبو حنيفة ـ القاهرة ١٩٤٥ ». ففيه يكتب : ان الشريعـة الاسلامية « شريعـة **أمية** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) تتسـع لجمهور الخلـق في **كـل** (خـط التشديد مني : ط . تيزيني) الامم **وكـل** (خـط التشديد مني : ط . تيزيني) الاعصر فهماً وتطبيقاً » . (ص ٤٣) . ويقـول ، مستهترا بشكل مذهل بقانون العلاقة بين الفكـر والواقـع : « ان الاسلام ينتصر وان هزم « المسلمون » » (ص ٢٠٨) .

السياسي والايديولوجي ، لينطووا على تقصي وثائق « التراث » و « التاريخ » ؛ كما تفهمها « الاكاديموية » . ونقصد بذلك نظرة هذه الأخيرة الى ذينك الواقعين بمعزل عن الدخول في مرحلة « التركيب » ، بما فيه من عناصر تفسيرية تأويلية . وكذلك بمعزل عن كل ما من شأنه الاشارة العابرة أو العميقة الى « **السماد** » الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والايديولوجي الداخلي والخارجي ، الذي اثمر على أساسه واقعا التراث والتاريخ . ولكن ما ترفضه الأكاديموية هو بالضبط ما يزكي عملية البحث بشكل أو بآخر . أي إنه هو العنصر الذي يجعل من هذه العملية حافزاً محرضاً على اكتشاف وتغيير الواقع الانساني الحضاري العام ، أي يجعلها قادرة على اكتشاف وتحديد آفاق الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي وامتداده التراثي ، والوصول بذلك الى وحدة التاريخ والتراث والى حلقات التمايز بينهما (١) .

في ضوء تلك المعطيات ، يبدو واضحاً أن الصيغة الاكاديموية من « التحييدوية » تشكل ، على صعيد دراسة التاريخ والتراث الفكري العربي كما في حقل الدراسات العلمية الانسانية الأخرى ، عائقاً جدّياً أمام الباحث التراثي والمؤرخ ، اللذين يضعان نصب أعينهما استقصاء ذلك « الحدث الاجتماعي » في سياقيه التاريخي والتراثي على نحو علمي موضوعي دقيق . وفي الحين الذي نرى في الصيغة تلك محاولة للرد المشروع ، من حيث الأساس ، على عملية التطويع التراثي والتاريخي السطحي التعسفي لفكرة فلسفية او سياسية أو أخلاقية ما، أو لمجابهة الاتجاه الذي يعمل على تسييس التراث والتاريخ بشكل نفعوي (براغماتي) مبتذل ، نقول ، في هذا الحين لا يسعنا إلا أن نرفضها

(١) في المحاضرة التي القاها عز الدين فودة أمام الحلقة الدراسية التي تنادت اليها جمعية الادباء في القاهرة خلال الفترة ما بين ٦ و ٩ تموز ١٩٦٨ حول التراث العربي ، نجد تعبيراً عن « الاكاديموية » . ففي محاضرته هذه يجد مهمته مقتصرة على الخطوة « التوثيقية » من العمل العلمي التاريخي والتراثي ، بعيداً عن الصعوبات والاشكالات التي تخلقها وتحرض على التفكير فيها الخطوة الثانية والضرورية من ذلك العمل ، اي خطوة التفسير والتاويل التاريخي والتراثي ، تلك التي توصلنا الى السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي .

بشكل قاطع بصفتها نزعة قاصرة واحادية الجانب في اطار البحث العلمي التاريخي والتراثي . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله بنفس القطعية التي نرفض بها عملية التطويع والتسييس تلك .

ان « الأكاديموية » في تضخيمها لاستقلالية البحث العلمي (والفكري بشكل عام) ، التي هي في حقيقة الأمر نسبية ، وموقف « التطويع » في إنكاره تلك الاستقلالية لحساب العلاقات الاجتماعية الاقتصادية أو السياسية أو الأخلاقية الخ . . . ، يجسدان ، كلاهما ، قصورا نظريا معرفيا . فهما ، بذلك ، يسيئان اشد الإساءة الى تلك العلاقات والى ذلك البحث العلمي ، **معاً** . وعلى العكس من ذلك ، تلح الجدلية التاريخية التراثية ، التي تشكل الركيزة المنهجية لهذا « المشروع » عموما ، على دراسة التاريخ الانساني في امتداده التراثي حتى الراهن وفي معايشته له . هذا إذا حجبنا النظر هنا عن « المستقبل » . (وسوف نعود الى هذه المسألة بتفصيل في القسم الثالث من هذه المقدمة) .

والجدلية التاريخية التراثية تلك إذ تلح على ذلك الموقف ، فانها تعمل في نفس الحين على أن تستخلص من دراستها للتاريخ في سياقه التراثي نتائج نظرية وعملية متماسكة ، تسهم في اغناء واخصاب اللحظة المعاصرة على نحو « ابتداعي » في الحقلين النظري والعملي . ها هنا وضمن ذلك المنظور ، يبرز البحث في التراث العربي الفكري من حيث هو احدى مشكلات واهتمامات الانسان العربي المعاصر ، أو **أحد أبعاد** هذا الانسان . حالئذ ، أي في ذلك الاطار للمسألة ، لا يعود البحث التراثي يمثل وجهاً من أوجه نشاط فكري لا يضع في حسبانه سوى « التراث » . فاللحظة المعاصرة ، بكل حيثياتها وآفاقها السياسية والاجتماعية والقومية والثقافية ، تغدو جزءاً جوهرياً ضرورياً من البنية الداخلية لنظرية التراث ، التي نطمح هنا الى طرح معالمها الاساسية . هذا مع التوكيد على أن ذلك « التراث » **نفسه** يمثل ، ضمن المعنى الذي نطرحه في هذا الكتاب ، احد أوجه تلك اللحظة المعاصرة .

انطلاقاً من اكتشاف الوحدة الجدلية التاريخية والتراثية بين الماضي

والحاضر على ذلك النحو ، بين التاريخ الفكري العـربي والفكر العربي المعاصر ، نبيح لأنفسنا رفض النظرة النفعوية الضحلة للتراث ، تلك التي تشكل احـد المحرضات علـى نشوء وتبـلور الصيغـة « الاكاديموية » في البحث التأريخي والتراثي .

ولكننا نكون ، أيضاً على ذلك الطريق ، قد توصلنا الى أن التراث الفكري العربي في حركته الذاتية ، الداخلية ، انطوىعلى آفاق مستقبلية جرت محاولات لقمعها في نطاق عملية الانحسـار والانهيار الاجتماعية الحضارية العـامة ، التي الت بالمجتمع العربي ، خصوصاً بدءاً من القرن الحادي عشر . وبطبيعة الحال ، ينبغي على الباحث في هـذا الوضع ان يتقصى تلك الآفاق ويصهرها في بوتقـة الحاضر التقدمي . فيكون بذلك قـد أرسى حجر الاساس للمشروعية النظرية المعرفية والايديولوجية ، التي يتمتع بها التراث العربي في آفاقه المشار اليها .

ان رفضنا لـ « الأكاديموية » ، بصفتها احـدى صيغ « التحييدوية » ، يجعلنا نلح على الباحث أن يستمد من دراسته للتراث العربي العام ، والفكري من ضمنه ، قـوة جـديدة تضيء جوانب اللحظة المعاصرة من حيـاة المجتمع العربي ، وتمنحها نبضاً دافقاً في اتجـاه التقدم الاجتماعي والوطني والقـومي ، أي في اتجـاه الاشتراكية والوحـدة الوطنية والقوميـة . ولكـن تقويل ذلـك « التراث » ، في شطره التاريخي ، أشياء لم يقلها ولم تكن أصلا من صلبه صراحة أو ضمناً أو سياقاً مستقبلياً ، لا يشكل في نظرنا اكثر من عملية هجينة ليس لها علاقـة بالعـلم التراثي . بصيغة أخرى نقول ، ان مثل ذلك الفعـل لا يتصل بـ « السياق التاريخي والتراثي » للحدث الاجتماعي بأي رباط . ولذلك ندعوه « تزويراً » لهذا السياق وللعلم التراثي . بيد ان هـذا الحكم صحيح ، بقـدر ماهو أيضاً صحيح القول بـ « المشروعية الايديولوجية » لذلك التزوير ، وبإدراج الفعل ذاك تحت اطار « استلهام تراثي تزويري » .

في هـذه المسألة نجـد المسافة الفاصلة بين الموقف العلمي النقدي الدقيق والموقف التعسفي ، لا تتجـاوز عرض شعرة . والمهم في ذلك كلـه أن يـدرك

الباحث بعمق دقـة المسألة وحساسيتها وتعقيدها ، في آن واحد .

وهنا تجب الاشارة الى ان تلك « الأكاديموية » تجسد في طياتهـا أبعـاد « التاملوية » Kontemplativismus ، وذلك على نحو يحيلها الى فعاليـة ذاتية مغلقة تشل البحث في التراث وتجمده في مواقـع متبلدة وساذجة . وهي ، في اطـار هذا التصور ، تمثل احـد مظاهر النمو في المعرفة الانسانية . ولكنه نمو احادي الجانب ، وبالتالي قاصر على ان يستوعب واقع التاريخ والتراث العربي. ان الاقرار بكيان نظري معرفي للنشاط العـلمي الاكاديمي تفهمه تلك الصيغة ، خطـأً ، على انه الاعتراف الاول والأخير بالحقيقة الكاملة المطلقة . وحيث يتحدد الأمـر على ذلـك النحـو ، فانـه لا يتبقى للنشاط الايديولوجي والسياسي والاجتماعي المعاصر اي مجـال للاسهام في اكتشـاف ابعـاد التـاريخ الانساني بامتداده التراثي ، وفي تقصي الآفاق والامكانات التي تنطوي عليهـا اللحظـة المعاصرة ، أولاً . كذلك لا يعـود الحديث وارداً عن ان ذلك النشاط العـلمي الاكاديمي له هـو نفسه دلالته الايديولوجية والسياسية والاجتماعية ، ثانياً ، اي أن يمثل هو نفسـه ، بمعنى ، أحـد أوجه الوضع الايديولوجي والسياسي والاجتماعي . وعلى ذلـك ، فإن الباحث التراثي والمـؤرخ لا يجدان نفسيهما مدعوين الى تقصي موضوعي بحثهما من موقع« السماد »الايديولوجي والسياسي والاجتماعي الذي قدم لهما امكانات النشوء والنمو والتطور العامة .

تبقى مسألة حريٌ بنـا ، في هـذا الإطار من المسألة ، أن نثيرها بشكلها الأولي . تلك هي : ماذا تمثل « الأكاديموية » على الصعيد التاريخي والتراثي والاجتماعي من المجتمع العربي ، بمواصفاته التي تكونت منذ القرن التاسع عشر وحتى المرحـلة الراهنة ؟

بعـد الذي أتينا عليه من قضايا جزئية وعامة متصلة بتلك النزعة ، وفي ضوء ما قلناه بالنسبة الى « السلفوية » و « التلفيقوية » ، نكتفي بالقـول بأن تلك الصيغة من « التحييدوية » تمثل ، في أساسها ، رد فعل غـير مباشر على واقع انسداد آفاق التقدم في نطـاق المجتمع العربي الحديث والمعاصر . ونقصد

بذلك الواقع الذي تكوّن في ظل التواطؤ التاريخي الاقطاعي الاستعماري الامبريالي ، الذي كنا تحدثنا عنه سابقاً .

ولكن رد الفعل ذاك له خصائصه الذاتية ، التي تميزه عن المواقف التي اتخذتها نزعات اخرى ، كتينك الاثنتين اللتين اشرنا اليهما اخيراً . فلقد كان رد الفعل هذا سلبياً . لم يكن ، ضمن هذا السياق ، اكثر من مقاومة وانكفاء ذاتيين سلبيين تجاه واقع انسداد الآفاق ذاك ، من الداخل ، اي من داخل التراث ومن موقع اجتزاء هذا الأخير من علائقه مع الواقع الراهن المعاش : انها اللامبالاة بهذا الواقع **المحبط** ، ولكنها اللامبالاة « القسرية » . وهي اقرب ما تكون الى الحالة المؤسفة التي وجد « الذئب » نفسه أمامها وجهاً لوجه ، حينما أراد ان يسرق عنباً من كرم يثير اللعاب ، فاكتشفه النواطير بعيونهم الحادة . فما كان منه إلا ان عدل عن نواياه ووصل الى القناعة ــ الوهم الذاتي ــ بأن العنب حصرم !

٢

« الوثائقوية » : من الوثيقة وإليهـا ، اما سياقاها التاريخي والتراثي فلا

حـين يدور الحديث على الصيغة « الاكاديموية » من « التحييدوية » ، نجـد الخيوط تشير الى صيغة اخرى منها . اما هذه فتنطلق من مواقع متقاربة مـع مواقع تلك . نعني بذلك « الوثائقوية » . والحقيقة ، هذه الأخيرة مارست وتمارس ، كتلك ، دوراً سلبياً في اطار البحث العلمي التراثي والتأريخي .

ولكنها ــ وهذا امر ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار ــ في تأكيدها وإلحاحهـا الحاحاً مضخماً على الجانب التقني من البحث التراثي والتأريخي ، تقـوم ، الى جانب ذلك الدور السلبي ، بدور آخر ايجابي . اما ايجابيته هذه فتكمن في كـونه حافزاً ومحرضاً لعملية استعادة الوثائق التاريخية (التوثيق) .

والملاحظ هنـا بوضوح أن هنالك خطاً مشتركاً بين هذه الظاهرة من طرف وتلك الاخرى ، الاكاديموية ، من طرف آخر . فقد تبين لنا ، فيما سبق ، أن رفض اتخاذ موقف تحليل وتركيب تاريخي وتراثي من قبل الباحث ، قاد بشكل منطقي ضروري الى نتيجـة فاصلة ، هي حرمان هـذا الباحث مـن امكانات ضخمة ، يمكن أن يقدمها اليه الواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي الذي يعيش ضمنه، أولاً ، وحرمان التاريخ من اللحظات التي تصله باللحظة المعاصرة ، ثانياً، أي حرمانه من النظر إليه في امتداده التراثي (في صيغته التراثية) . وقد أتاح لنا هـذا الوضع ، من طرف آخـر ، الوصول الى القناعة بأن « الأكاديموية » في البحث التأريخي غير قادرة على مـد جسور حية بين الواقع التاريخي والواقع التراثي ، ومن ثم بين مفهوم التاريخ ومفهوم التراث . إن هـذه النتيجة نستطيع

تسجيلها ، بشكل او بآخـر ، كذلك ضمن الأنشطة التي ينهض بهـا الباحث الآخذ بـ « الوثائقوية » منهجاً له في البحث .

وفي واقع الأمر ، ان محاولة دراسة وتقصي التراث الفكري العربي انطلاقاً من تلك الأخيرة ، يسيء الى هـذا اشد الاساءة . لمـاذا ؟ لاعتبارين :

الأول يتعلق بالوثائق التاريخية والتراثية نفسها . أما الثـاني فيتصل بـدور التحليـل والتركيب التاريخيين والتراثيين اللـذين يطرحهما الباحث التـراثي والمـؤرخ لـدى تعرضهما لـ « المـادة التاريخية والتراثيـة » ، اي لتلك الوثائق .

ان الاساءة تلك تظهـر بتميز ووضوح من خلال تضخيم اهميـة توثيق « المادة التاريخية والتراثية » على حساب عنصر « التركيب » ، الذي يتضمن « النقـد والتجريح » ، على حـد تعبير بعض المؤرخين العـرب الوسطويين . ذلك لأن تقصي التاريخ والتراث في عناصرهما الوثائقية المكونة لهما ، اي اثبات هـذه العناصر ، من حيث هي مفردات جزئية ، لا يمكـن أن يشكل إلا شـطراً واحداً من عملية البحث التأريخي والتراثي . اما الشطر الآخر المتمم فيقـوم على استقصاء الوحدة التي تجمع بين تلك المفردات الجزئية ، اي على اكتشاف العلائق الدخلية التي تجعل منها **تاريخاً وتراثاً** خاصّين بواحد أو بأكثر من واحد من الشعوب .

ولعـل الندوة التي اشترك فيها امين الخولي ومحمد القصاص وابراهيم الابياري تحت عنوان « التراث العربي – كيف نعمل على احيائه » (١) ، تقـدم انموذجاً مكثفاً للموقف الوثائقوي من التراث . ففيها تهيمن على المنتدين فكرة التوثيق التراثي بشكل يدعو الى الاعتقاد بأن هـؤلاء يحددون مهمة الباحث في التراث العربي في احيائه عن طريق جمعه وتحقيقه واخراجه للناس. أما الخلافات

---

(١) نشرت في مجـلة الآداب – بيروت ، تشرين ١٩٦٤ . والفقرات الموضوعـة بين قوسين مأخوذة على أنهـا شواهد من أقـوال المنتدين .

التي تبرز بين آراء المنتدين ، فهي لا تخرج ، في الخط العـــام ، عن الموقف من كيفية جمـع ذلك التراث وتحقيقه واخراجه . وإذا واجهتنا في الندوة بعض الافكار المتعلقة بابعاد التراث القومية ، فانها لا تعدو ان تكون ، في صيغتها الواردة فيهـا ، اشارات سريعة عامة . وربما بدت كمـا لو انهـا مقحمة اقحـاماً في متن النـدوة .

واذا ما تناولنا « مادة » الندوة من مواقعها الرئيسية ، تبينّا أن هنـالك هاجساً « منهجياً » يؤرق المشاركين فيها . اما هـذا الأخير فهو الانطلاق مـن « التراث » بصفته « التركة » التي علينا ان نمتلكها . وبذلك ، يكون هذا المفهوم عن التراث اقرب الى مفهوم « التاريخ » . باعتبار ان التراث لا يشكل فقط تركة ينبغي تملكها ، وانما هو ، أيضاً ، جـزء من لحظتنا الراهنة ، اي جـزء متملك من قبلنا (وسيدور الحديث حول ذلك بتفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب في سياق التمييز بين التراث والموروث والتاريخ) .

ان امين الخولي يعترض على من يقول انه « ليس من الخير تأجيل الانتفاع بالتراث العربي الى ما بعـد اقتناء اصوله جميعاً » . ومحمد القصاص يتفـق مـع الخولي على ضرورة « العمل على جمع التراث العـربي الموجود في انحـاء العالم المختلفة ، إما مصوراً او مفهرساً على الاقل فهرسة تامة تمهيداً لجمعه » .

اما ابراهيم الابياري فيرى « ان المشكلة ذات مظهرين : المظهـر الأول ، مظهر الجمع كما قال الاستاذ الخولي .... اما الشق الثاني ، فهو شق بعث هـذا التراث واخراجـه .. وانا ارى ... ان يكـون لنـا إزاء هـذا خطتان : الأولى ، هي أن هناك مخطوطات قـد تكون فريدة وهذه يجب أن نبادر ونصورها مـع شيء من التعليق عليها ... اما الشق الثاني ، وهذا قد نعثر فيه للخطية الواحد ةبمخطوطات مختلفة قد لا تكون كاملة . ولكنها قد تصور المخطوطة الى وجه قريب من التحقيق . فيجب إزاء هـذا الا نتوقف حتى نعثر على جميـع مخطوطات هـذه الخطية ... فاخراجها خير من ابقائها حتى تستكمل هـذا الاستكمال الأخـير » .

هكذا تقـدم الينا صورة عن « مشكلة » التراث العربي ، نستطيع تلخيصها بالفكرة التالية : ان توثيق « التراث » هـذا عبر انجاز مجموعة من النشاطات التقنية واللغوية في نطاق الوثائق المتروكة لنا من أسلافنا ، اي توثيق « تركتنا »، هو ما نبتغيه من طموحنا لـ « إحيـاء » تراثنا .

لا شك انه قد ظهرت في تلك الندوة بعض الأفكار التي تشير الى رؤيـة تنهيجية للتراث العربي من داخله ، كما هو الحال عند أمين الخولي . ولكـن هذا الموقف لا يشغل حيزاً فعليا من حوار المنتدين ، أولئك الذين يرون شاغلهم الشاغل كامناً في انجاز توثيق التراث . ومن هنا ، فإن صيغة « الوثائقوية » من « التحييدوية » تحـوز على اليد العليـا في آراء أولئك المنتدين . ولئن اخفق القارىء في اكتشافه في النـدوة المذكورة موقف رفض او تحفظ تجـاه فكـرة « التنهيج » تلك ، فان هذا لا ينفي عن « الوثائقوية » كونها تتضمن ، بهـذه الدرجة أو بتلك ، اتجاهاً مناوئاً لهذه الفكرة . أما موقع هذه المناواة فينحـدر من المشكلات والآفـاق المعاصرة للتقدم والتخلف ، وبالتالي من خـلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط اللحظة **المعاصرة** بآفاقها المستقبلية وبوجهيها النظري المعرفي والايديولوجي .

وخليق بنا أن نشير ، على صعيد هذا الوجه من المسألة ، الى ان الوثائقوية في موقفها ذاك ، تحاذي « الاكاديموية » . فكلتاهما تسوغ ذلك الموقف بدعوى انه من موجبات الدفاع عن حرمة العـلم التاريخي والتراثي ، وعن تحييده تجاه « أخطـار » تلك اللحظة المعاصرة بمضامينها المشار اليها ، منفردةً او مجتمعة . والحقيقة ، أن مـن وراء ذينـك الموقفـين ، الأكاديموي والوثائقوي ، ليس تضخيم وإطلاق الجانب الاكاديمي والآخر الوثائقي من البحث العلمي فحسب (ويظهر ذلك عبْر العناصر التالية : حساسية علمية بعيدة عن عنصري التفسير والتأويل التاريخيين التراثيين اللذين يتجسدان بالتركيب التاريخي والتراثي ، واقتصار على عملية التحقيق الوثائقي للمادة التاريخية) ، وانما هنالك كذلـك

الخلط بين « التاريخ » و « التراث » و « الموروث » ، وانعكاس ذلك كلــه على مسائل التحييد والتنهيج والتحقيق والموضوعية .

فمن القواعد الاساسية للبحث التاريخي أن يكون الباحث فعــلاً محــايداً تجاه « المادة التاريخية » ، التي يبحث فيها . فبعد أن ينجز مهمة توثيق هــذه « المــادة » ، يجــد نفسه أمام المهمة الاخرى ، وهي إعادتها (اي المــادة) الى سياقها التاريخي الحقيقي ، مهما كانت النتائج المنبثقة عن ذلك بالنسبة اليه . وبذلك ، فان وجــد هنا تحزب فهو تحزب لصالح العــلم التأريخي وللحقيقة التاريخية ، اولا واخيراً .

اما فيما يخص البحث التراثي ، فان المسألة تكتسب وضعاً آخر ، علينا ان نبسط القول فيه في القسم الثالث من الكتاب . هاهنا يجد الباحث التراثي نفسه ، بصفته كذلك ، مدعوا الى انجاز خطوتين أساسيتين كبيرتين ، خطــوة « التوثيق التراثي » وخطوة « الاختيار التاريخي التراثي » . في الأولى يبرز مطلب الموضوعية العلمية والحيدة التامة ، كما هو الحال في البحث التأريخي بمجمله . أما في الثانية فيقفز التحزب التراثي الى المقــدمة ، ممثلاً بعناصر « الاختيــار التــاريخي التراثي » ، وهي « التبني التاريخي » و « الاستلهــام التراثي » و « العزل التاريخي » .

والتحزب ذاك يمكــن أن يكــون متآخياً مــع مقتضيات العــلم والتقدم الاجتماعي ، ويمكــن أن لا يكون .

ومن هنا ، يغدو الكلام على « تحزب تأريخي » ، ضمن ذلك الفهم للأمور ، عبثاً او تشويهاً للقضية العلمية ، وربما كذلك تشويشاً متحدراً مــن مواقــع البحث التأريخي والتراثي المهيمنة حتى الآن . ان مثل هذا الوضع نجده ممثلاً بكتابات الكثير من المثقفين والمؤرخين العرب المعاصرين ، مثل ظافر القاسمي (١) ،

---

(١) « مهما يكــن من امــر فان المؤرخ مؤلف . وقديما قيل من الّف فقد استهدف . وليس ممكنا في مــادة كالتاريخ أن ينجــو من سيتصدى لهــا من النقد » . (كيف نكتب تاريخنا القومي ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٣١) .

واحمد الفتيح (١) ، ويوسف الحوراني (٢) .

هكذا يتضح ان الوثائقوية تنطلق ـ مثلها في ذلك مثل الاكاديموية ـ من موقف تجزيئي تجاه التاريخ والتراث ، فتحقق ، جنباً الى جنب مع نظيرتها هذه خطوة اخرى ، هي الالتقاء مع الفلسفة الوضعية المحدثة ، التي سياتي الحديث عنهـا في سياق التعرض لـ « اللاادلجة » . والالتقاء هـذا يتحقق من خـلال الرفض لفكرة جدوى القيام بعملية تركيبية للاحداث والوقائع ، التي نخضعها للبحث التاريخي والتراثي ، تلك العملية التي تتيح لنـا الانتقال الى استنتاج بعض الأحكام الايديولوجية النظرية او السياسية او الاجتماعية .

ان خطل هـذه الآراء الممثلة بـ « الاكاديموية » و « الوثائقوية » يتكشف امامنا بمزيد من الوضوح ، حينما نخضع كتب التأريخ والوثائق والمخطوطات المتروكة لنا من المراحل الاجتماعية المختلفة في التاريخ العربي وفي العصر العربي الراهن ، لدراسة تأريخية وتراثية جدلية معمقة . اذ سوف يتبين لنـا ، عبر هذه الدراسة ، ان تلك الكتب والوثائق والمخطوطات هي **نفسها ، باحد** اوجهها ، إحدى حلقات الموقف الايديولوجي لهذه المراحل . وهذا الموقف يدخل ، هـو بدوره وكما سياتي لاحقا ، في نطاق البنية الفوقية من المجتمع العربي . وبمزيد من التعميم يمكن القول ، ان الموقف الايديولوجي متضمن ، بشكل أو بآخـر وبكثير أو بقليل من الوضوح ، في جميع الانجازات الانسانية الفكرية . بل بتعبير اكثر تحـديداً ، انه متضمن في كلتا المرحلتين ، مرحـلة انشاء وكتـابة الوثائق والمخطوطات والكتب (المادة التاريخية) المتروكة لنا ، والتي تتحرك اصداؤها التراثية باشكال مرئية احيانا وخفية احياناً اخرى في واقعنا المعاصر ، ومرحـلة استقصائها ودراستها من قبـل الباحثين . وذلك الموقف لا يظهـر ، احيانا ،

---

(١) ان التاريخ العـربي هو « تاريخنا ونحن في هـذا العـالم الصاخب ، انه الركيزة التي تثبت فوقهـا ذاكرتنا الاجتماعية ... فكيف نقف مـن هـذا كلـه موقف الحيـاد العلمي والنزاهة الموضوعية ! » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٢١٨) .

(٢) « اننا ندعو الى مناقشة التاريخ واحراجه عندما تكون هناك فائدة من هـذا الاحراج » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٦) .

للعين المباشرة المجردة . ومن اجل اظهاره على نحو واضح يتعين على الباحث القيام بجملة من البحوث المعمقة الملتزمة بالحركة الداخلية لـ « التراث » و « التاريخ » الفكري ، وبكون هذه الحركة تجسيداً فكرياً لأبعاد النمو الحضاري العربي العام .

ولا شك اننا ، انطلاقاً من هذا الوضع ، نجد انفسنا مدعوين الى أن نرفض ، بوعي مبدئي ، تلك المحاولات التي تنظر الى التراث والتاريخ الفكري العربيين من حيث هما ركام من الوقائع الوثائقية غير الموحدة وغير المنتظمة ضمن سياق اجتماعي محدد .



والآن ، إذا امعنا في المسألة تدقيقاً وتخصيصا ، امكننا الوصول الى بعض النتائج التي علينا ان نتوسع في طرحها في القسم الثالث من هذه « المقـدمة » أولاً ، وان نثبت صحتها وجدارتها العلمية بمزيـد من العمق والوضوح عبر الاجـزاء المكونة لهـذا « المشروع » ثانياً . فحين يكون الحديث دائرا علـى « التحييدوية » ، فإنه يصبح ضرورياً أن نشير اليها (أي النتائج) : حينما نقول بأن البحث التأريخي للتاريخ العربي ينبغي أن يكون محايداً ومتمسكاً بالحقيقة العلمية الموضوعية ، فإنما نرى ، بذلك ، ان مقومات مثل هـذا البحث تلتقي بشكل عميق فعلي مـع متطلبات المنهجية الجدلية التاريخية التراثية المتآخية ، مـن حيث الاساس ، مـع آفاق التقـدم الاجتماعي والعلمي ، مهما اتسعت وتصاعدت افقاً وعمقـاً .

اما ما يخص حركة التأريخ التي انجـزها باحثون ومؤرخون في العصور العربية ، التي نأخذها في « مشروعنا » بعين الاعتبار (« الجاهلية » والوسطوية والحديثة والمعاصرة) ، فانهـا انطلقت ، مجسدة بمعظم ممثليها ، مـن موقف متحزب لـ « المادة التاريخية » التي بحثوا فيها . ونعني بهـذه الاخيرة تلك التي انشأها أصحابها ، كذلك ، من مواقف متحزبة .

هذا يعني أن البحث التأريخي والتقويم التراثي قـد اكتسبا على أيـدي أصحابهما مواقف متحزبة الى هـذه الدرجة أو تلك وبهذه الصيغة أو بتلك . فخلطوا ، بذلك ، بين « التاريخ » و « التراث » .

وإذا كنا نرى ان دراسة حركة التأريخ والمادة التاريخية ، المؤرخة مـن قبلها ، ينبغي أن تستظل اولا وأخيراً بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة ، فان نظريتنا التراثية ، المنطلقة من هـذه الاخيرة ، لا يسعها إلا ان تحتوي الموقف

المتحـــزب بالمعنى التراثي دون التـــاريخي ، اي المتحزب لاحتياجات راهننـــا الاجتماعية والاقتصادية والعلمية الخ . . .

ومن هنـــا ، يصبح الحديث لاغياً عن أن « الموضوعية نسبية بين ايـــدي مؤلفي تاريخ أقوامهم » (١) ، كما يرى فـــؤاد الشايب . إذ انه في البحث العلمي التأريخي يطالب الباحث فعلاً بالتقيد بموضوعية كاملة ، اي بالنظر الى « المادة التاريخية » ، التي يسلط مبضعه عليها ، في سياقها القانوني الفعلي . وذلـــك دون ايـــة محاولة لاقحـــام شخصية الباحث القومية أو الطبقية أو الفئوية أو الدينية الخ . . . . ولكن الوصول الى الموقف الذي يتيح لنا تحقيق ذلك النظر ، كان مشروطاً ، في حقيقة الأمر ، بنشوء الجدلية التاريخية التراثية على أساس مادي تاريخي جدلي عموماً . فهذه المنهجية تنطلق ، في فهم المادة التاريخية ، من الاكتشاف الخطير الذي تم في نطاق عـــلم الاجتماع المادي التاريخي الجدلي ، وهـــو « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . وهي ترى نفسها مدعـــوة الى أن تكتشف نفسها في موضوع بحثها **نفســـه** ، اي اللحظـــة المعاصرة في سياقيها الماضوي والمستقبلي ، وذلك على نحو يتيح اختراق هذه « اللحظة » ، بما يعود على تلك المنهجية اغنـــاء واخصاباً وتعميقاً في التخصيص كما في التعميم .

والجـــدير بالذكر ان « الوثائقوية » تشوه العلاقة الجدلية بين العـــلوم المفردة ، ومنها علما التاريخ والتراث ، من جهة ، وبين الفلسفة من جهة أخرى. ذلك لأنها عاجزة عن الوصول الى تعميمات تركيبية ، لا يمكـــن لتلك العـــلوم والفلسفة أن تقوم لهـــا قائمة بدونهـــا .

من طرف آخر ، نستطيع ان نكتشف فيها (في الوثائقوية) موقفاً يتضمن ، على نحـــو مباشر أو غير مباشر وبغض النظر عن نوايا ووعي ممثليها ، ايديولوجية خاصة ، ضارة اجتماعياً ، وخاطئة علمياً . ان الضرر الاجتماعي والخطأ العلمي يشكلان القاعدة من بنيتها . وغني عن البيـــان ان تبديد الوهم ، الذي تخلقـــه

---

(١) كيف نكتب تاريخنا القـــومي ـــ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٧ .

هـذه « اللوثة » في أذهان الباحثين المؤرخين والتراثيين ، أمر في غـاية الاهمية بالنسبة الى دراسة التاريخ والتراث العربي . وحيث ننجز ذلك ، فإننـا نعيد اليهما اعتبارهما الشرعي ، بعد ان عفرته تلك الصيغة من « التحييدوية » وصيغ اخرى ، في مواقف القسر والابتذال والضحالة اللاتاريخية اللاتراثية .

اذن ، انطلاقا من ذلك الطموح العلمي وعبر الجدلية التاريخية التراثية ، يصبح ممكناً في حدود البحث التأريخي والتراثي أن نرصد الجوانب المتعـددة والمتشابكة لقضيتنا ، وأن نحللهـا تحليلا تاريخياً تراثياً ومنطقياً ، يتيح لنـا تقصي ابعادها « التقنية » والاجتماعية في سياقها التاريخي والتراثي .

ان تضخيم الجانب الوثائقي من عملية البحث العلمي التأريخي والتراثي ، لا يشكل عقبة كأداء على طـريق تقصي واستيعاب الجوانب الاخـرى منهـا فحسب ، وانما يسيء الى ذينك الجانبين نفسيهما .

والحقيقة ، كيف لنا أن نحيل البحث التأريخي والتراثي أولا واخيراً الى بحث في « الوثـائق » ، بعيداً عن تقصي وتمثل سياقيها التاريخي والتراثي ؟ ان الانغـلاق في حـدود « الوثائقوية » يعني ، بالنسبة الى الباحث في التراث الفكري العربي ، ان يقصر بحثه على عملية « تحقيق » الكتب القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويخلد من بعد ذلك الى الدعة والاطمئنان العلمي . فإن كان الأمر كذلك ، فسوف نصل الى نتيجة مركبة خاطئة وضارة جدا .

تلك النتيجة هي ، أولا ، ان عـلم التأريخ ونظرية التراث يرتدان الى علم فقه اللغـة Philologie . وهذا يبحث في العلاقات الداخلية للغة المستخدمة في صياغة الوثائق والكتب والمخطوطات ، بغض النظر عـن العلاقات الوثيقة أو الواهية التي تجمـع بين هذه اللغـة مـن طرف وبين العلاقـات الاجتماعيـة والاقتصادية والثقافية من طرف آخر . وبذلك يضحّى بالجسور الحية التي تربط ما بين هذه العلاقات المتنوعة وتلك اللغـة ، بحيث يطاح ، على هذا النحو ، بالقاع الاجتماعي الذي عمل على توليد وبلورة هذه الاخيرة نفسها .

ومن مظاهر تلك النتيجة ، ثانياً ، أن نرى في علم التأريخ ونظرية التراث مجرد عملية جمع وتنسيق للوثائق والكتب والمخطوطات وتحقيقها تحقيقاً يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من عوامل النقد الذاتي الداخلي والخارجي . ولكنه (ذلك الاعتبار) يرفض ، أو يجد نفسه عاجزا عن ان يخضع تلك المعطيات لتحليل وتركيب تاريخيين نقديين ، يكشفان ابعادها وآفاقها المجسدة لتلك العلاقات .

وعلينا أن نكون ، هنا ، حذرين غاية الحذر في طرحنا لهذه الأمور . فكثير من الالتباسات والاشكالات يمكن أن تنشأ ، إذا لم ننتبه بدقة لبعض المفاهيم التي ترد أكثر الاحيان في كتابات عدد من المؤرخين او الباحثين في القضايا النظرية والمنهجية للتراث والتاريخ . ففي الفصل المعنون ب « المنهج الاستردادي » من كتاب « مناهج البحث العلمي » ، يرى عبد الرحمن بدوي أن هذا المنهج ، يتحدد بشكل عام من خلال مسألتين ، هما « النقد الخارجي » و « النقد الداخلي » . وهو ، في سبيل عرضه ومناقشته لهاتين المسألتين ، لا يخرج عن اطار نقد ذاتوي Subjectivistisch . وهذا الأخير يقوم على ما من شأنه رفض الأخذ بعين الاعتبار المبدئي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، التي تولدت في اطارها الوثائق المطروحة على بساط البحث .

ففي الوقت الذي يكتب فيه عبد الرحمن بدوي : « والخصومة ، خصوصاً في القرن الماضي وأوائل هذا القرن بين العلماء المحصّلين (أي الفيلولوجيين) والمؤرخين كانت عنيفة كل العنف ، فكل فريق يسخر من الفريق الآخر : فريق المحصلين يسخر من فريق المؤرخين باعتبار ان هذا الفريق الاخير لا يعتمد على الوثائق ، ويبني تركيباته على غير عمد وبالتالي فهي تركيبات أكثرها خيالية .. وبالعكس من ذلك نجد هؤلاء المؤرخين يسخرون من اولئك العلماء ذوي العوينات الذين قد جللهم تراب الوثائق والمخطوطات ، والذين لم يستطيعوا أن يخرجوا من هذه الوثائق الى تركيبات عامة حقيقية ، بل انحصروا في متاحف هذه

الوثائق . . . »(١) ، أقول في الوقت الذي يكتب فيه بدوي ذلك ، فإنه يظل ، بالرغم من استخدامه مفهوم « التركيبات التاريخية » ، بعيداً عن الفهم العلمي لـ « التركيب » و « التحليل » التاريخيين (والتراثيين) .

ان هذا الأمر يمكن استيعابه وايضاحه ، في الحد الأدنى الضروري ، حينما ندرك ان ذينك الاخيرين لا يقومان ، في بنائهما ، على عملية ذاتية مرتبطة أولاً واخيراً برغبات ومطامح وآفاق الباحث المؤرخ والباحث التراثي . إنهما ينهضان على استيعاب معمق للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية العامة ، التي احاطت بنشوء الوثائق المدروسة ، وانعكست فيها بشكل او بآخر . بصيغة أخرى اكثر تقنيناً ودقة يمكن القول ، إن انجاز تحليلات وتركيبات تاريخية وتراثية لا يكون على أساس تعسفي (إرادي) ، **اولاً** ، ولا على أساس الفهم الذي تقدمه الصيغة الوثائقوية التاريخية والتراثية ، **ثانياً** ، ولا على أساس الجانب الوثائقي وحده من العملية التاريخية والبحث التراثي ، **ثالثاً** واخيراً .

فبالاضافة الى اعتبار ذلك الجانب الوثائقي عنصراً أساسياً وضرورياً من تلك العملية ، يظل التحليل والتركيب التاريخيان والتراثيان يتطلبان اكتشاف العلائق الضرورية ، التي تشد الوثائق الكتابية والسماعية والمادية الى الاطار الحضاري العام ، أي الاطار الذي تكونت واكتسبت فيه صيغتها النهائية .

ومن هنا ، فان ذينك العنصرين (التحليل والتركيب) يقتضيان من المؤرخ والباحث التراثي أن ينطلقا ، في ممارستهما ، من المعطيات الواقعية ، التي احاطت بالموضوعات المطروحة على بساط البحث ، واثرت فيها بأشكال مباشرة وغير مباشرة .

والجدير بالذكر ، بعد ما قيل ، انه لا يمكن انجاز تلك المهمة المركبة ما لم يتكون لدى الباحثين فيها من الخبرة والمؤهلات العلمية ما يتيح لهم تحقيق ذلك .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي ـ القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

وهــذه الخبرة وتلك المؤهلات تحتاج ــ والأمر هنا مفهوم بذاته ــ جهوداً واسعة معمقة من أولئك ، بحيث يتكون لديهم منهجية دقيقة ومتماسكة ، الى جــانب حس نقــدي عميق . ولكن القول بضرورة تكوّن تلك المنهجية ، وحيازة هــذا الحس ، وتوظيفهما معاً في البحث التاريخي والتراثي على نحو خلاق ، يعني شيئاً ، والقول بوجود نوع من « التوسّم » اللاتاريخي (واللاتراثي) ، يعني شيئاً آخر مغايراً . ذلك لأن مثل هــذا « التوسم » ، الذي يقول به عبد الرحمن بدوي ، بعد أن استقاه من شبنجلر صاحب نظرية نشوء الحضارات الانسانية على أساس من الروح الفردية ، يشكل ، على حــد تعبيره ، « مسألة لا تتعلق بالعلم في شيء ، إنما هي نوع من الهبة الطبيعية التي لا تتوافر إلا للممتازين » . وحين يصل عبد الرحمن بدوي الى هنا ، يخلص الى النتيجة النخبوية المعادية للعــلم وللروح العلمية النقدية : « فليس لنا اذن أن نبحث فيهــا » (١) . ان بدوي يفقد ، ضمن هذا التوجه ، القدرة بالحد الادنى على أن يمنح « التحليل » و « التركيب » مضامين جــديرة بتغطية متطلبات البحث التاريخي والتراثي العــلمي الدقيق (٢) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨٤ .

(٢) من موقــع هذه المدرسة النخبوية في التنهيج التاريخي ، يكتب حسن عثمان في كتــابه [منهج البحث التاريخي ــ القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٩٨) : « ولا يفوتنا ان نذكر في ختام هذا الكتاب أن المؤرخ العظيم ليــس سوى رجــل ملهم موهوب ، أوتي في حياته حظاً عظيماً من العمــق والفيض والخصب ، يمكنــه من أن يسبر اغــوار الماضي ، فيسير خلال مفاوزه ومنعرجاته ، ويشق طريقــه في مرتفعاتــه ومنحدراته ، ويتهــادى في أعطــاف مروجه وازهــاره ، ويسمع قعقعة سلاحه وقــرع اجراسه » .واذا كان لا بــد هنا من التعليق على ذلك ، فلا سبيل الى تجاوز المعطى التــالي : ان تلك الضحالة التاريخية ، وذلك الهلــع المذهــل من اللحظــة التاريخية العينيــة ، والبحث عــن مظــان ميتافيزيقية للتاريخ ، لا يمكن استبار غــورها جميعاً بعيداً عن تمثل الأفق التاريخي الهجين والقاصر والاصــلاحي للطبقــة البورجوازية المخفقة منــذ القرن التاسع عشر وحتى الآن .

هكذا ، ومن خلال التعرف على تلك المسائل التي أثرناها بالعلاقة مع الاكاديموية والوثائقوية بصفتهما صيغتين من « التحييدوية » ، تستبين أمامنا الخطورة والمزالق المنهجية والنظرية التي تحيط بالأخذ بهما في البحث التاريخي والتراثي . وخليق بنا هنا أن ننوه بأن الانطلاق منهما لاستيعاب مسائل التاريخ والتراث العربي ، يسهم الى حد كبير في القاء ظلال كثيفة ليس على هذه المسائل فحسب ، وانما كذلك ــ والكشف عن هذا الجانب من المسألة أمر معقد شائك ــ على أبعاد وآفاق الحاضر (اللحظة المعاصرة) العربي . أما خطورة هذا الأمر فتتحدر من أن ذلك الأخير ، أي الحاضر ، يمثل ، كما سنأتي على ذلك بمزيد من التوضيح والتفصيل ، المعيار الأكثر مشروعية وأهمية لفهمنا وتقويمنا وامتلاكنا التراث العربي الفكري .

والمفارقة البارزة في صيغتي الاكاديموية والوثائقوية تكمن في أنهما تحاولان دراسة التراث والتاريخ ، في الوقت الذي تنكران فيه ، ضمنياً على الأقل ، انهما نفسيهما خاضعتان لضوابط تراثية وتاريخية معينة . وهذا يقود بسهولة الى منزلق آخر ، الا وهو رؤية الأحداث والظواهر التاريخية والتراثية فوق التاريخ والتراث ، بعيداً عن العلاقات الاجتماعية الانسانية العينية . بل ربما استطعنا القول بأن « التاريخ » و « التراث » يستحيلان ، على أيديهما ، الى وهم ، هو ، في أحسن الاحوال ، من صنع أمثال أولئك المؤرخين والباحثين ، الذين لا يقوم بينهم وبين الواقع التاريخي والتراثي أي رباط .

أخيراً تبقى مسألة ذات دلالة تاريخية وتراثية كبير بالنسبة الى البحث التاريخي والتراثي من موقع الوثائقوية والأكاديموية (وكذلك « اللاادلجة » ، كما سيأتي معنا لاحقاً) . المسألة هي أن الأولى ، خصوصاً ، تستقي مصادرها المتبلورة والمفصح عنها في الفلسفة الوضعية المحدثة . وهذه الأخيرة تستبعد

عناصر التجريد والتعميم والتركيب من البحث التأريخي (والتراثي) ، بصفتها اوهاماً تقـود الى الميتافيزيقا . فأحد الباحثين في قضايا التأريخ المنطلقين من ذلك الموقف ، وهـو J. Hours ، يعلـن بوضوح : « سيكون التاريخ عـلم الوثائق ، يستقرئها المؤرخ ويحللها ليستخلص منها الوقائع التي تشتمل عليها . وستجري متابعة هـذا العمل بصورة نظامية طبعا ، ولكنها مستقلة عن قيـادة أيـة فلسفة ، لأن الوقائع (كامنة) في الوثائق وهي تفرض ذاتها بذاتها قبـل كل تفسير » (١) . ويشرح رأيه ذلك في حاشية يكتبها تعليقاً على قول يورده لأحـد الكتاب ، حيث يقول : « يحق لنا أن نخلص الى القول أن التصميم المعني هنـا يستوحى من ضرورات محض تقنية وليس من مفهوم فلسفي ، كما أنه أبعـد من أن يستمد من أي تنظيم . فنحن في صلب اليقينية المعروفة أيضا بالوضعية »(٢).

في تلك « اليقينية الوضعية » تتكشف المسألة : ان « الوثيقة » هي مبتدى ومنتهى العمل التأريخي (والتراثي) . وهذه « الوثيقة » نفسها تكتسب مفهوماً تقنياً خالصاً ، يحيل كل ما من شـأنه الوصول الى **مفهوم** ما عن العمل التوثيقي الى مطلب « لاتاريخي ». وهذا مايضعنا أمام صورة تقنية اجرائية، تمتح أبعادها وآفاقها من تجريبوية محضة .

وحيث يكون الأمر على ذلك النحو ، يصبح لزاماً علينا ان نرفض قطعياً المفاهيم والقيم الكبرى التي نتعامل معها في معالجتنا التأريخية والتراثية ، مثل الفكر العـربي ، والتاريخ العـربي ، والتراث العـربي ، والعلاقات الاجتماعية الاقطاعية ، والقيم الجمالية والأخلاقية التي في التاريخ والتراث العربي ، الخ . . .

ولقـد عمل رهـط من الكتاب والمثقفين العـرب على دراسة ما نسميه « التاريخ والتراث العربي » من ذلك الموقع الوضعي . بعض هؤلاء فعـل ذلك بتأثير مباشر من هـذا الموقع ، والبعض الآخر بتأثير غير مباشر منه . اضافة الى

---

(١) جوزف هورس : قيمـة التاريخ ـ بيروت ١٩٧٤ ، ص ٦٧ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

تأثير الاتجـاه التحييدوي العلمي المزعوم والذي يمتلك حيزاً كبيراً في الثقـافة البورجوازية الامبريالية المعاصرة . وقـد سبق أن تعرفنا سابقاً ــ في نطـاق التحدث عن « العصروية » العدمية و « التلفيقوية » ، اضافة الى« التحييدوية » التي نبحث فيها الآن ــ الى أمثال أولئك الكتاب والمثقفين (١) .

وبطبيعة الحال ، فإن مثل ذلك الموقف الوثائقوي **المنهجي** يحيـل القضية التي نتصدى لهـا هنا ، قضية التراث العربي ، الى قضية زائفة ، مصطنعة ، أو فاسدة ، كما يعبر المناطقة .

فإذن ، لا عـلم تأريخ ، ولا نظريـة علمية في التراث . **هاهنـا** يلتقي هـذا الموقف ــ المحصلة ــ بأحط اشكال الفكـر البورجوازي الامبريالي واكثرهـا ابتذالاً ، الفكر الوضعي المحدث . وفي هـذا السياق ، بالضبط ، يصح أن نعود الى ابن خلدون بأعين معاصرة ترنو الى « الجدلية التاريخية التراثية » ، لنتبين عنده موقفاً علمياً عميقاً نرد بـه على أولئك الذين يمتطون « حصان العـلم » ، ليجهزوا على العـلم من داخله :

ان « فن التاريخ .... إذن هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عـن الأيـام والدول ... وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعـلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ... وان فحول المؤرخين في الاسلام (وفي هذا العصر البورجوازي الامبريالي في اوربا الغربية والولايات المتحـدة الاميركية ، والبورجوازي الاقطاعي في الوطن العربي : ط . تيزيني) قـد استوعبوا أخبار الأيـام وجمعوها ... ولم يلاحظوا أسباب الوقـائع والاحـوال ولم يراعوها ؛ ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليـل .. (وأولئـك انفسهم) لا يذكرون السبب الذي رفع رايتها (أي الظاهرة التاريخية) ، واظهر من آيتها ، ولا علة لوقوف على غايتها » (٢) .

---

(١) نذكّر هنـا ، مثلا ، بموقف زكي نجيب محمود من مفهومات « الفقر والجهـل والمرض » في المجتمع العـربي ، حيث اعتبرها خـارج المجال « العـلمي الوضعي » . وهـذا الموقف نفسه إذا سحبناه على الماضي تاريخاً وتراثاً ، نحصد ثمار « التحييدوية » بصيغها الثلاث المتيدة .

(٢) ابن خلدون ــ المقـدمة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٤٠ ــ ٥ .

٣

« اللاادلجة » : قيادة الى تعليق قضية التراث ووضعها بين قوسين

تقوم بين الصيغة الثالثة من « التحييدوية » ، وهي « **اللاادلجة** » ، وبين صيغتيها السابقتين اللتين اتينـا عليهما ، أوثق العـلائق والأواصر . وهـذا ما يفصح عن الاتجاه العـام لها جميعاً في نطاق البحث التاريخي والتراثي .

لقـد انتشرت « اللاادلجة » في السنوات الأخـيرة كثـيراً في الأوساط الايديولوجية البورجوازية الامبريالية . بل ربما اصبحت أكثر إفرازات هـذه الاوساط انتشارا في بلدان اوروبا الراسمالية وامريكا الشمالية . كما أن هنالك محاولات تتراوح بين القـوة والضعف للأخذ بهـذا الاتجاه في الوطن العـربي ضمن ظروف مختلفة متباينة ، وللنظر من خلاله وفي ضوئه الى المسائل النظرية الراهنة المتعلقة ببحث التاريخ والتراث العربي .

وليس من قبيـل العرض أن ينشأ اتجـاه « اللاادلجة » في بعض بلدان اوروبا الراسمالية وفي الولايات المتحـدة الاميركية ، ذلك أن شرائط البحث في العلوم الانسانية خصوصا ، تصطدم هناك بما يشبه الطريق المسدود . ونحـن سوف نجـد انفسنا أمام أحجية ، إذا أعرضنا عن وضع هـذا الأمر في سياقه من عملية الإنحسار الحضاري التاريخي المستحكمة بالمجتمعات في تلك البلدان .

والحقيقة ، ان هـذه المسالة التي اخذت تستحوذ على اهتمامات الكثيرين من المثقفين والباحثين هنا وهناك من البلدان الراسمالية و « النامية » ، تتطلب منا أن نتعرض ، في البـدء ، لمفهوم « الايديولوجيا » نفسه ، بغيـة الوصول الى تحـديد واضح ودقيق له .

ليس ضرورياً أن نعود بهـذا المفهوم الى جذوره التاريخية البعيدة ، لكي نستجلي ابعـاد وآفاق مسالتنا تلك . إذ يكفي في نطاق هذا البحث ان نتصدى له عبر الصيغة المادية التاريخية الجدلية التي اكتسبها . لأن هـذه الاخيرة ترى في نفسها ليس فقط القـدرة على استكشاف قضية الايديولوجيا في حـدودها الأساسية الضرورية ، وانما تقـدم لنـا ، كذلك ، قاعدة الانطلاق لفهم اتجـاه « اللاأدلجة » الحديث في ابعاده وآفاقه الممكنة .

ذلـك يعني أن الحديث لا يدور هنا عن « الايديولوجيا » ، كمـا فهمها الفيلسوف الفرنسي كوندلاك (١٧١٥ — ١٧٨٠) ، اي بصفتها اتجاهاً فكريـاً يعمل على الوصول الى قواعد تطبيقية تربوية واخلاقية وحقوقية وسياسية عبْر تحليل التركيب الفيزيولوجي والنفسي للانسان . ان الحديث يدور هنا عـلى تلك اللفظة المعرّبة بصفتها تكثيفاً اصطلاحياً لمنظومة مـن النظرات والنظريات الاجتماعية (السياسية والاقتصادية والحقوقية والتربوية والفنية والاخلاقية والفلسفية) ، التي تعبر في المجتمع الطبقي ، من حيث الأساس ، عن مصالح طبقية معينة ، كما تنطوي على قواعد سلوكية ومواقف وتقويمات مطابقة (١) .

والجدير بالذكر ان تلك النظرات والنظريات ليست ذات نسيج واحـد في المجتمعات الطبقية المتعددة اولاً ، وفي المراحل التي تمر بهـا طبقة اجتماعية ثانيـاً . إنهـا تتباين طبقـاً للحظة التاريخية التي تحيط بها (تلك النظرات والنظريات) . والذي يهمنا ، هنا ، هو الشق الثاني من المسالة . فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية الى الوجود عامة انطلاقـاً مـن مصالحها المباشرة وبكثير او بقليل من الوعي .

وإذا انطلقنا من ان « الوعي الاجتماعي » مطابق ، على نحو جدلي ، غير ميكانيكي ، لصيغة معينة من صيغ الحياة الاجتماعية المادية في مجتمع ما ، فاننا نرى انه اكثر شمولاً من « الايديولوجيا » . إذ انه يحتوي ، بالاضافة الى هذه

---

(١) انظر حـول ذلك : معجم فلسفي — لايبزغ ١٩٦٩ ، الجزء الاول ، مادة « ايديولوجيا » .

الاخيرة ، العلم الطبيعي . والحقيقة أن الأمر هذا جد حساس ودقيق . فليس هنالك انفصام مطلق بين كلا الشكلين ، الايديولوجيا والعلم الطبيعي . ذلك لأن العلاقة بينهما قائمة ، وان كانت تميل الى اللامباشرة والضعف . اما السبب في ذلك فيكمن في أن العلم الطبيعي ليس لصيقاً ، على نحو مباشر ، بالمصالح الخاصة لهذه الطبقة او تلك .

والأمر الآخر في تلك المسألة هو أن الايديولوجيا نفسها تخضع ، من حيث الإساس وفي الخط العام ، لتحول ذي مرحلتين . الاولى منهما تمثل نهوضاً في نطاق الطبقة الاجتماعية المعنية ، هذا النهوض الذي يجعل من تلك الايديولوجيا متطابقة مع شرائط الحقيقة العلمية الاجتماعية ، ومتشابكة ، من ثم ، مع المصالح الخاصة لهذه الطبقة . ذلك لأن مواقف تلك الطبقة تتطابق الى حد ضروري مع موجبات وآفاق التقدم الاجتماعي والنظري المعرفي ، مما يتيح القول بتآلف بين الايديولوجيا الطبقية والمعرفة العلمية في مرحلة النهوض تلك .

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي تمثل الاحتضار والانحسار التاريخي للطبقة المعنية. هاهنا تفقد الايديولوجيا شيئاً فشيئاً وظيفتها المعرفية وارتباطها بالمعرفة العلمية (الاجتماعية والطبيعية) ، لتتحول الى مواقع التسويغ والتكريس للمصالح المباشرة لتلك الطبقة . وهذا يتم بعيداً عن السؤال فيما إذا كان ذلك متطابقاً مع مستلزمات وآفاق التقدم الاجتماعي والنظري المعرفي أم لا .

وعلينا ان نبادر الى القول بأن ذلك التقسيم المرحلي للايديولوجيا يمثل الصيغة العامة للمسألة . وعليه ، فانه من الممكن وجود حالات معينة متميزة الى هذه الدرجة او تلك من هذه الصيغة ، كما هو الحال مثلا في نطاق الوطن العربي في المرحلة الوسطوية (من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر) ، وفي المرحلة الحديثة والمعاصرة . المهم في ما طرحناه هو الوصول الى وضوح منهجي حول النقطة التالية ، وهي أن الايديولوجيا ، في مجتمع طبقي ، لا تمثل

امراً مقحماً على هـذا المجتمع من خارجه ، او قضية طـارئة مرتبط وجودهـا بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « ايديولوجيا » معينة وعن ادلجة هـذه المسالة او تلك . إنها ـ على العكس من هـذا وذاك ـ ظاهرة ضرورية في نطاق المجتمع المحدد فوق ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة . وإذا كان الأمر كذلك ، فان الدعوة الى « اللاادلجة » تغدو ، حالئذ ، ضرباً من الوهم او تزييفاً للحقيقة . وهذه الصيغة من « التحييدوية » تهمنا هنا في علائقها مع البحث التأريخي والتراثي . فهي تعني ، في هذا الحقل ، المطالبة بأن نرفـع عن هـذا « البحث » وعن موضوعه ، التاريخ والتراث ، بعدهما الايديولوجي ، وان ننظر اليهما من منظار العـلم « البحت » او « الوضعي » .

ولقـد نشأ هـذا الاتجاه ، في حقيقة الأمر مـع نشوء الفلسفة الوضعية منذ اوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) . وهو ما يزال قائماً ضمن صيغ جديدة اكثر حدة وإفصاحاً ، يمثلها العديدون ، امثال E. Schils (١) و R. Aron (٢). ونستطيع ان ناخـذ انموذجاً لهـذا الطرح مجسداً في الآراء التي يلـح عليهـا T. Molnat . فهو « يرى انه « ما دام (المثقف) يصر على موقفه مـن أن نظراته الفلسفية ينبغي أن تكون محددة من قبل الايديولوجيا ، فان كل تأملاته ستكون غير مثمرة » . والكاتب هـذا يشير ، قبل ذلك وفي نفس الموضع ، الى انه « يتوجب على المثقف ان يزيل قسماً هاماً من التراث العقلي » (٣) .

ان ذلك الموقف ينطلق من أن الايديولوجيا ينبغي أن تنفى من نطاق التفكير الانساني عموماً ، وذلك من موقع الحرص على نقائه . ولما كان التاريخ المنصرم ، بامتداده التراثي ، قـد تحرك الى حـد كبير في حقل من الألغام الايديولوجية ،

---

(١) في كتـابه : The End of Ideoogy; in : Encouter, 1955 November

(٢) في كتـابه : L'opium des intellectuels, Paris 1955

(٣) انظر في ذلك : Mike Newberry ـ بهوه ، الترجمة الروسية في Literatura Instrannaja العـدد ٦ ، ١٩٦٤ ، ص ٢٥٥ .

فانه قــد اصبح من اللازب على العلماء « الوضعيين » أن يعيدوا الأمــر الى نصــابه .

وفي سبيل مزيد من التدقيق ، لا بد من القول هنا بأن صيغة « اللاادلجة » تكتسب في المرحلة المعاصرة وتائر وآفاق وابعاداً جديدة . هذا مع الاشارة الى انهــا نبتت على اساس الموقف الفلسفي الوضعي الكلاسيكي من الايديولوجيا . تلك الوتائر والآفاق والأبعاد تقترن بما يطرحه جمع من علماء الاجتماع والاقتصاد البورجوازيين تحت إسم « المجتمع الصناعي » . اما هذا الأخير فيمثل ــ بموجب منطوق أولئك ــ حصيلة تحول المجتمعين الراسمالي والاشتراكي المتطورين الى مجتمع مندمج موحــد ، لا يعرف ثنائية ذينك المجتمعين . وهذا يتم ، برأيهم ، تحت تأثير التقــدم التقني العلمي العاصف ، الممثل بـ « الثورة العلمية التقنية » المعــاصرة .

ف « المجتمع الصناعي » تنتفي منه الايديولوجيا عموماً ، ليحل محلهــا العــلم « الوضعي ــ الإجرائي » . ومن ثم ، فان تقويم هذا المجتمع على أساس تكوينه الاقتصادي الاجتماعي التملكي يتحول الى مسألة فاسدة زائفة عــلى الصعيدين الواقعي والمنطقي (١) . وإذا كان اتجاه « اللاادلجة » قد اخــذ ينحسر جزئياً في بعض المجتمعات الراسمالية الامبريالية (مثل الولايات المتحدة الاميركية والمانيا الاتحادية) بمثابته مصطلحاً اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً (٢) ، فانه ،

---

(١) انظر مــع المقارنة :

H. Schulze — Sozialdemokratismus Z. Entideologisierung u. Reideologisierung, Berlin 1973, S. 40—60.

(٢) هــذا الانحسار الجزئي لـ « اللاادلجة » يتم تحت وطــأة الإخفــاق العام الــذي لحــق بنظرية الاندماج Konvergenz البورجوازية ، التي تقود بدورها الى « المجتمع الصناعي » البريء مــن شوائب الراسمالية والاشتراكية « عــلى حــد سواء » . وقــد أخــذ اتجــاه الرجــوع الــى الايديولوجيا يطرح نفسه بشيء من الخفر ، خصوصاً في الاوساط الاجتماعية التي تريد أن تختط « طريقــاً ثالثــاً » ، والتي تظهــر نفسها كمــا لو أنهــا « خُدعت » من قبــل نظريي البورجوازيــة الامبريالية . (انظر حــول ذلك : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٧ ــ ١٠٥) .

من حيث هو مسألة « علمية نظرية » ، على نحو ما اظهرناه ، ما زال حائزاً على مجال واسع في التكوين النظري لعلماء المنطق والفلاسفة البورجوازيين .

ان النظر الى العلم على أنه غير خاضع لسياق ايديولوجي ما ، قد دُعّم على نحو واسع عبر الانتشار الذي اصاب « الوضعية المنطقية » المعاصرة ، وذلك يبدأ بيد مع المحافظة على « الدور التاريخي » الريادي الذي تمارسه على هذا الصعيد نظرية اوغست كونت في تصنيفها للتاريخ البشري .

فذلك التصنيف ينطلق ، كما سبق وقلنا ، من القول بوجود ثلاث مراحل للتاريخ ، وهي اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية . وفي سبيل أن ينهي التاريخ مطافه ، موصلاً الى الحقيقة العلمية « الوضعية » ، المجردة من أوهام اللاهوت والميتافيزيقا (الايديولوجيا) ، لا مجال أمامه ، حسب منطوق تلك النظرية ، إلا أن يتجاوز المرحلتين الأوليين . ان طرح القضية ضمن هذا المنحى يتيح للباحث العالم ان يحدد بالضبط مهمته العلمية العامة : التصدي لـ « التاريخ » ، **معارضاً** إياه بالمرحلة « الحديثة والمعاصرة » المتميزة بوضعيتها البعيدة عن اي عنصر ايديولوجي .

وبطبيعة الحال ، حينما يكون الأمر على ذلك النحو ، يصبح منطقياً ومن دواعي التماسك العقلي أن نبدأ بداية **جديدة اطلاقاً** وان نرفض ، في سبيل ذلك ، المراحل الانسانية المنصرمة . وإذا كان اوجست كونت قد مارس دوراً تاريخياً تقدمياً نسبياً في دراسته للتاريخ وفي إلحاحه على اللحظة الحديثة والمعاصرة ــ فلقد فَهِم ذلك التاريخ بالدرجة الأولى بأنه تاريخ الإقطاع الذي تحولت فيه الفلسفة والعلم الى خادمين للدين وحماته من الإقطاعيين ــ ، فإن الاتجاه المعاصر ، القائم على رفض الايديولوجيا ، يمارس دوراً فاقداً لكل عناصر المشروعية النظرية المعرفية . فهو تعبير عن تكريس وتسويغ العلاقات الاجتماعية الرأسمالية (الامبريالية) ، تلك التي تقف عقبة كأداء تجاه التقدم الإنساني المعاصر .

واتجاه «اللاأدلجة » ذاك ، الذي ينطلق من رفض الاقرار بالعلاقة بين

« المعطى الوضعي المباشر » وإطاره النظري التعميمي ، يصل الى رفض « التراث الماضي » بصفته من اعلاق اللاهوت والميتافيزيقا أولاً ، ويعمل على « تصفية » الفكر المعاصر من كل « شوائب » الايديولوجيا التي تربط ذلك الفكر بشكل أو بآخر بأفق إجتماعي ثانياً .

اما ذلك « المعطى الوضعي المباشر » فإنه لا يخضع لعملية تفسيرية ، وإنما يفهم فقط عبْر تحديد وضعي . و « المادة التاريخية » ، وبالتالي « امتدادها التراثي » . لا يفسران ، وإنما يوصفان وصفاً وضعياً بعيداً عن سياقيهما التاريخي والتراثي .

إن ذلك كله يرجع ، بمقتضى « اللاادلجة » الوضعية ، الى أن العلم « الوضعي » لا يطرح السؤال : لماذا ؟ ، وإنما فقط السؤال : ماذا ؟ ومن هنا ؛ فمن الخطأ التساؤل عن « المادة التاريخية والتراثية » في صيغة « لماذا » . لأن هذا . يدخلنا في حقل من الألغام اللاهوتية والميتافيزيقية .

هذا هو واقع الحال ضمن اتجاه « اللاادلجة » في بلدان أوربا الراسمالية المتطورة وفي الولايات المتحدة الامريكية . وهو واقع يقود حالياً ، كما قاد في العقود الأخيرة ، الى رفض التراث الأوربي المستنير المتحدر من عصر الصعود البورجوازي التقدمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن المعروف انه يقف في طليعة ذلك التراث المذهب الإنسي Humanismus والاتجاهات العقلانية والمادية (الطبيعية) وغيرها .

ومن الملاحظ أن اتجاه رفض ذلك التراث المستنير يجد مواقعه في ان الطبقات البورجوازية خلفت وراءها ، منذ زمن مديد ، مرحلة النهوض التقدمي . فقد تحولت الى مواقع الرجعية والتسويغية الطبقية والايديولوجية . أما توقيت هذه العملية فقد اقترن بالمرحلة الثانية والأخيرة من تاريخ تلك الطبقات . وهما ، كما هو معروف ، مرحلتا الاحتضار والانحسار . من هنا ، تنكفىء هذه الطبقات الى الوراء باحثة في « الدفاتر العتيقة » ، التي انبثقت من العصور الاقطاعية ؛ عن ملاذ لها يحميها من واقع انسداد الآفاق . كما تعمل

على تكوين فلسفات ومذاهب جـديدة (وجودية ، وضعية ، ذرائعية) ، مهمتها الرئيسية تكمن في خلـق مثل ذلك الملاذ : ان التفاؤل والعـلم والعقل ، وكل ما هو من هــذا القبيل ، يرتد الى الوراء ، مُداساً بالأقدام ، ليحل محله الوهم والايمانية والسحر الخ . . .

بنــاء على ذلك التحول في الموقع الاجتماعي التاريخي ، يغدو « الحـدث التاريخي » في امتداده التراثي ، الهـدف الكبير الذي تطمح الى امتلاكه تلـك الطبقات والى نشره وتعميمه في أوساط الجماهير المضطهدة (١) .

وحريٌ بالاهتمام العميق أن الطبقات البورجوازية العربية لم يتح لهــا أن تحقق من الانجازات الهـامة ما اتيح لمثيلاتها الأوربية . فقد حُرمت من أن تتمتع بثمار مرحلة تقـدم وصعود تمر بهــا . ذلك لأنهــا أُدينت ، من حيث الأساس ومن بداية الأمر ، بأن تنشأ وتتبلور هجينة اصلاحية قاصرة ، وتابعة . فظلت تتحرك ، ايضاً من حيث الأساس ، في الوهم . وهذا ما وسم عملية دخول صيغة « اللاادلجة » من « التحييدوية » بميسم « الغزو الثقافي » . من هذا الموقع وفي ضوئه نفهم لماذا **تظهـر** تلك العملية بمظهر القسر والتعسف تجاه التاريخ والتراث العربي ، حينما تعمل على تطويعها لرؤاها النظرية والمنهجية .

إن اتجــاه الارتداد الى القــديم الرجعي الوهمي ، منطلِقاً مــن استنفاد الآفاق الإنسية التقدمية في التكوين الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي المعاصر ، يقترن ، في حالات عديدة ، بنشوء ظاهرات ايديولوجية نفسية تعبر عن القنوط والسوداوية والاغتراب وفقـدان التوازن تجــاه « راهن » مسدود الآفــاق ، مفعم بالكوارث والتوقعات « الخارقة » . وهذه الأخيرة ، بما هي « خــارقة » ، ومن ثم عصيّة على التحديد مصدراً وبنية داخلية ، تُنيخ بكلكلها الثقيل والمرعب

(١) حـول اتجاه الارتداد الى القـديم الرجعي الوهمي والايهامي ، راجع كتاب : انفتـاح على الوهـم ، تاليف W. Heise ، نفس المعطيات سابقاً .

على من أخـذ يفقد توازنه مـع العصر . من تلك الظاهرات ، مثلاً ، « العـودة الى المخلّص » ، ممثّلاً بالمسيح الإنساني أو المسيح الالهي ، أو بقيمـة دينية أخـرى .

وهنا ، في هـذا الإطار تنشأ ــ وقد نشأت فعلاً ــ نزعات للرجوع الى المـاضي ، ملفعةً بحنين مرضيٍّ فجيعي . وهي تكتسب حاليـاً ، في العـالم الرأسمالي الامبريالي ، تعبير Nostalgie ، الذي يعني ، على حد قول أحـد مثقفي ذلك العالم ، ما يلي : « حينما . . . يلتمع تخيل السعادة باتجاه الوراء ، فإننا نمتلك أخيراً Nostalgie » (١) .

أما هذه الظاهرة ، التي نفهمها نحن على أنهـا ضرب من الحنين المرضي ، السلفوي بدرجة ما ، الى الماضي ، فان الكاتب المذكور ، يضـع لتوجهها عـدة احتمالات . واحد من هذه الأخيرة يتحـدد بأنه إحباط الحنين المؤمّل بامتلاك « الماضي » ، وذلك بتحوله (أي الحنين) الى ضحية (٢) .

وحيث يكون الوضع كذلك ، فإننا نجـد انفسنا ، بتعبير مثقف آخـر من نفس العالم الرأسمالي الامبريالي ، أمام تخلٍّ عن الاستبار التاريخي (٣) .

---

(١) أرنولد جيلين : السعادة التلاشية ــ تفسير لـ Nostalgie (في مجـلة Merkur عـدد (٥) شتوتغارت ، ألمانيا الاتحادية ، أيار ١٩٧٦ ، ص ٤٣٧) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣٨ ــ ٤٣٩ .

(٣) Nostalgie : D. Baacke ــ ظاهرة بدون نظرية ، نفس المصدر (المجلة) والمعطيات السابقة ، ص ٤٥١ . كما يمـكن العودة الى مقـالة حول هذه الظاهرة لمؤلفهـا H. Wessel في صحيفـة N. Deutschland ، برلـين ، ألمانيـا الديموقراطية ، في كـانون أول ١٩٧٤ . ومن الطريف أن نشير ، في هـذا السياق ، الى « نقـد » وجهـه الينا أحـد الكتاب « العلميين المحايدين » . ومبعث هـذا النقـد هو اشارتنا في كتاب « من التراث الى الثورة » ــ الطبعة الاولى والثانية ــ الى هـذه المقـالة . فالناقد يرى أن كاتب هـذه الاخـيرة يمثل « الفـكر الرسمي في قطـاع أوربا الشرقي » ، أي الفـكر (اللاعلمي اللامحايد ــ المتحزب) . (رضوان السيد : طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق ــ مجلة الفكر العربي، بيروت حزيران ١٩٧٨ ، ص ١٩٣).
أما « طرافة » ذلك النقـد فتكمن في أن » الناقد « الذي « قـرأ » الكتاب المذكور ، لم تلفت نظره مواضع أخرى عديدة منه ، فيها ذكر واشارات لصحف أخرى ذات منحى فكري « آخر » !

والجدير بالإهتمام والتقصي في إطار هذه القضية أن نشير الى ان اتجاه « اللاأدلجة » العدمي (اللاتاريخي اللاتراثي) استطاع أن « يسحر » جمعاً من المثقفين العرب المتحدرين آنذاك ، بطبيعة الحال ، من البورجوازية الهجينة القاصرة والإصلاحية . فهذه « الطبقة » ، بحكم موقعها الاقتصادي غير القيادي (الذيلي) وبحكم إمكانات تحركها الثقافي الضحلة ، كانت تتطلع الى « الغرب » بعيون مبهورة ، مدفوعةً من الطموح الى تقليده والتشبه والتمثل به .

على أساس من ذلك الواقع وانطلاقاً من آفاقه الممكنة ، يصبح مشروعاً ومفهوماً أن يبرز من أولئك المثقفين واحد ، مثل زكي نجيب محمود ، مدافعاً عن الفلسفة الوضعية المحدثة ومتبنياً إياها في منحاها المناوىء لـ « الايديولوجيا » (١) .

وقد فعل ذلك في كلتا مرحلتي عمره ، المرحلة التي ظن فيها وأترابه بأن الفكر الغربي هو « الفكر الانساني الذي لا فكر سواه ، لأن عيونهم لم تقع على غيره لتراه » (٢) . والمرحلة التي « أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة . . . (حيث) استيقظ . . . بعد أن فات أوانه أو أوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة . . . يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان » (٣) .

---

(١) نعيد الى الأذهان أن اسماعيل مظهر ، أحد ممثلي « العصروية » العدمية ، وجد في تصنيف « الوضعية » للتاريخ ، كما طرحه اوغست كونت ، قاعدة منهجية لموقفه العصروي من التاريخ والتراث العربي الاسلامي (راجع الفصل الخاص بالعصروية) . وهذا يشير الى ان موقف زكي نجيب محمود يمثل ، ضمن هذا الاطار ، إمتداداً منطقياً لموقف روّاد ما سمي بـ « الفكر العلمي » منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر في العالم العربي ، أمثال شبلي شميل واسماعيل مظهر نفسه .

(٢) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥ ــ ٦ .

اما السبب في ذلك ، فينهض على ان « الوضعية المحدثة » قدمت وتقدم في حيثياتها مسوغات « علمية وضعية » باهرة لـ « الإقتناع » بضرورة نسيان « الماضي » العـربي بصفته لا يمثل شيئاً جديراً بالإحترام والحيازة .

فاتساقاً مـع « وضعية » اوغست كونت ، التي تمثل جـذور الوضعية المحدثة وتقوم على « المراحل الثلاث » ،يرى زكي نجيب محمود أن « مجتمـع ما قبل العلم والصناعة (كان) احـد اثنين : فهو اما مجتمع بدائي ما يزال يعيش مـع الساحر والكاهن ــ وقلما نجده الآن ــ واما هو مجتمع ذو ابعاد عميقة في ثقافته وفي حضارته ، لكنهما ثقافة وحضارة لا تقومان على العـلوم والتقنيات الآلية ، وها هنا تقع الامة العربية مع سواها من البلدان (النامية) برغم ما لهـا من مجـد ثقافي عريق » (١) .

ان الفكرة الرئيسية المحركة هنا هي ان ما سبق هذا المجتمع المعاصر العلمي التكنولوجي (الغربي) ، ومن ضمن ذلك بالطبع التاريخ العربي ، ليس الا مرحلة لا علمية لا وضعية جدير بنا ان ننساها عن ظهر قلب : « وتسألني : ماذا نحـن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم (الثقافة) ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول ــ كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه ــ لم أعـد أقول انها خليقة بأن يقـذف بهـا في النـار » (٢) .

ان هـذا النص ، الذي كنا قد أوردناه في موضع آخر من هذه « المقدمة »، يشير بوضوح الى هيمنة اتجـاه « اللاأدلجة » الوضعي اللاتاريخي اللاتراثي في

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٣٥ .

(٢) زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، نفس المعطيـات سـابقـا .

فكر زكي نجيب محمود . فكما يرفض المفكرون الغربيون الوضعيون المعاصرون تراثهم بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الايديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية ، يرفض كذلك محمود التاريخ والتراث العربي بصفتهما مادة تقليدية للتسلية في ساعات الفراغ ، لا تربطهما رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .

وفي الحين الذي يقوم فيه محمود بتلك الخطوة « العدمية » تجاه التراث العربي ، يرى أنه يتعين على الوضع الأمثل المقترح في الثقافة العربية المعاصرة أن ينطلق من « ثورة في اللغة » محايدة كل المحايدة تجاه الوضع الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي في الوطن العربي . فهو في معرض شرحه لمذهب « **التحليل المنطقي** » الوضعي الذي يأخذ به ، يقول ان « حقائق الواقع هي دائما أفراد جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد » (١) ولمزيد من الوضوح ، يتساءل تساؤل العارف : « اذ ما معنى أن نقول عن قانون علمي معين انه مادي وما معنى أن نقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية انها مادية وقد نمضي مع هذا النحو حتى نستيقن من أن العبارة التي تلوكها الأفواه في استخفاف واعني عبارة حضارة هذا العصر مادية انما هي صف من الفاظ ينتهي بنا الى لاشيء أو قد ينتهي بنا الى معنى لكنه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه » (٢) .

وحين يكون الامر كذلك ، تصبح مهمة « التحليل المنطقي » الوضعي منصبة على تحليل اللغة ودلالتها . أما ما يسمى بـ « الفلسفة » عموما ، فانه لم يعد حسب ذلك سوى هذا الامر : تحليل اللغة . ومن هنا كان تأكيد محمود : « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » (٣) . وفقا لهذا المنطق ، يتسنى لنا

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٠٥ . ودعوة هذا الاخير الى البدء بالثورة من « اللغة » ، تشهد حاليا امتدادات وصيغا أخرى لها ، تطرح نفسها بشكل او بآخر في صحافتنا . (في صحيفة الثورة الدمشقية مثلا تحت عنوان « من عام المرأة الى عام اللغة ») .

ان نفهم المغـزى الذي اراده محمود مـن ايراده فقرة من الفيلسوف الفرنسي « دي تراسي » ، حيث يقول فيهـا : « ان تكوين الافكار وثيق الصلة بتكـوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده الى لغـة أجيدت صياغتها ، ومعنى قولنا عن علم معين انه تطور وتقدم ، هو أن ذلك العلم قد ضبط لغته ، لا اكثر ولا أقل » (١) .

هكذا يتحول العلم (ويفهم منه هنا كل اشكال التفكير العلمي عمومـاً) الى **عملية لغوية** تتحدر موجباتها وضوابطها وآفاق تحركها اولا واخيراً منها نفسها . ولا شك أن موقفا مثل هـذا ، كفيل بأن يزيل من الوجود كل اثرلعلمي التأريخ والتراث ، مـن حيث هما كذلك . ذلـك لأنهما اذ ينطلقان من تقصي الحادث التاريخي في امتداده التراثي ، اي من « المادة التاريخية والتراثية » ، لا يسعهما الا ان يطرحا هذه الاخيرة في سياقيها التاريخي والتراثي ، بكل ما ينطويان عليه مـن جوانب اجتماعية واقتصادية وايديولوجية وجمالية الخ .. وعلى هـذا الاساس « الوضعي » ، يصبح من العبث أن نبحث في تلك « المـادة » ، من حيث هي « معطى مباشر » ، عـن دلالاتهـا وحيثياتها الايديولوجية التي احاطت بهـا اولا ، وفي اطار الاحتياجات الايديولوجية لمرحلتنا العربية المعاصرة ثانيا .

ان ارجاع العلم عموما الى تحليل منطقي « وضعي » لموضوع هذا العلم ، تاريخاً كان أو تراثاً أو كيمياء ، يؤدي الى موقف فلسفي ذاتوي « لغـوي » ، ينكر علىالواقع المادي الموضوعي (العالم المادي) أن يكون موجوداً إلا عبر اللغة .

هـذا الموقف ـ النتيجة ـ يستبين لنا بوضوح اكثر في نطاق مذهب النقد الفني « الوضعي » ، الذي يتبناه ويدافع عنه زكي نجيب محمود . ففي هـذا المذهب يرفض المؤلف أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني من حيث هـو حصيلة وضع اجتماعي بشري ذي انساق تاريخية وتراثية ، ويدعو الى تركيز ذلك التحليل على العمل الفني نفسه بمعزل عن اي تأثير آخر . وحينذاك لايعود مسموحاً للناقد أن يسأل عن مغزى ومعنى ذلك العمل الفني ، لأن معيار هـذا

---

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي : نفس المعطيات سابقا ص ٢١١ .

الاخير هو نفسه ، ولا شيء سواه . وبلغة محمود ، نستطيع استشفاف ذلك الموقف الوضعي الذي يصب في اتجاه « اللاأدلجة » ، حين يعلن أن مؤدى مذهبه في النقد الفني هو « أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ، لا لننفذ خلاله الى نفس الفنان ، ولا الى العالم الخارجي بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته فنرى كيف تتآلف عناصره ، .. نعم ، نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، أو حوادث التاريخ ، أو الاساطير الدينية وغير الدينية أو المبادىء الخلقية ، أو الأفكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد ــ بناء على هذه المدرسة الجديدة ــ أن يسأل عن لوحة ــ مثلا ــ قائلا : ما مغزاها ؟ أو ما معناها ؟ ، لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون » (١) .

هكذا تبدو الصورة واضحة المعالم : ان العلم **عموماً** لا يبحث في « ماذا » ، وبذلك فهو وصفي بحت بعيد كل البعد عن « التفسير » و « التأويل » ضمن السياق التاريخي والتراثي الحقيقي . ان « تحييد » العلم وموضوعه يجري على أساس من رفض العلاقة الاجتماعية والايديولوجية ، وقصره على « مفردات » جزئية مجردة من التعميم الضروري .

والحقيقة ، ان رفض « أدلجة » العلم وموضوعه ينطلق كذلك من الأطروحة الرئيسية للفلسفة الوضعية المنطقية ، وهي أن مهمة « الفلسفة » تكمن أولا واخيراً ، أو بشكل رئيسي ، في تحليل لغة العلم ونتائجه تحليلا منطقياً . وعلى ذلك ، فان المهمة الانطولوجية والنظرية المعرفية للفلسفة يضرب بها عرض الحائط لحساب مثل ذلك التحليل اللغوي المنطقي .

وحين يصبح الامر كذلك ، فإنه لايعود أمامنا الا أن نعطي زكي نجيب محمود الحق الكامل في منطلقه من أنه « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » في الوطن العربي ، أولا ، وفي رأيه بأن تراثنا التقليدي (القديم) لا يشكل بالنسبة الينا

---

(١) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، ص ٢٢٠ .

أكثر من « مادة للتسلية في ساعات الفراغ » لانه يدخل في حظيرة المجتمع « اللاعلمي اللاتقني » ، ثانياً .

وقد يبدو أخيراً انه من الضروري حصر معالم صيغة « اللاأدلجة » في صورتيها « الغربية » و « العربية » حصراً مكثفاً . هاهنا ينبغي القول ، أن تلك الصيغة تقوم على إطلاق عنصر الجزء على حساب عنصر الكل ، وجانب الوصف (التحليل) على جانب التفسير (التركيب) . وبالتالي ، فان لوحة الوجود الفنية الواسعة تختزل بلقطات جزئية مفردة تضيع المنظر العام الكلي . واذا كان لا بد من الحديث هنا عن « تحييد علمي » ، فان ذلك يستنبط من الرفض الحازم لأي تأثير على البحث العلمي (التأريخي والتراثي مثلا) ، ما عدا التأثير « الداخلي » . ان هذا التحييد يتم فقط في نطاق المجتمع القائم على العلم والتكنولوجيا ، أي المجتمع « الصناعي » . ذلك لأن امكانية مثل ذلك البحث المحايد تعطى ضمنياً في هذا المجتمع . اما فيما عدا ذلك ، اي فيما قبل هذا المجتمع ، فالأمر ذاك غير وارد. أما سبب ذلك فيكمن في أن المرحلتين الرئيسيتين قبل المجتمع « الصناعي » ـ وتمثلان التاريخ الانساني وامتداده التراثي في المرحلة الحديثة ـ تقومان بالأصل على **الايديولوجيا ، اللاهوتية اولا ، والميتافيزيقية ثانيا .**

ولكن صيغة « اللاادلجة » في واقعها « الغربي » البورجوازي تجد نفسها حالياً امام اوضاع جديدة تحتم عليها السقوط . ذلك انه قد اتضح أن الصراع الايديولوجي في ذلك الواقع نفسه اولا ، وبينه وبين الواقع الاشتراكي في البلدان الاشتراكية ومناطق أخرى من العالم ثانياً ، لم يعد انكاره يشكل نوعاً من « الخطأ » فحسب ، وانما اصبح ، في اطار مرحلة الانحسار الشاملة للامبريالية، يمثل خطرا عليها . ها هنا تبدو ضرورات العودة الى « الأدلجة » واضحة في ذلك المجتمع « الغربي التكنولوجي » . وكذلك على صعيد الوطن العربي ، فان المسألة تشير الى الدعوة الى ادلجة النظر الى التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . وهذا مفهوم في سياق ظروفه التي تعاظم فيها الصراع الاجتماعي والوعي الاجتماعي العلمي بأشكال مفصح عنها كثيراً أو قليلاً .

هكذا تبدو المسائل المتعلقة بـ « التحييدوية » متشابكة معقدة ، دون أن يكون من الصعب اكتشاف الحقيقة التالية . تلك هي أنه توجد علاقة وثيقة بين صيغها الثلاث ، الاكاديموية والوثائقوية واللاادلجة . فهذه جميعها تطمح الى القفز على ظلها ، حيث تعتقد أن هنالك « علماً بذاته » ، ووقائع علمية بذاتها ، بمعزل عن تيار الحياة الدافق . ولا بد من القول بأن « النزعة التحييدوية » تمثل، في طموحها ذاك ، وهماً . ولكن هذا الاخير يستند في وجوده الى عوامل موضوعية واخرى ذاتية . اما الرد الحقيقي عليه ، فهو الانطلاق من اصول وقواعد ومقتضيات البحث العلمي الدقيق على صعيد التاريخ والتراث .

وحينما نحرر البحث التأريخي والتراثي للتاريخ والتراث العربي من هذه النزعة اللاتاريخية اللاتراثية ومن مثيلاتها اللواتي اتينا عليها فيما سبق ، فاننا نكون قد حققنا خطوة اساسية ضرورية على طريق **الحوار** الديموقراطي ، أي الجدلي التاريخي التراثي المعمق مع التاريخ العربي في افقه التراثي .

اما الخطوة الاخرى الضرورية والخطيرة في أهميتها ، على هذا الصعيد ، فهي استكمال ذلك الحوار من خلال تقديم بديل عن كل تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية في البحث التاريخي والتراثي العربي . وسوف نتصدى لهذه الخطوة ، بعد ان نكون قد اتينا على النزعة اللاتاريخية الرئيسية الاخيرة في البحث التأريخي والتراثي العربي ، الذي وضعناه نصب اعيننا في هذا الكتاب ، وهي نزعة « المركزوية الاوربية » .



الفصل السادس

المركزوية الأوربية

١

الظاهرة في تكونهـا التاريخي : عملقة كونية في طـور الصعود

التعرض لـ « المركزوية الأوربية Eurozentrismus » ، في سياق الحديث عن التراث العربي وعن النزعات التي جعلت منه موضوع بحثها ، أمر له اهمية بارزة . ومصدر هـذه الأهمية ذو طبيعـة اجتماعية ، وتاريخية من طرف ، ومنهجية نظرية « تراثية » من طرف آخر . ويمكننا القـول أن مجموعة مـن الكتاب والمؤرخين والباحثين العرب في التاريخ والتراث العربي قـد خضعوا ، بدرجات واشكال مختلفة ، للطروح التي قدمهـا ممثلو تلك النزعة حـول ذلك التاريخ والتراث . وظهر هـذا الأمـر خصوصاً لدى ممثلي « العصروية » في منحاها العدمي ، وإنْ كان بدرجات مختلفة بالنسبة الى هذا أو ذاك منهم .

بيد أنه من الضروري ومن الأهمية المبدئية بمكان ان نعرض ، قبل معالجة القضايا الخاصة بـ « المركزوية الأوربية » بتفصيل ، قاعها التاريخي وان نناقش فيه . إذ عبر ذلك تتكشف مجموعة من القضايا ، التي يعبّد فهمنا لها استيعاب تلك النزعة في ابعادها وآفاقها الذاتية الخاصة .

لقد كان القرن الثاني عشر المرحلة التي انطلقت منها اهتمامات اوربا بالعالم العـربي والاسلامي . وقـد أخذت هذه الأخيرة تشمل ، شيئاً فشيئاً ، مزيداً

من قطاعات ذلك العالم ، الذي حقق حتى ذلك الحين تطوراً حضارياً عميقاً(١) . فتمت في ذلك القرن لقاءات واسعة وخصبة بين العالم العربي الإسلامي والعالم المسيحي اللاتيني آنذاك .· هـذا القول لا ينفي وجـود علاقات بين الطرفين في مرحـلة سبقت ذلك القرن الثاني عشر ، خصوصاً منها تلك التي تحققت عبْر الحروب العربية البيزنطية وفي أعقابها .

وكان امـراً مثيراً وذا دلالة بليغة ان أصبح الإهتمام عميقاً بذلك العـالم الاول من قبل نظيره الآخر . والحقيقة ، هـذا الأمر لم يحدث فقط نتيجة طموح وفضول نظـري علمي الم بعلمـاء العـالم المسيحي اللاتيني للاحاطة بالتراث الشرقي وتقصي مشكلاته في سـياق مواجهـة المشكلات الدينية (المسيحية) الخاصة . لقـد تم ذلك ايضاً ، بل ربما بالدرجة الأولى ، تحت تأثير حـوافز اخرى اكثر حيوية واتساعاً . اما هـذه الحوافز فقد انطلقت من المطامح التجارية الاقتصادية ، التي تملكت ، خصوصاً ، البابوية وسادة المدن التجارية الايطالية آنذاك تجـاه الشرق بخصبه الاقتصادي والتجاري والعلمي الوفير .

بل لعلنا نستطيع القول أن ذينك **الطموح والفضول النظريين** غـذّيا ورعيا وضبطا باحتياجات الاهداف التجارية والاقتصادية . ومع إقرار مكسيم رودنسون على ما كتبه من أن صورة الاسلام لم تبرز ، « كماقال البعض بنتيجة الحروب الصليبية ، بقـدر ما برزت نتيجـة الوحـدة الإيديولوجية التي تكونت ببطء في العـالم المسيحي اللاتيني » (٢) ، فإننـا نرى في « الحروب الصليبية » ، التي امتدت سنوات طوالاً واثمرت مشكلات ونتائج مخربة للشرق العـربي ، جسراً عريضاً متيناً تفاعل عبْره ذلك الشرق بالغـرب ونشأ ، انطلاقاً منه ، الاهتمام بالشرق والبحث الجـاد في معظم أموره (٣) .

---

(١) انظـر حـول ذلك مـع المقارنة : عبـد الرحمن بدوي ـ دور العرب في تكوين الفـكر الاوربي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥ ـ ١٢ . ماجد فخري ـ الدراسات الفلسفية العربية ، في كتاب : الفـكر الفلسفي في مائة عـام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٣ .

(٢) مكسيم رودنسون : الصورة الغربية والدراسات الغربية الاسلامية (في : تراث الاسلام ـ القسم الاول ، تصنيف شاخت وبوزورث ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٣١) .

(٣) انظـر : موسوعة ماير الجديدة ، مجلد ٦ ، لايبزغ ١٩٦٣ ، ص ٢٩٩ .

وحري بالذكر ان هذا الإهتمام بأمور الشرق عموماً والمنطقة العربية منه بشكل خاص ، استمر في المراحل التاريخية اللاحقة بأشكال متعددة ووتائر مختلفة . وقد اتسع ذلك الإهتمام ، على نحو خاص بدءاً من العقد الأخير من القرن الثامن عشر ، حينما دخلت الجيوش الفرنسية مصر بقيادة نابليون (١٧٩٨) . ومما له ، هنا ، دلالة خاصة أن أول مطبعة عربية وجدت في مصر والوطن العربي ، كانت تلك التي جلبها نابليون معه خلال غزوه لمصر . وكان هدفه من وراء ذلك تحقيق مطامع الغزاة الفرنسيين الحربية والاقتصادية والثقافية . أما المستعربون الفرنسيون الذين رافقوا بونابرت فقد اسهموا في ترجمة اول منشور وجهه بالعربية الى الشعب المصري . ونستطيع ان ندرك عبْر قراءتنا له ، كما ورد في « عجائب الآثار » للجبرتي ، جانباً عميقاً من خلفية الإستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوربيين في تلك المرحلة التاريخية (١) .

ثم تدخل ، في اعقاب ذلك ، حلقة جديدة وهامة حتى الحد الأقصى في تاريخ الإستشراق والإهتمام بقضايا الشرق الفكرية ، الى جانب القضايا الأخرى .

فلقد كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة خطيرة في حياة بعض المجتمعات الرأسمالية الأوربية ـ كما كان ذا دلالة مستقبلية عميقة التأثير بالنسبة للواقع العربي الخاضع آنذاك للامبراطورية العثمانية الاقطاعية ـ . إذ أن تلك المجتمعات أخذت آنذاك تعيش مرحلة انتقال من علاقات اجتماعية راسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة (الليبرالية) ؛ بما طابقها من ليبرالية في بنيتها الفوقية ،الى علاقات جديدة نسبياً . وقد ارتكزت هذه

---

(١) جاء في « معجم المطبوعات العربية والمصرية ـ المقدمة ، ص ١ » على لسان يوسف إحسان سركيس ، أن « نابليون عاهل الفرنسيس اول من جاء بمطبعة عربية الى القاهرة سنة ١٧٩٨ ميلادية . ولم يطبع فيها من المصنفات إلا كتاب أمثال لقمان الحكيم مع ترجمته الى اللغة الفرنساوية . وطبع فيها أيضاً المنشورات والاوامر باللغة العربية .. » .

الاخيرة ــ وما تزال ترتكز ــ على الاحتكارية والمركزية في الإقتصاد ، وعلى تصدير رؤوس أموال الى بلدان أخرى « متخلفة » ، بغية تثميرها لصالح الاحتكارات . كما قامت ــ وما تزال ــ على أسلوب القمع والإخضاع الثقافي المباشر في الداخل والخـارج .

كانت تلك المرحلة الثانية الأرضَ الخصبة ، التي انطلقت منها الامبريالية ، غازيةً ما استطاعت من البلدان التي لم تجتز النمط الاجتماعي الاقطـاعي ، أو التي احتوت على مجموعة متعددة من الأنماط الإجتماعية ما قبـل الراسمالية أو مظاهر منهـا . وهـذه المرحلة نفسها هي التي جرى فيهـا تصعيد وتبلور الاستشراق على نحو محدد المعالم والسمات النظرية والمنهجية (١) .

(١) انظر حـول ذلك مـع المقارنة : حوار مع مكسيم رودنسون ــ مجلة الفكـر العـربي ، بيروت كانون الأول ١٩٧٨ ، ص ٢٠١ .

إن هذا التحول ، الذي اكتسب صيغته المتبلورة في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ، أخـذ يُخضع مجموع القطاعات في تلك البلدان لمطامحه ومطامعه القريبة والبعيدة المدى .

وحين نقر بأن هـذه الظاهرة الجديدة ،الاستعمار الراسمالي ، كان عليها في بداية الأمر ان تستخدم المدفع والبندقية في غزوها للبلدان المتخلفة إجتماعياً واقتصادياً وعلمياً وعسكرياً ، لكي تقيم لنفسها هناك مواقع ثابتة ، فإننا نلاحظ ان هذا الأسلوب العسكري المباشر اخذ شيئاً فشيئاً ـ مع نشوء الإمبريالية ـ يفقد من فعاليته وجدواه في تحقيق ذلك الهدف . ومـع ذلك ، فليس بإمكاننا ان نقيم حاجـزاً سميكاً لا يُخترق بين تينك المرحلتين من التطـور الراسمالي الحديث والمعـاصر .

فالإستعمار العسكري المسلح (وهـو ما يسمى بالإستعمار القـديم) ، والاستعمار الاقتصادي والثقافي (وهـو ما يسمى عـادة بالاستعمار الجديد) يشكلان ، في الحقيقة ، وجهين لواقع واحد ، هو الاستعمار الراسمالي الـذي ارتبط نشوؤه بنشوء المجتمع الراسمالي الصناعي في أوربـا الحديثة ، وولّد الامبريالية .

إن لهذا الطرح للمسألة اهمية قصوى في فهم واستيعاب المصادر الموضوعية التي انطلقت منها حركة الاستشراق . وربما كان صحيحاً الى حدٍ بعيد ان نشوء هـذه الحركة قـد ارتبط بآفاق « الحرب النفسية » ، العـامة الإستعمارية والامبريالية ، التي اخذت تتكون وتتبلور بالتوازن والتعاضد مـع تعـاظم وتائر الصراع الطبقي في تلك البلدان ومـع اتساع حـركة التغلغل الراسمالي فيما نسميه بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، اي في ما نقصده بـ « العـالم الثالث » .

هــذا يشير الى امر ذي اهمية ، وهــو ان العلاقة بين حركة الاستشراق وتلك الحرب النفسية ذات طبيعة غير مباشرة ، متوسّطة ، بحيث لا يمكــن رد هــذه الحركة ميكانيكياً وكلياً الى تلك الحرب النفسية . وهنا يجــد المرء نفسه مدعواً الى اعطــاء مكسيم رودنسون الحــق في قوله بأن اتهــام المستشرقين عــامة « بالتمهيد للتغلغل الاستعماري ، فيما قاموا به من دراسات ، إن هو إلا تبسيط سخيف وبليد . وهو خاطىء بصورة مطلقة » (١)

وهذا ما يفعله ، مثلا ، فرانسوا زبّال الذي يوجهُ رودنسون نقده ذاك إليــه (٢) . ولكن صحة قــول رودنسون المشار إليه تبقى قائمة ، فقط حــين لا تأخــذ بعين الإعتبار المنــاخ النفسي والثقافي العــام الذي تكو ن مــع نشوء الاستعمار والامبريالية ، واصبح ذا صلة بالشعوب « الأخرى » . بصيغة أخرى يمكن القول ، المسألة **هنــا** ليست مسألة موقف المستشرقين ، وإنمــا موقعهم الموضوعي من ذلك المناخ« العبق » ، الذي أخذ يتحول شيئاً فشيئاً الى منــاخ **عــام** . بل يمكن القول كذلك ، بعــد أن حددنا المسألة بصفتها المبدئية ، بــأن معظم المستشرقين ــ ولا نقول كلهم ــ أسهموا في بلورة ذلك المنــاخ **استشراقياً** . وهذا ما أقر به رودنسون نفسه ، حيث كتب : « أما الآخرون ، من فرنسيين والمــان وانكليز فقد جعلوا من خــدمة الوطن واجباً وفرضوه على انفسهم . بعضهم كان يتفانى في ذلــك دونما حساب ، والبعض الآخر بتفكير وانتقــاد . وعندما كانت تطلب منهــم المشورة ــ والسياسة منها أمر نادر جــداً ــ كانوا يقدمونها . ولما كانوا من الذين يفتقرون الى الأفكار النيرة الشاملة ، فإنهم كانوا يعاودون استخدام الأفكار العــامة السائدة في عصرهم . ومفادها أن الاستعمار أمر مفيد . وهو مفيد للجميع ، وبصورة خاصة للشعوب المستعمرة » (٣) .

---

(١) مكسيم رودنسون : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) انظر : فرانسوا زبّال ــ الفكر العــربي في مرآة بعض الغربيين (ضمن مجــلة : الفكر العربي ــ بيروت حزيران ١٩٧٨ ، ص ٧٢) .

(٣) مكسيم رودنسون : حوار مع مكسيم رودنسون ــ نفس المعطيات المقــدمة سابقا .

يبقى ان نقول ان في تسويغ موقف اولئك المستشرقين على ذلك النحـو ، شيئاً من التبسيط واحادية الجانب . ولكن رودنسون يعمق ، في مكان آخر ، فكرته حـول « البعض الآخر » من المستشرقين الذين تعاملوا مـع حكوماتهم الاستعمارية والامبريالية بـ « تفكير وانتقاد » . فيقول ، في حوار أجري معه ، ما يلي : « ومن الواضح ان هذه البلدان (الإستعمارية) ، بمـا انهـا التزمت بالايديولوجية والممارسات الاستعمارية ، فلم يشذ العلماء عن هـذه القاعدة ، إلا بعض منهم » . ويتابع رودنسون معرفاً بهـذا « البعض » : « إذ كان يوجـد في اوربا منذ عصر بعيد اتجاه معاد للاستعمار » (١) .

ومن هنا ، يغدو وارداً ان نؤكد مع الباحث السوفييتي مارك باتونسكي ان « هناك اساساً كافياً للقول ان النزعة المسيطرة في الاستشراق الغربي كانت ، حتى في القرن الماضي ، هي النزعة العنصرية التي تنظر بازدراء الى الكثير مـن جوانب الحضارة العربية ـ الاسلامية ، والى ممثلي هـذه الحضارة . ولا عجب في هـذا . . . ذلك أن ظهور حركـة الإستعراب ، وتطورها وازدهارها ، قـد ارتبط ، الى هذا الحـد أو ذاك ، ببدء مرحلة التوسعات الاستعمارية . ومـن هنـا ، كان من المقـدّر للنزعـة المركزية الأوربية ان تلعب **موضوعيـاً** (خـط التشديد مني : ط . تيزيني) ، دور المبرر الايديولوجي للسيطرة الاستعمارية الاوربية » (٢) .

طبعاً ، التمييز النسبي بين حركة الاستشراق وحركة الاستعراب أمـر يقتضيه واقع الحـال . فهذه الأخيرة ، التي تكوّن أحـد أقسام الأولى ، تبقى محتفظة بشخصية مستقلة نسبياً . إذ ليس كل مستشرق مستعرباً ،وإن كان العكس صحيحاً . فالعلاقة بينهما قائمة ووثيقة ، حيث تجمع بينهما العوامل الموضوعية التي ادت الى نشوئهما وتحولهما الى جزء اساسي من الإستراتيجية

---

(١) الملحـق الثقـافي لجريدة الثورة ـ دمشق في ١٩٧٧/٣/٣ .

(٢) مارك باتونسكي : الثقـافة العربية ـ الاسلامية من وجهـة نظـر « المركزية الاوربية » العربية (ضمن مجـلة : الطريق ـ بيروت شباط ١٩٧٩ ، ص ١١٤) .

الثقافية والنفسية للبلدان الإستعمارية والامبريالية تجاه منطقة الشرق ، والوطن العربي منها على نحـو خاص .

ومن البيّن اننا سوف نقترف خطأ منهجياً كبيراً ، فيما إذا نظـرنا الى حركة البحث الاستشراقي في التاريخ والتراث الشرقي ، والعربي منه خصوصاً ، على أنهـا متجانسة ، ذات نسيج نظري فكري وسياسي واجتماعي واحـد . إذ أن عـدم التجانس هـذا من طبائع الأمور في مجتمع طبقي .

إن هذه الرؤية الاجتماعية التاريخية لتلك الحركة تؤدي بنا الى الاستنتاج الضروري ، وهو أن ليس هناك مستشرقون **بشكل عـام** ، بل هناك **المستشرقون** الذين انطلقوا من مواقع وآفاق الاستعمار الراسمالي الحديث وحلقته القصوى، الامبريالية . وهنالك أيضاً المستشرقون الذين رفضوا هذه المواقع والآفـاق ، محتجّين عليها ، ومتخذين ، من طرف آخر مواقف **إنسية مستنيرة** في المجتمـع الراسمالي الإستعماري والامبريالي (١) .

---

(١) البحث عن العوامل **الفعليـة** لنشوء حركة الاستشراق في اوربا في أواخر القرن الثامـن عشر وفي القرن التاسع عشر يؤدي بنا ، كما رأينا سابقاً الى الإشارة بكـل الاصابع الى الاستعمار الراسمالي وتتويجـه الامبريـالي . فمـن موجبات ومقتضيات وجـود هـذين الأخيرين التوجـه الى « الخـارج » بهـدف إخضاعه . وإذا تحـدثنا عـن « فضول » الاوربيين للتعرف على الشرق ، فإنمـا يكـون ذلـك في سياق عمليـة نشوء الاستعمار والامبرياليـة ، وليس انطلاقـاً مـن موقف فـكري ذاتوي خاص . ونحن اذ نرى ذلـك ، فانه لا يسعنا أن نؤكـد أن هنالك ، عموماً ، علاقـة مباشـرة بين الطـرفين .

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نجد أنفسنا مدعوين الى رفض وجهة نظر المستشرق السوري الأصل البرت حـوراني حـول نشوء « الاستشراق » في القرن التاسع عشر . فهو يرى انه في هـذا القرن « سافر العـديد من الأوربيين الى الشرق الأوسط ، كمـا ازداد خـلال ذلك القرن فضول علمـاء الغـرب لمعرفـة ودراسة ثقافات الشعوب الشرقية . ونتيجة لهـذا الفضول أثيرت لدى الغربيين العـديد مـن الاسـئلة والمشـكلات المتصـلة بتـلك الشـعوب ، والتـي كـانوا بحـاجة لايجـاد تفسير مقنع لهـا ، منها : كيفية تطـور الحضارة من القـديم الى الحديث ، طبيعـة المجتمعات البشرية في الشرق » . اما بالنسبة الى القـرن العشرين ، فإنه يتميز « بشكل خاص بالتطورات

فأولئــك الأخيرون تكونت مواقفهم في إطــار احتجاجهم عــلى عرقيــة و « لا إنسانية » الاستعمار والامبريالية ، أولاً ، وانطلاقاً من مثلهم العليا التي بلوروها علــى أساس الموروث الإنساني التقــدمي لحركتي النهضة والأنــوار البورجوازيتين ، بما احتويتا عليه من فكرة « الإنسان الكلي » والثقافة والتجارة العالميتين المنفتحتين (١) .

وقــد شاهدنا نشوء مجموعة مــن محاولات البحث في التاريخ والتراث الشرقي في أواسط القــرن التاسع عشر وما بعــده في إطار المجتمع البورجوازي الليبرالي . فهي تشير الى المعالم الأولى الأكثر أهمية وحسماً حتى ذلك الحين

السريعة والعــديدة التي بدأت منــد الحرب العالمية الأولى . ومن أهــم هــذه التطورات ازديــاد عــدد المثقفين عنــد الغــرب واهتمام أوربا الكبــير في نشر تعليــم اللغــات الآسيوية والإفريقية .. وبالاضافة الى كــل تلك التطورات ، نجــد أن الجيل الجــديد في الغــرب لديه رغبــة كبــيرة في الاهتمام بكل ثقافات شعوب العــالم » . (البرت حوراني : من محاضرة ألقاها في دمشق ونشرت مقــاطع منهــا بعنوان « الدراسات الشرقية والعربية في الغــرب » ، جريــدة الثورة ، دمشق ، بتــاريخ ١٩٧٥/٤/٦) .

هكذا نجــد أن البرت حوراني ينطلق ، في فهمه للاستشراق في القرنين الأخير والراهن ، مــن موقف الفضول والطموح العالميين المعرفيين ، بعيــداً عن الملابسات والظروف التي كانت مــن وراء ذلك فعــلاً ، والتي رونقت ولا شــك بمثل هذين الأخيرين .

(١) إن موقف هــؤلاء المستشرقين الإنسيين المستنيرين يبرز بمزيــد مــن الاتساع والعمــق والوضوح في المرحــلة المعاصرة مــع افتضاح طبيعــة الايديولوجية الامبريالية بصيغهــا المتعــددة ونشوء مواقف وردود فعــل إيجابية مضادة لتلك الايديولوجية ، ممثلة ببعض المستشرقين المعاصرين الآخــذين بموقف إنسي مستنير تجــاه التاريخ والتراث العــربي الفكري . من أمثال هــؤلاء بيتر باخمان المستشرق الألمــاني الغربي . ففي حديث له نشر في مجــلة « الثقافــة العربية ، العــدد الثالث ، مارس ١٩٧٥ ــ طرابلس (ليبيا) ، ص ٦٥ » ، يقول : « الاستشراق كمــا نفهمه هــو البحث العــلمي عن حقيقة الحضارة والثقافة الشرقية ، ونبحث نحن المستشرقين الألمــان عــن تلــك الحقيقة لعلمنــا أن الثقافة الشرقية جزء لا يتجــزأ من الثقافة العالمية ، فنحن بحاجةٍ الى معرفة الثقــافة الشرقية أيضاً ، لأننا نعتقد أن الحــق للفيلسوف هيغل بأن الكــل هــو الحقيقة ، وفي اعتقادنا أن من وظائف المستشرقين تقريب أفهــام مواطنيهم الغربيين الى حقيقــة الثقافة الشرقيــة لأن لهــا قيماً توازي القيم التي نجدهــا في الثقافة الغربيــة » .

لمنهجية في البحث العلمي ، الا وهي المادية الجدلية التاريخية على أيدي ماركس وانجلز ، اللذين يمثل هيغل أعظم ممهد لهما في هــذا الحقل .

فالقضايا التي طرحها هذان المفكران في اطـار اكتشاف وفهم واستيعاب العوامل الرئيسية للحركة الاجتماعية ، بما في ذلك نشوء ونمو وانهيـار البنى الفوقية (وقـد برز هذا الجهد في مجموع ما كتباه من أعمال فلسفية واقتصادية وسياسية) ، وكذلك الآراء الخاصة بنمط العلاقات الإجتماعية في الشرق القديم والوسيط ، وببعض الأشكال الايديولوجية الدينية وغير الدينية هناك (وقـد برز هـذا الجهد خصوصاً في المراسلات التي تمت بينهما هما الاثنين وبينهما وبين آخرين) ، إن ذلك كلـه عمل على تكوين تلك المنهجية في حدودها الأوليـة والعامة للاحاطة بمشكلات التراث الإنساني الفكري والحضاري العـام . ومن هذه المنهجية انطلق لاحقاً إتجاه الاستشراق الإشتراكي (الماركسي) ، ذلك الذي خلق حوافز عميقة لدراسة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي (١) .

وعلينا أن نشير هنـا الى أننا ، في القسم الثالث من هذه « المقـدمة » ، سوف نركز جهدنا باتجاه صوغ المعـالم الرئيسية لنظرية منهجية في قضـايا التراث العربي الفكري ــ وقد كنا أثرنا فيما سبق بعضاً من قضاياها ــ . أما ذلك فقد انجزناه مرتكزين ، **أولاً** ، الى تلك المنهجية ، تلك التي عملنا على تخصيصها تراثياً ، وبالتالي تطويرها . ومرتكزين ، **ثانيـاً** ، الى بعض المسائل التي أثارهـا مفكرون عرب كلاسيكيون ، مثل الجاحظ وابن رشد وابن خلدون ، في إطـار منهجية البحث التراثي والتأريخي . ومرتكزين ، **ثالثـاً** واخيراً الى بعض الأبحاث الاستشراقية والأخرى المعـاصرة الواعدة التي جعلت من قضايا التاريخ والتراث موضوعاً لهـا .

---

(١) فرانسوا زبال (نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٧٢ ، ٧٦ ــ ٨٠) يبسّط المسألة الاستشراقية ويمتهنها على نحـو لا تاريخي لا تراثي ، حيث يرى الاستشراق ذا منحيين ، منحى نشأ بصفته ممهداً أو مرافقاً للاستعمار ، وآخر تكوّن على أساس ماركسي ، دون أن يكون بينهما ، بالنسبة الى الواقع العـربي ، خط **ايجـابي** يميز الثاني عن الأول .

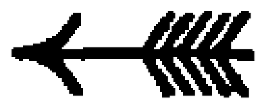
ولا ننسى التنويه بأننا ، في اضطلاعنا بتلك المهمة ، عملنا على أن نستلهم ونبني من عناصر النزعات اللاتاريخية اللاتراثية **نفسها** ما يمكن أن يغطي او يضيء هذا الجانب أو ذاك ، وهذه الزاوية أو تلك من النظرية المنهجية التي نحن في سبيل تقديمها في هذا الكتاب .

وخليق بنا ، هنا ، أن نشير الى أن منهجية الجدلية التاريخية المادية ، التي نشأت وتبلورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اتاحت توليد وتشكيل صلة وصل بين طرفين اثنين أساسيين . اولهما هو الفكر البورجوازي التنويري الإنسي (الليبرالي) ، الذي تكوّن في مرحلة صعود المجتمعات البورجوازية الأوربية وظلت له أصداء وذيول فيما بعد . اما الطرف الثاني فيتحدد ببعض ملامح فكر بورجوازي إنسي نشأ في المجتمع الراسمالي الأوربي الراهن بصفته حركة احتجاج بسيطة وردّ فعل على إرهاب ونهب شعوب الشرق الأدنى .

في إطار ذلك الفكر البورجوازي التنويري والإنسي وتحت تأثير المنهجية المشار إليها ، صدرت ابحاث عديدة ايجابية وهامة في التراث العربي الفكري . وهذا يُري بوضوح انه من الخطأ الفاحش الاعتقاد بأن الإهتمام في اوربا الحديثة (الراسمالية) بهذا التراث ، ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها ، قد تأتى عن مطامع ومطامح استعمارية وامبريالية في الشرق العربي فحسب ، كما يظن بعض الكتاب العرب المنطلقين من مواقع قوموية شوفينية أو ايديولوجية طبقية غائمة او جهل بواقع الحال . فهؤلاء يضربون صفحاً عن أولئك الباحثين الأوربيين ، الذين تصدوا للتراث والتاريخ العربي انطلاقاً من مبادىء العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية العلمية . وهي مبادىء البورجوازية في مرحلة نهوضها التقدمي في أوربا ، على النحو الذي طرحناه في مواضع سابقة من هذا الكتاب (١) .

---

(١) إن غياب المنهجية العلمية في بحث التاريخ والتراث العربي ، والاعتقاد بأن كل او معظم ما كتب عن العرب والاسلام باقلام غير عربية وغير اسلامية ، ليست إلا دسيسة ومؤامرة



كما أنه يجدر القول بأن المنجزات الفكرية العربية الوسطوية ، التي دخلت حيـاة المجتمعات الأوربية الآخذة في بناء العلاقات البورجوازية الجديدة ، قـد حرضت بصورة مثيرة وفعالة عقول المثقفين المتنورين هناك على استكناه جـذور تلك المنجزات بصورة متقدمة .

استعمارية أو صهيونية ، يؤديان الى الوقـوع في مثل التعميم الفج التالي : « اكثر هـؤلاء العلماء الغربيين من أثريين ومؤرخين ينتمون الى اليهودية السالفة أو الصهيونية الحديثة في تأويل التاريخ (العـربي) » . (أحمـد الفتيح ضمن كتـاب : كيف تكتب تاريخنا القـومي ـ نفس المعطيـات سابقاً ـ ص ١٧٨) . مـع رأي الفتيح هـذا يتفق ، في أساس المسألة ، فرانسـوا زبّال . (نفس المصـدر والمعطيـات سابقا) . بل هنـالك من يطلـق الرأي التـالي : « مهما اختلفت وتباعدت مدارس الاستشراق وسواء أفرطت في عـدائها للعرب أم اعتدلت فيـه ، فهي تبقى أسيرة مبـادىء اربعـة يمكن ايجازها على النحـو التالي : ١ ـ ثمة هوة سحيقة تفصل الشرق عن الغرب ، والفرق بينهما مطلـق وكامل . الغرب عقلاني ومتطور وانساني ومتفوق أما الشرق فهو متخلف ومنحـط . يفتقر الشرق الى المنطـق وهـو غريزي وطفولي وشره وعـاجز عن استيعاب التقنيات الحـديثة بينما الغرب عقلاني وفاضل وراشـد وطبيعي » .(فارس ساسين ـ الكفـاح العـربي ـ بيروت ، عـدد ٧٢ تشرين الثاني ١٩٧٩ ، ص ٥٠) . ولكن الى جانب ذلك ، تواجـه رأيـاً آخـر ينطلـق من موقف فلسفي وسياسي ايديولوجي في فهمه لدور العلمـاء الاوربيين ، عـامة ، في دراسة الدين الاسـلامي . واحد من الذين يأخذون بذلك هـو عبد الحليم محمود . فهو يكتب في معرض حديثه عن أيـامه الجامعية الخوالي في باريس : « وأتساءل من جـديد في مجال العقائد : هـل سيأتي اليوم الذي لا نقـول فيـه بوحدانية الله ، أو لا نقـول فيه بارادته وعلمـه ؟ وأعـود الى نفسي وأقـول : كلا . كنت أحـاول دائما أن أردد أن هـؤلاء القـوم (أساتذة الجامعات الاوربيـة) يسيرون في طـرق لا تنتهي الى غـاية . ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟ وما كنت أجـد الاجـابة عن هـذا السؤال آنئذ ، لكني عرفت فيما بعـد أن هـذا هو المنهج اليهودي الذي رسموه بعـد تفكير طـويل ، والتزموا القيام بـه بكل الوسائل أو بكل الطـرق ... ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم » . (الفلسفة والحقيقة ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٠ ـ ٦١).

ونتسـاءل الآن : ألا تشكل مثـل هـذه الآراء (الشطحات) تغطيـة منهجية تاريخية تراثيـة » لثورة بورجوازية مخفقـة مهـزومة ؟ !

٢

الظاهرة في بنيتها الداخلية وفي وجهيها « الأوربي الغربي » و « الشرقي »

من مجمل ما سبق ، تستبين أمامنا أبعاد تلك النزعة الايديولوجية الاستعمارية والامبريالية ، « المركزوية الاوربية » ، بوظيفتها التي هيئت لها . فلقد أنيطت بها مهمة تقديم « الاثباتات » التاريخية بأن تاريخ الحضارة العقلية « الممتازة » عموماً ما هو إلا تاريخ للشعوب الأوربية ، وبأن ما قدمته الشعوب الأخرى ، في الشرق العربي خصوصاً ، لا يخرج عن كونه تجليات ومواقف دينية خالصة . وهذه لا تدخل مباشرة في الحقل الحضاري ، ذلك الذي يبقى حكراً على صانعي الحضارة الممتازين .

وحين يتكلم أصحاب هذه النزعة على العصور العربية الوسيطة ، فإنهم ينظرون اليها على انها ، في واقعها الفكري الفلسفي مثلاً ، إمتداد كمي للعهد اليوناني القديم . ومفهوم « الإمتداد » يتضمن ، هنا ، رفض الإعتراف بوجود انعطاف فكري جديد نوعياً . كما ينطوي على التأكيد بأن المفكرين العرب كانوا ، في احسن الأحوال « حافظي » التراث الفكري اليوناني و « ناقليه » الى الشعوب الاوربية .

والجدير بالذكر ان « المركزوية الأوربية » لم تكتسب صيغتها على أيدي باحثين ومستشرقين أوربيين فحسب ، وإنما شارك في ذلك أيضاً وعلى نحو غير مباشر باحثون عرب وإسلاميون . فلقد اراد هؤلاء الأخيرون ان يظهروا موقفهم هذا على انه دفاع عن التراث الإسلامي وإعلان لأصالته وتميزه .

بيد ان تلك « النزعة » مارست دوراً كبيراً في القرن التاسع عشر لا يمكن

أن يفهم بعيداً عن التأثير الاستعماري ، والامبريالي بعـدذلك . ونستطيع أن نرى في هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) ممثلاً هاماً لبدايات « المركزوية الأوربية » في التفكير الاوربي الحديث . فهـو قـد بلورها ، خصوصاً ، على صعيد التفكير الفلسفي .

فمن المعروف أن هيجل يميز الفلسفة عن الدين ، معتبراً الأخـير سابقاً علـى الفلسفة بالمعنى الزماني التاريخي وبالمعنى الماهوي ، أي متخلفاً عنهـا . إذ في حين يلامس الدين « الروح المطلقة » بالتأمل الخارجي المباشر ، نجد الفلسفة تدرك هذه الروح من داخلها ، بحيث تصبح هي نفسها شبيهة بها .

واذا كان الأمر كذلك ، فان العرب « لم يطرحوا أي مبدأ أعلى ، حـق للعقل الواعي لذاته ، وبالتالي ، لم يدفعوا بالفلسفة الى الأمام » . أما السبب في ذلك فيعود الى انهم لا يعرفون « مبدأ آخر ، سوى الوحي ، أي لا يعرفون سوى المبـدأ الخارجي » (١) .

يؤكد هيجل ذلك ، خارقاً مبداه المنهجي الجدلي الذي ينهض ، كما لاحظ المستشرق بيتر باخمان بحق (وقد أشرنا الى ذلك في مكان سابق) ، عـلى أن « الكل هو الحقيقة » وان الحقيقة هي الكل . ولكن ذلك « الخرق » من سمات الموروث الفلسفي الهيجلي . ذلـك أنه يعبّر عن التناقض الرئيسي بين منهجه الجدلي ونظريته الميتافيزيقية .

بيد أن « المركزوية الأوربية » تتسع أبعادها وآفاقها ، لتتحول فعلاً الى احـد أشكال الوعي الذاتي الطبقي والقومي للبورجوازيات الأوربية المتطـورة باتجاه الامبريالية . وقد ظهرت تلك النزعة بصيغ متعددة ، منها صيغة « نظرية عرقية » دعـا إليها رينان Renan (مات في عام ١٨٩٢) في النصف الثاني من القرن المنصرم . في شخص هذه النظرية أراد رينان وضع قواعـد « عرقية » للبحث في الفكر الانساني عامة ، والفلسفي منه على نحو خاص .

---

(١) ج . ف . ف . هيجل : الاعمال الكاملة ، مجلد ٨ ، ص ٣٣٨ ، بالروسية (أورده مارك باتونسكي : نفس المصدر والمعطيات سابقاً) .

لقــد ميز المؤلف ، تمشياً مع ما كان شائعاً في عصره ضمن أوساط علماء اللغات ، بين عرق « سامي » وآخر « آري » ، معتبراً أن الأول منهما ــ ويندخل العرب فيه ــ أقل مرتبة من الثاني على صعيد الفكر العقلي عمومــاً والفلسفي خصوصاً . هــذا الموقف « العرقي السامي ــ المركزوي الاوربي » يتضــح في كتابيه « تاريخ اللغات السامية » و « ابن رشد والرشدية » . ففي هذا الأخير يكتب رينان : « وليس العرق السامي هــو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في الفلسفة . ومن غرائب النصيب الا ينتج هــذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع على بدائعه الدينية اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة بــه في حقــل الفلسفة » (١) .

وبتعبير آخــر ، يرى رينان ، أن السامي يتسم ، من حيث « **الفطــرة** » ، بالشعور بالوحدة والمطلق الغيبي المجهول ، وانه ، من ثم ، بعيد عن القدرة على التحليل والتركيب . وعلى العكس مــن ذلك ، كما يرى رينان ، فإن العــرق الآري مهيأ ، غريزياً ، للقيام بعمليات عقلية معقدة تتسم بالتحليل والتركيب ، وبالتفكير في دقائق وتفصيلات الوجود .

ومن هنــا ، يتكشف لنا بوضوح مصدر المعارضة المطلقة للفكر العــربي بالفلسفة ، وتوحيد الفكر الأوربي بهــا . بل يستبين لنــا من ذلك ، أن الفلسفة تعتبر عنصراً غريباً عن طبيعة الفكر العربي ، على الأقل منذ نشوء الاسلام .

وقــد أسهم في تكريس و « تخصيص » هذه « المصادرة » مثقفون وباحثون من الوطن العربي . فهؤلاء وجدوا « ضالتهم المنشودة » في « نظرية العروق » ؛ التي تبلورت وتطورت على اديم « المركزوية الأوربية » . أما هذه الأخيرة ، التي تحولت ، كما أشرنا من قبل ، الى أحــد أشكال الوعي الذاتي الطبقي والقومي للبورجوازيات الأوربية المتجهة نحو الامبريالية ، فقد اسهمت بعمق في صوغ « الوهم الكبير » حول « الأصالة » الدينية والروحية عموماً . فإذا عــدنا ، في

---

(١) أ . رينان : ابن رشد والرشدية ــ القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٥ .

ضوء ذلك ، الى فكرة رينان حـول انتفاء إمكانية التفلسف في الفكر السامي ، ومنه العـربي ، وجـدنا من يأخذ بهـا انطلاقاً من ان « الإسلام (كان) عـدواً ممتازاً للفلسفة . . ، إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً ، أو وجـودياً ، ولم تكن طبيعة الاسلام لتحتمل هذه الدراسات » (١) .

إن علي سامي النشار ، صاحب هذا الراي ، في الوقت الذي يرفض فيه الفلسفة ، على ذلـك النحو ، ويرى في نفس الوقت ، دون أن يـدرك تناقض موقفـه ، ان « من هـاجم فلسفة اليونان من (المسلمين) ، كان منهم من انشأ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان » (٢) ، ان علي سامي النشار هـذا يؤكد ويدعم ما تذهب إليه « المركزوية الأوربية » : « إننا نتفق مع ارنست رينان في ان المفكـرين الاسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً ولم يبدعوا فيهـا على الاطـلاق » (٣) .

فالموضوعة الرئيسية التي تطرحها تلك النزعة ، وهي أنه في مرحلة انتقال الفلسفة والحضارة اليونانية عموماً الى اوربا عبر العرب ، كان هؤلاء يعيشون مرحلة من التخلف العقلي الفكري والحضاري العام ، وأن فضلهم يعـود أولاً واخيراً الى حفظ ونقـل تلك الحضارة ، اقول ، ان تلك الموضوعة لا يتغير فيها شيء اساسي ، حينما يرى علي سامي النشار ، متفقاً في ذلك مع رينان : « أن

---

(١) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، ص ٢٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ . من الجدير بالذكر أن الراي القـائل بـأن الفلسفة « دخيـلة » على المجتمع العربي الاسلامي الوسيط وجـد من يمثله لدى المؤلفين والمفكرين الاسلاميين القـدامى ، امثال القاضي صاعد بن أحمـد (١٠٧٠) في كتابه « طبقـات الأمـم » ، والشهرستاني (١١٥٥) في كتـابه « الملل والنحل » ، وابن خلدون في « مقـدمته » .

وعلى العكس من ذلك ، ظهـر بعض أولئك المفكرين القـدامى ـ وهم قـلة ـ مدافعين عـن موضوعة « الفلسفة الإسلامية » الحـائزة على شخصية متميزة . من هؤلاء ، مثلا ، تقي الـدين المقريزي (مات ١٤٤١) في « الخطط » الشهيرة .

(٣) نفس المصـدر والمعطيات السـابقة .

ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتمس في الطوائف الإسلامية الدينية » (١) . ففي هذا القول الأخير يبرز تأكيد على أمرين اثنين :

١ ـ الإنكار القاطع أن يكون العرب قد تمثلوا الفكر اليوناني حسب معطيات واقعهم آنذاك ، وانهم ، من ثم ، لم يحفظوا ذلك الفكر وينقلوه الى أوربا فحسب ، وانما طوروه وطوعوه لمقتضيات واقعهم . كما ينطوي ذلك على إنكار أن يكون العرب قد انشأوا فلسفة بملامح تحمل سمات ظروفهم الموضوعية والذاتية ، وترتكز الى التراث الفلسفي اليوناني وغيره من الفكر العالمي ، كالهندي والفارسي .

٢ ـ اما الأمر الثاني فهو ان العرب ، من حيث هم عرق « سامي » محكومون **بفطرتهم** او **مكتوب** عليهم ان يظلوا في إطار الايديولوجية الدينية ، لا يبرحونها . وكل تطلع منهم نحو مواقف عقلية ، ما هو إلا دخيل عليهم ، دخيل على « ذاتيتهم الدينية » . وهكذا تتلخص الكلمة الأخيرة بأن ما نسميه ، تجاوزاً ، بـ « الفكر العربي » ، ليس ، في حقيقة الأمر ، سوى « روحانية ايمانية » بعيدة عن العقلانية والمنطق (٢) . واذا خيل الينا أن ذلك الفكر ينطوي

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) في مرحلتنا العربية المعاصرة لا نعدم أمثال من يأخذ بهذا الراي . وقد لاحظنا أن هذا الاخير يتطابق ، من حيث الاساس ، مع راي علي سامي النشار المآتي عليه سابقاً ، والذي يتفق بدوره مع وجهة نظر ارنست رينان حول « السامية الدينية ـ الروحانية » و « الآرية العقلية » . فلقد كتب انطون مقدسي مؤكداً بأن « الفكر العربي وإن كان قد نشأ على خلفية جاهلية فهو بالدرجة الأولى نتاج التلاقح مع روحانية الاسلام ومنطق الاغريق » . (انطون مقدسي : الفكر العربي ـ إتجاهاته ـ تطوره ، مكتب الثقافة والدراسات والاعداد الحزبي لدى حزب البعث العربي الاشتراكي ـ مدرسة الاعداد الحزبي المركزية في دمشق ، بدون تاريخ اصدار). كذلك لدى فؤاد زكريا ، بواجه هذا الموقف ، ولكن ضمن سياق آخر وصيغة أخرى . فبعد أن يميز ، دون حق ، بين الفلسفة و « مبدأ التفلسف » ، يصل الى نتيجة مبنية على فهم ميتافيزيقي (لا جدلي) للعلاقة بين « الداخل المؤثر عليه » و « الخارج المؤثر » . تلك هي أن



على عناصر من العقلانية ، ان لم نقل أكثر من ذلك ، فان مثل هذه العناصر يجب أن ندخلها في اطار ما نسميه « العقلانية الأسيرة » (١) .



مصدر الفلسفة في العهود الأولى للمجتمع الاسلامي « هو بالفعل يوناني دخيل » . (مجلة : الفكر المعاصر ـ القاهرة ، سبتمبر ١٩٧١) .

كل ذلك يشير الى أنه وجد في المجتمع العربي الوسيط لثقافتان على نحو متواز ، واحدة دخيلة وأخرى محلية « أصيلة » . وسنأتي على هذه المسألة لاحقاً بمزيد من التفصيل .

(١) انظر حول هذا التفسير للمسألة : عفت الشرقاوي ـ أزمة الفلسفة الاسلامية (مجلة الفكر المعاصر ـ القاهرة ، سبتمبر ١٩٧١ ، ص ٩٨ ـ ٩٩) حيث ينطلق الكاتب ، في ذلك ، من موقف ايماني .

إن هذا الاعتقاد يشكل، مع الإعتقاد الأول ، المرتكز الضروري لـ « المركزوية الأوربية » . ولقد اشرنا الى أن معالم هذه النزعة لم يضعها ويدافع عنها باحثون ومستشرقون أوربيون فحسب ، وإنما كان الى جانب هؤلاء ، وما يزال ، كتاب وباحثون عرب ومسلمون يبدون الحماسة نحوها بكثير أو قليل من الإحاطة العميقة بآفاقها البعيدة النظرية والتطبيقية . ولكن بعض هؤلاء الباحثين ، كما ظهر مثلاً من خلال موقف علي سامي النشار ، لا ينطلق من مواقع « العصروية » في منحاها العدمي ، تلك التي أتينا عليها في فصل سابق ، وانما من تعصب وتزمت ديني يلتقي مع « السلفوية » الدينية الوثوقية في بعض معالمها .

انسياقاً مع هذا الموقف المركزوي الاوربي ذي الأفق الشرقي ، سوف نجد انفسنا أمام ضرورة رفض كل ما من شأنه أن يندرج تحت اطار الفكر الفلسفي والسوسيولوجي والطبيعي والتصوفي الهرطقي وكل تفكير عربي قروسطي يتسم بعقلانية نقدية (كاللاهوت السلبي لدى المعتزلة) . ونحن في ذلك . ننطلق ـ في حال الاقرار بوجود ذلك الفكر في التاريخ والتراث العربي ـ يمثل ظاهرة دخيلة على هذين الأخيرين .

والحقيقة ، ان من أهداف « المركزوية الاوربية » تعرية التاريخ والتراث العربي من كل حلقة فكرية نقدية هامة كثيراً أو قليلاً ، وجعلهما تاريخ وتراث الروحانيات والطرق الصوفية والقديسين والخرافات والتصورات الوهمية ، او تاريخ وتراث الملوك العتاة الاجلاف الجهلة والعوام واللصوص والمفلوكين (المجاذيب) . ومن هنا تماماً نفهم التضخيم اللاتاريخي اللاتراثي لظاهرة الاديان في الشرق ، حيث يعتبر هذا الأخير « مهبط الأديان السماوية » عامة .

لا مدعاة للريب في أن مثل تلك الصورة عن التاريخ والتراث العربيين كانت،

وما تزال ، تحتل جـزءاً مـن الاستراتيجية الثقافية الاستعمارية والامبريالية الموجّهة الى العـالم العربي . وربما ندرك ذلك بمزيد من العمق ، اذا وضعنـا في حسباننا نشوء اسـرائيل بوصفها ترسانة امبريالية في المنطقـة ، والقضية الفلسطينية القائمة منذ خمسينات هـذا القرن .

وجدير بالإهتمام والتقصي هنا تلك التغيرات التي اخذت تلحق بالصورة التي تقدمها نزعة « المركزوية الاوربية » . فلقد اخذت تلك التغيرات تطـرح نفسها تحت وطـاة جملة من الظاهرات المستجدة . في طليعة هذه الاخيرة يبرز تبلور وتعاظم حركة التحرر الوطني والقومي والاجتماعي في الوطن العـربي وفي بلدان اخرى من مجتمعات « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، أو ما يسمى على سبيل الخطأ « بلدان العـالم الثالث » (١) ، ونشوء وتبلور بعض آفاق البحث العلمي في التاريخ والتراث في ذلك الوطن ، وتعاظم آفـاق الثورة العالمية المناهضة للامبريالية والرجعيات المحليـة ، واخيراً وفي سياق ذلك بروز افكار مـن نمط « وحـدة الحضارة الانسـانية » و « الأمميـة » و « القـومية الانسانية » الخ . . .

تلك التغيرات تركت بصماتها بعمق على مصائر « المركزوية الاوربية » في اوربا وأمريكا أولاً ، وفي بلدان الشرق ثانياً . فلقـد كان على هذه النزعـة أن تتراجع تحت ضغط تلك التغيرات الظاهرة ، معدّلةً من صيغتها على نحو تصبح فيه مقبولة . فمـع صعود طبقة « رجـال الأعمال » الرأسماليين في أمريكا ، وتعاظم دورهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والايديولوجي محلياً وعالمياً ، اكتسبت صيغة « المركزوية الغربية » مهمة تغطية المعطيات المستجدة .

ونستطيع القـول ، أن « المركزويـة الغـربية » ، الصيغة المعدلة عـن

---

(١) انظر حول هـذا المصطلح وحـول بديله كتابنا : حـول مشكلات الثورة والثقـافة في « العـالم الثالث » ــ الوطن العـربي نموذجا ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ، الفصـل الاول خصوصـاً .

« المركزوية الاوربية » ، هي بدورهـا فقدت الكثـير مـن بريقهـا وجاذبيتها و « برائتها » ، بحيث أضحت الارض مهيأة لاستقبال « وافد جديد » ، يرفد تلك النزعة تحت قنـاع آخر .

وهكذا اختطت الأجهزة الثقافية الامبريالية ، موجّهةً من قبل المستشرقين « العارفين » ببواطن الأمور في الشرق والعاملين رسميا أو « بشكل غير رسمي » في وزارات الخارجية واجهزة المخابرات الخارجية ، خطاً « جديداً » على هـذا الصعيد . هـذا الخـط تمثل بتضخيم وابراز واطلاق مشاعر وآراء تصب في مصب ما يسمى بـ « المركزوية الشرقية » . وتلك الآراء والمشاعر لم تنشأ ، في حقيقة الأمر ، من مواقـع « غربية » فحسب أو بالدرجة الأولى ، وانما كذلـك لدى فصائل متعددة من الباحثين والمثقفين الشرقيين انفسهم .

وقد انطلق أولئك العلماء المستشرقون من هـذا الوجه الآخر للمسألة في مغازلتهم « الشرق وحضارته العريقـة الأصيلة » (١) . والحـق ، ان هـذه « المغازلة » أخذت في التكون منذ نشوء « المركزوية الاوربية » تقريباً . ذلك انـه أخذت تنتشر في « الأدب البورجوازي نظريات تبـدو ، لأول وهـلة ، معاكسة للأولى . إذ انها تشجب الاستخفاف بالشرق ، والاستعلاء عليه ، والحطّ مـن شـأنه ، وتعترف له بفضل كبير على الحضارة الانسانية ، وتنادي بـه عـدلاً للغرب . بل تتجاوز ذلك الى القول بأن الشرق قد سبق الغرب في بعض المجالات، وان على هـذا الأخير ان يتعلم منه الكثير ، بل عليه أن (يطأطيء هامته اجلالاً له) . . . ومن عجيب المفارقات أن تكون عظمة الشرق في راي هؤلاء نابعة مـن تدينه وروحانيته بالذات . . . » (٢) .

---

(١) انيكييف : حول دور المثالية والتقاليد في الايديولوجية القومية (نشر في : حول الصراع الايديولوجي في البلدان النامية ـ دمشق ١٩٧٤ ، ص ٩٥) .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

في هـذا السياق ، تجب الإشارة الى أن المستشرقين الذين مجدوا ، بشكل مبالغ فيـه ، بخصوصيات الحضارات الشرقية ، اعتبروها « جذور الخلاص » لـ « الغـرب » . هـذا ما نقـرأه



ان ذلك الاتجاه « المركزوي الشرقي » يحيل النظر في التراث والتـاريخ الشرقيين (العربيين) الى سلفوية دينية روحانية يُراد لهـا أن ترتد الى مراحل مغرقة في القدم ، أو بتعبير أدق ، الى ما يراد لـه أن يمثل « **طبيعـة** » الانسان الشرقي . ومن هنا ، يتحول « الشرق » ، من حيث هو بؤرة ومصهر«الروحية»، الى منقذ لـ « الغرب » ، الفارق حتى أذنيه في « المادية » . وهذا الغرب بماديته يجرّد من موقعـه الاجتماعي الاقتصادي والثقافي **الراسمالي الامبريالي** ، ليحول الى مأساة أخلاقوية ذاتوية خالصة : لقـد استُنفد روحياً وجف رواؤه ! وفي هـذه الحـال ، يصبح أمراً على غـاية الأهمية ، في نظر رينيه جينون ، « أن تتصل صفوة من رجال الغرب بمنابع الحياة الروحية في الشرق اتصالاً صحيحاً حتى تعد نفسها لإنقاذ ما يمكن انقاذه من الحضارة الهرمة » (١) .

في حـوار مـع المستشرق الالماني الغـربي ب . م . فيشر . فاجـابة عن السؤال التالي : « هـل تقصد أن في هـذا الشرق الذي تعنيه جذوراً للخلاص ؟ » ، يقول فيشر : نعـم « بقـدر ما يشكل دفاعـاً ضد القيم المادية الاستهلاكية في الحضارة الغربية . بقـدر ما يبقى (ديْنـاً كبيراً في أعماق قلوبنـا) كمـا يعبر نوفاليس . بقـدر ما يبقى مركزاً للاشراق » . (ملحق الثورة الثقافي ، دمشق في ٧٧/٥/٥) . هـذه المعارضة بـين « **الغـرب** » على إطلاقـه و « الشرق » ، يؤكـدها ذلـك المستشرق في اجـابة أخرى عـن سؤال آخـر : « الغرب ، اليوم ، (غربـة غريبة) كمـا يقـول السهروردي ، فيلسوف الاشراق . الشرق اشراقاً ، أما الغـرب ، اليوم ، فهـو « غروب » .... (نفس المصدر والمعطيات السابقة) . ان هـذا التمجيد الذي يشك ببراءته ، أصبح يكوّن تياراً ايديولوجيا لـدى جمـع من المهتمين الغربيين بمسائل الشرق . والملاحظـة التي أثبتناها فـوق لانيكييف حـول أنـه من عجيب المفارقات أن تكـون عظمـة الشرق في رأي هـؤلاء نابعة مـن تدينـه وروحانيته بالذات » ، ان هـذه الملاحظة نتبينها في كلام فيشر ذاك بوضوح .

وقـد أومـأ احسان سركيس في مقالة له (نحن والتراث ـ مجلة الثقافة الاسبوعية ، دمشق في ١٩٧٤/١/٢٦) الى ذلك التمجيد المشبوه للشرق في نطـاق التيـار الايديولوجي الاستشراقي المشـار اليـه .

(١) انظـر : بديـع الكسم ـ الشرق والغـرب في فلسفة رينيه جينون ـ مجـلة الثقافـة الاسبوعية ، دمشق في ٧ شباط ١٩٧٦ ، ص ١١ .

خليق بنـا ، في سياق ذلك ، أن نذكر بأطروحة سيد قطب حول « المجتمع الجاهلي العالمي »



إن تلك الدعوة التي وجهها جينون الى « صفوة رجال الغرب » ، هو أول من طبقها عمليا . فلقد اتصل بالعقائد الصينية والهندية والاسلامية ، واعتنق اخيراً الاسلام ومات عليه في مصر واسمه الشيخ عبد الواحد يحيى (١) . ونحن إذ راينا في جينون مثلاً باهراً على عواقب « المركزوية الشرقية » ، فاننا بالطبع لا « نسيء الظن » فيه من حيث هو شخص ، بقدر ما ننظر اليه على انه ضحية ذلك الغرب وضحية الوهم المتولد عن الغرب والشرق معاً ، وهم « الشرق الروحي المنقذ » .

ولكن تعقيد المسألة والتباساتها وآفاقها المتعددة خلقت احتمالات اخرى للتعبير عن الوجهة الرئيسية العامة لـ « المركزوية الشرقية » . أحد تلك الاحتمالات تجسد في اتجاه الدعوة للعودة الى ميثولوجيا شعوب مجتمعات التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة . ويتم ذلك من موقع اعتبار ذلك الميثولوجيا « ينبوع الصفاء والبراءة » الانسانيين . فهذا الينبوع يكتشفه « العالم الغربي » على انه « المنقذ » له من تخمته « المادية » المتمثلة بامكانات صناعية وتقنية وعلمية جبارة ، وبمخاطر حروب ذرية « خرجت » ، أو تكاد ، من حدود ارادة الناس .

تلك المسألة تطرح عادة من خلال مقابلة ومعارضة ما يسمى « الحضارة الغربية المادية » بـ « الحضارة الشرقية الساذجة » . فالاولى تقوم ــ بمقتضى ذلك ــ على « الفساد والإفساد » ، اما الثانية فتكمن في « العفوية والبراءة والحدسية » . وقد أخذت تلك الابعاد للمسألة في التكون والتبلور مع « عزوف الايديولوجيين البورجوازيين عن تعاليم الشرق الغيبية والمثالية الدينية

والرد الديني الاسلامي عليه ، وبأطروحة مالك بن نبي عن تنامي الامكانات الحضارية واختفاء المبررات في الغرب ، وتنامي المبررات وانعدام الامكانات الحضارية في الشرق ، وضرورة الوصول ، من ثم ، الى « تركيب مبدع » يحقق « الامة الوسط » ، امة الاسلام . (راجع ذلك ومواقف مماثلة في : الفقرة (٧) من « التلفيقوية ») .

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١ .

التي درست دراسة نظرية عالية ، وتوجيه جل اهتمامهم نحـو النظرات والعقائد الميثولوجية البدائية الساذجة نسبياً . ويرى الايديولوجيون البورجوازيون مزية هذه النظرات والعقائد في انهـا [لم تفسدها التأملات الطويلة العميقة والمميتة للنفس] ... وقـد تجسد هـذا التفسير للعقائد البدائية التي تعتنقها قبائل وشعوب آسيا وافريقيا اكمل تجسيد واوضحه في النظرية التي اسسها ممثلو الزنوج الـذين قضوا شـطرا مـن حيـاتهم في أوربـا (ل . سينغور وائي . سيزر) وبعض المفكـرين الاوربيين البارزين (سـارتر) واطلقوا عليهـا اسـم [الزنوجـة] » .

---

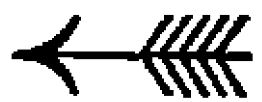
(١) انيكييف : نفس المصدر والمعطيات سابقا ، ص ٩٧ .

لقـد أشار حسين مروه الى كتـاب « الزنجية » أو « الزنوجـة » لسنغور ، ناقـلاً منـه ما يلي : (« إن حضارة العقـل التحليلي تبرز قـادرة على خلـق عـالم الآلات المحرومـة دفء الانسان » أو ـ كمـا يقـول ـ ان الفلسفة الزنجية عبارة عن الفلسفة الانسانية ، أما الفلسفات الاوربية فهي ليست شيئاً سوى كونها معادية للانسانية . ثم يضع سنغور الفلسفة الماركسية قمـة للعقلانية الاوربية) ـ حسين مروه : النزعات المـادية في الفلسفة العـربية الاسلامية ـ الجـزء الاول ـ بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٢٤ . ثم يعقب مروه على ذلـك ، بأن « الخطأ المبـدئي في أسـلوب البحث هـذا (مركزوية الفلسفة) يكمـن في عـدم القـدرة علـى اكتشـاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالميـة » . (ص ١٢٥ من نفس المصدر والمعطيات السـابقة) .

وفي سبيل تعميق الصورة عن فكـرة « الزنوجة » ، نورد مقطعـا من قصيدة شعرية لسنغور ، الذي يعـود اليه فضل كبير في طـرح تلك الفكرة وتوضيحها على الصعيدين النظـري والشعري . عنوان القصيدة « صلاة للأقنعة » . يقول فيها سنغور ، مشيراً فيها « المركزوية الافريقية الزنجية » (مأخوذة من : شعر حديث من افريقيا ـ لندن ـ Penguin 1976) .

ونحن الخميرة التي يحتاجها الطحين الابيض
اذ مَنْ غـيرنـا يعـلـم الايقـاع
للعـالـم الـذي قتلتـه الآلات والمـدافع
مـن غـيرنـا يطلـق صرخـة الغبطـة
التـي تهيـج المـوتـى والحـكمـاء
في فجـر جـديد ؟
بل من غيرنا بقدر أن يعيد ذاكرة الحياة
لرجـال ممـزقـي الآمـال ؟

انظـر حـول ظاهرة « الزنوجة » أيضا : الزنجية ، ملامحها ، قضاياها لمحمد عبـد الحميد



ولعله من مقتضيات المسألة المطروحة ان ننوه بأن تلك المركزوية الشرقية اكتسبت ، كما يمكن أن تكتسب ، صيغاً متعددة ، تبدو مختلفة فيما بينها . ولكنها ، في أساس القضية ، ذات منحى منهجي نظري واحد . فعلى الصعيد الديني الاسلامي نقرأ لآية الله الخميني ما يؤدي المعنى المطلوب من مركزوية شرقية ـ اسلاموية : ان أصحاب المعسكرين الشرقي والغربي « متخلفون في مجال توفير السعادة للانسان ، ومتخلفون في نشر الفضائل الخلقية وفي ايجاد تقدم نفسي روحي مشابه للتقدم المادي . ولا يزالون عاجزين عن حل مشاكلهم الاجتماعية ، لأن حل تلك المشاكل ومحو الشقاء يحتاج الى روح عقائدية واخلاقية . . ونحن وحدنا نملك هذه العقائد والاخلاقيات والقوانين » (١) .

على ذلك النحو وعلى صعيد النظر التاريخي والتراثي ، تفصح « المركزوية الاوربية » ، بصيغتها الموسعة « المركزوية الغربية » وبنقيضها الشكلي « المركزوية الشرقية » ، عن انها ترفض القول بـ « تاريخ وتراث عربي عقلي » عموماً وخصوصاً . وهي ، **بصفتها** « اوربية » و « غربية » ، تقع في « العصروية » العدمية والجنسية العرقية . أما **بصفتها** « شرقية » ، فانها تلتقي مع « السلفوية » ، تلك التي لا تخلو ، في هذه الحال ، من لون جنسي عرقي .

فرج ـ الفكر المعاصر ، القاهرة ، آب ١٩٦٩ . العنصرية وأثرها في الادب الافريقي لعلي شلش ـ الفكر المعاصر ، القاهرة ، نيسان ١٩٧١ . الشاعر السريالي اندريه بريتون في مقدمته لديوان ايمي سيزر (مذكرات عائد الى الوطن) عام ١٩٤٧ . جان بول سارتر في مقدمته لمختارات الشعر الافريقي ، الذي أصدره سنغور عام ١٩٤٨ .

(١) آية الله الخميني : الحكومة الاسلامية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ .

٣

« الحقيقة هي الجــزء الكلي » ، أو هيجل المذهبي ضـــد هيجل الجدلي

كتب احد الممثلين البارزين لـ « المركزوية الاوربية » ، وهو W. Windelband في الثلاثينات من هـــذا القرن في كتاب له حول تاريخ الفلسفة ، بأنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خـاص بتاريخ الفلسفة لدى العـرب . أما السبب في ذلك فهـو أن ما قدمه هـؤلاء للاوربيين لم يكن ، في الحقيقة ، سوى مكتسبات الفكر اليوناني والهليني من العصر القديم (١) . بل هو يرى المسألة اكثر مـن ذلك . اذ بالقياس الى « افكار مبدئية خاصة ، فان الفلسفة المشرقية في العصر الوسيط كانت افقر من الفلسفة الاوربية » (٢) في ذلك العصر .

ها هنا نشهد روح العـداء الفكري ـ ومن خلفـه السياسي ـ مبثوثة في كتابات أولئـك الممثلين ضـد المرحلة العـربية الوسيطة في جوانبها الفلسفية الخصبة ، اي الجوانب التي لم تحرض فقط اوروبا آنذاك (في المرحلة الجنينية الاولى للانتقال من الاقطاع) على التفكير العقلاني ، وانما اسهمت كذلك في صناعة ابعاد عهد النهضة البورجوازية Renaissence الاوربية .

ونحن هنـا لا نشك في ان التصدي لـ « المركزوية الاوروبية » من قِبـل الباحثين العـرب ، يمثل عمليـة معقـدة شائكة ومركبة . اذ ان لهـا أوجهها الايديولوجية والمنهجية التراثية التاريخية والاجتماعية . وهذه العملية ، مـن حيث هي كذلك، تدخل بالاصل في اطار مجابهة الستراتيجية الثقافية للامبريالية

---

(١) انظر : ف . فندلباند ـ تاريخ الفلسفة ، Tuebingen ١٩٢١ ، ص ٢٦٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦٣ .

والاستعمار . ولكن هذه المجابهة تشترط ، بدورها ، دراسة التاريخ والتراث العربي الفكري بعلائقه مع التاريخ والتراث الانساني آنذاك (اليوناني والهندي والفارسي والصيني والمصري) دراسة تأخذ بعين الاعتبار مجموع منجزات البحث العلمي الجدلي التأريخي والتراثي الحديث والمعاصر .

ها هنا ينبغي علينا ان نعود الى الفكر العربي ونستعيده في آن واحد . ان نعود اليه بمعنى ان نضبطه وتحققه ونوثقه تاريخيا وفي كل أوجهه ومناحيه . وان نستعيده بمعنى ان ننظر فيه من موقع « اختيار تاريخي تراثي » وعبر منهجية تاريخية تراثية تفرز منه العناصر الايجابية لتوحد بينها وبين منجزات الفكر العربي والعالمي التقدمي المعاصر ، وتترك منه العناصر الاخرى لما سنطلق عليه « العزل التاريخي » .

وإذا اردنا الكشف عن القصور الذاتي في مواقف ممثلي « المركزوية الاوروبية » ، فاننا سوف نواجه ذلك ، ضمن ما نواجهه ، مجسداً في أمر على غاية الاهمية ، الا وهو جهلهم بقضايا « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، او رفضهم لها . فمن زاوية الأخذ بهذه الأخيرة يبرز تأكيد على مسألتين :

١ ـ إن مجتمعاً بشرياً ما ، هو كذلك لأنه يشكل نمطاً اجتماعياً متميزاً الى هذا الحد أو ذاك عن مجتمع بشري آخر . وتميزه هذا يتحدد في ضوء نمط ومستوى الانتاج المادي الاجتماعي السائدين فيه . إلا ان ذلك التميز المبدئي ليس مطلقا ، وانما هو نسبي . فالمجتمع الواحد ذو شخصية متميزة . ولكنه في نفس الوقت يكوّن جزءاً من كل اجتماعي عالمي . كما يحتوي ـ في حلقاته الطبقية ـ ذيولا أو بقايا أو جيوبا من المجتمعات الطبقية الاخرى (هذا بغض النظر عن مجتمعات التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة في البلدان المسماة بـ « النامية ») .

فهنا تأكيد على التميز والاستقلالية ، وتاكيد على الوحدة والترابط . وحينما نتحدث عن « حضارة » ما ، فانما نعني بذلك نمط الحياة الاجتماعية المادية السائد في منطقة ما وما يلازمه من أشكال في التفكير والتصرف الانساني .

بيد أن الامـر يمكن رؤيته مـن زاويتين : الزاوية الاولى تسلط الاضواء عـلى « الحضارة » في اطار اجتماعي شامل . فاتساقاً مع هذه الزاوية من الرؤية ، يغدو ضروريا أن نسحب ذلك المفهوم على كل الانماط الاقتصادية الاجتماعية ، ومـن ضمنها النمط المشاعي اللاطبقي . ذلك لأن هـذا الاخير يمثل ، أيضاً ، وجوداً حضارياً معينا ، وإن بمستوى بدائي .

من طرف آخر ، نجـد ان الزاوية الثانية تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار مجتمعات انسانية محددة ، تبدأ مع انحسار المجتمع المشاعي اللاطبقي ، ودخول المجتمع الطبقي ــ بما يرافق ذلك من تقسيم العمل الى يدوي وفكري ــ مسرح التاريخ البشري . (أما الحديث عن الحضارة الطبقية ، التي تبـدأ مـع انحسار الحضارة الطبقية ، فلسنا في معرضه هنا) . من ذلك الموقع للمسألة ، يؤكد مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على وحدة الحضارة الانسانية بالمعنى الاول الشامل **أولاً** ، وبمعناها الآخر الضيق **ثانياً** ، وعلى التمايز النسبي لكل حلقة منها في كلا معنييها **ثالثاً** .

٢ ــ أما المسألة الثانية التي يلـح عليها ذلـك المفهوم ، فهي أن تفـاعل المجتمعات المختلفة بعضها ببعض يتم على أساس **قـانون العلاقة بين** « الداخـل و الخارج » ــ وقـد كنا أشرنا الى ذلك في موضع سابق من هذا الكتاب ــ .

ان كون التفاعل ذاك يتم على أساس من هـذا القانون ، يؤدي ، بالنسبة الى القضية المطروحة ، الى نتيجة ذات أهمية قصوى ، تتعلق باستيعاب القصور الذاتي لـ « المركزوية الاوربية » . هذه النتيجة هي أن كل مجتمع يتفاعل مـع مجتمع آخر ، يتأثر به ويؤثر عليـه انطلاقا من احتياجاته الداخلية الاساسية والثانوية ، أي من بنيته الداخلية الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والثقافية والايديولوجية .

على ذلك النحو ، يستبين لنـا أن تأثر المجتمع العربي القروسطي بالثقافة اليونانية والهنـدية والفارسية والصينية لم يكـن ليتم الا على سبيل التمثل الذاتي . اما ان يكون ذلك التأثر ذا طبيعة ميكانيكية ، فهـذا ما لم يحـدث .

وان كانت بعض مظاهره قـد تمت على نسق ميكانيكي ، إلا أنه لم يكتب لهـا مستقبل في تحديد السمات العميقة لذلك المجتمع . وعلى هذا ، يصبح الحديث عـن وجود ثقافتين متوازيتين في المجتمع العربي المعني ، ثقافة يونانية واخـرى عربية ، أمرا غير مقبول من وجهة نظر جدلية تاريخية وتراثية معمقة .

تأسيساً على ذلك كله ، يصبح من السهل على الباحث أن يكتشف العمق العـلمي لـ « المركزوية الاوربية ـ الغربية » ، في أصلها الاوربي العرقي (رينان وامثالـه) ، وفي امتدادها العـربين الاسلامي السلفوي (عـلي سامي النشار وامثاله) . والباحث اذ يكتشف ذلك ، فانه يكون قد أماط اللثام عـن وجهين من المسألة : الوجه الأول يكمن في أن تلك النزعة تجسد نهجاً ميكانيكياً مبسطاً في فهم العلاقات المتشعبة والمعقدة بين ثقافات الشعوب المتعددة ، نهجاً لا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، أي بين الوطني القومي والعـالمي الأممي .

و « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » حين ترفض ذلك القانون أو تتجاهله أو تجهله ، فانها ترى ، ضمناً ، أن العلاقة بين ذينك الحقلين إنْ هي الا علاقـة قسر واقحام . ولا شك أن علاقة من ذلك النمط تعني ، ضمن ما تعنيه ، الغـاء الاعتبار لواحـد من طرفيها . فالفلسفة العربية القروسطية ذات المنحى العقلي النقدي أحيانا والعقلي المادي ـ بمعنى وحدة الوجود ـ أحيانا اخرى ، ما هي ـ بموجب منطوق « المركزويـة الاوروبية » ـ الا صورة اخـرى عـن الفلسفة اليونانية . وربما كانت هذه الصورة موفقة في اطارها العربي الفكري . إلا أنهـا تبقى ، في مضمونها ، نسخة عن الصورة اليونانية الأصل . وهي ، لذلك ، تلغى لحساب الفلسفة اليونانية سابقاً والفلسفة الاوربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة لاحقـاً .

والحقيقة ، ان هذا الشكل من التفكير الضيق المبتذل ، يقودنا الى مصب الموضوعة القائلة بأن الافكار الفلسفية أو العقلية المنتشرة في الوطـن العـربي الى هـذه الدرجة أو تلك « مستوردة » من « الخارج » . ان أصحاب هذه الموضوعة

يقعون في ذلـك القصور الذاتي ، الذي شهدناه جـزءاً مكوّنـاً لـ « المركزوية الاوربية ــ الغربية » ، حينما يجهلون أو يغضون النظر عن ديالكتيك العلاقة بين « الداخل و الخـارج » ، تلك العلاقة التي ترتكز ، كما رأينا ، الى فهـم مادي تاريخي لمفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان ذلك القصور الذاتي في « المركزوية الاوربية ــ الغربية » وفي « موضوعة الأفكار المستوردة من الخارج » ، يتكىء ، ولا شـك ، على خلفية موضوعية . هذه الأخيرة تتجسد ، بالنسبة الى الاولى (المركزوية) ، بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي جرت في المجتمعات الرأسمالية الاوروبية ومهـدت لنشوء الاستعمار والامبريالية ورافتهما بصفتهما جزءاً لا يتجزأ من تلـك المجتمعات . وأما بالنسبة الى الثانية (أي الموضوعة المومى اليها) ، فتتمثل تلـك الخلفية بالوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي بصفته ضحية التواطؤ التاريخي الاستعماري والامبريالي الاقطاعي ، ذلك الذي أحكم الخناق عليه .

وخليـق بنـا هنـا أن نشير الى أن « المركزويـة الاوروبيـة » لا تلتقي بـ « السلفوية » الدينية الوثوقية فحسب ، كما برز ذلك عبر تعرضنا لعلي سامي النشار . انهـا تلتقي ، كذلك ، بـ « العصروية » في توجههـا العـدمي ممثلة باسماعيل مظهر ، وبـ « التلفيقوية » في أحـد منحييها ، الذي يعبر عنه ، مثلاً ، زكي نجيب محمود . فـ « العصروية » العدمية ترفض التراث العـربي الفكري على وجـه الاجمـال ، معتبرة اياه تراث الخمول الفـكري والاساطير الغيبية الخارقة . لذلك ، فالقفزة من الثقافة اليونانية القديمة الى الثقافة الغـربية الحديثة ، دون المرور بالثقافة العربية القديمة ، والوسيطة خصوصاً ، تصبح ، ضمن هـذا السياق ، أمراً مشروعاً ، بل ضرورياً . أما المنحى التلفيقوي ذاك ــويعمل ممثلوه على ان يطرحوه بجدية ــ فانه هو كذلك يأخذ موقفاً مماثلا من التراث العربي الفكري ، بحيث يلتقي في هذا مع المركزوية الاوروبية ــ الغربية ومـع موضوعة الافكار المستوردة من الخارج . ان هـذا الموقف نستطيع أن نتبين معـالمه بوضوح عبر الراي التالي ، الذي كنا قد أوردناه في معرض الحديث عن زكي نجيب محمود : « فهنالك (في التاريخ العربي) دروشة تعجب الجماهير

العريضة ، يقابلها عقل مستعار مــن ثقافة اخرى ، تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (١) .

هاهنا يتطابق مفهوم« الاستعارة » ، في ابعاده وآفاقه النظرية والاجتماعية، مع مفهوم « الاستيراد » الفكري . فكلاهما يقفز فوق قانون العلاقــة الجدلية بين الداخل والخارج . ومن ثم ، فهما يقودان الى القول بأن مجتمعا ما ، وليكن المجتمع العــربي الوسيط أو الحديث أو المعاصر ، يأخــذ ما يأخــذ من افكار ومبادىء ونظريات من مجتمع آخر اخذاً تعسفياً . وكون ذلك الفعل تعسفياً ، يعني انه يتم بغض النظر عن امكانات وقدرات واحتمالات التلقي ، ان لم نقــل التمثل ، الثقافي ، تلك التي يمتلكها ويبديها المجتمع العربي تجاه المجتمع الآخر انطلاقاً من بنيته واحتياجاته الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والسياسية والاخلاقية والعاطفية ، وما الى ذلك .

ومن الضروري التشديد على أن القــول بوجــود توافق نسبي عــام بين الحصيلة التراثية لـ « المركزوية الاوروبية ــ الغربية » من جهة ، وبين الحصيلة الذاتية لـ « العصروية » العدمية و « التلفيقوية » في منحاها ذاك من جهة اخرى، لا يعني وجود توافق كامل بينهما . ان المقصود من ذلك هو الاشارة الى انهمــا لا تتوافقان من حيث الخلفية والبواعث الموضوعية .

والأمر هذا ينسحب كذلك على « السلفوية » الدينية الوثوقية ، حينمــا تتخلف ، في موقعها العاجز ، عن تفهم العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » على النحو الذي طرحناه فوق . ولكنها ، مثل « العصروية » و « التلفيقوية » ، تختلف عن « المركزوية الاوروبية ــ الغربية » في خلفيتها الموضوعية . كما انهــا تختلف بدورها عن النزعتين الأوليين ، من حيث خلفيتهما تلك . ولايضاح ذلك ، نذكر بمــا اتينا عليه سابقاً من أن خلفيــة تينك النزعتين تكمــن في الوجــود البورجوازي الهجين في الوطن العربي ، هذا الوجود الذي صيغ في أتون التواطؤ

(١) زكي نجيب محمود : نفس المصــدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

التاريخي الاستعماري الامبريالي الاقطاعي . لكـن خلفية « السلفوية » تتمثل بالعلاقات الارستوقراطية المحافظة والممعنة في رفضها لأي مظهر من مظاهر التقدم الاجتماعي بشكل عميق وشامل .

اما الوجـه الثـاني لافتقـاد « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » ادعاءها بالتحدث باسم العلم ، فهو عرقيتها التي يمكن استكشافها ومواجهتها في الحقول السياسية والاجتماعية والاقتصادية . فإخفاقها النظري المعرفي يقوم على واقـع اجتماعي تجاوزه التاريخ . ذلك لأن هذا الواقع أصبح يوجد **رغمـاً** عـن التاريخ (على نحـو خاص رغماً عن قوى الانتـاج والتكنولوجيا المتطورة بشكل عاصف محذّر والتي تتطلب تطورا مطابقا في علاقات الانتاج الاجتماعية) . كما هو موجود **بفضل** التاريخ (على نحو خاص بفضل علاقات الانتاج الاجتماعية المتردية حتى الحضيض مقـابل قوى الانتاج تلك) .

ولقد تعرفنا الى المسوغات التي يقدمها ممثلو « المركزوية الاوروبية » في تقسيمهم العرقي للناس الى ساميين وآريين . كما أبرزنا ما يفهمه رينان تحت اسم « سامي » واسم « آري » : الاول تستحكم بـه غريزة التدين والشعور بالوحدة وعـدم القدرة على القيام بعمليات عقليـة معقدة . أما الثاني فيتميز بغريزة ذات طبيعة اخرى ، هي التعقل والقدرة على القيام بعمليات عقلية مركبة ومعقدة . والاول يتسم تفكيره بالميل نحـو المطلق ، أما الثاني فتكمن فيه نزعة ذاتية للتعدد وانسجام التأليف (١) .

وبناء على ذلك ، فانه حسب رينان ، « لم تكـن الفلسفة لدى الساميين

---

(١) بمزيد من الوضوح السافر كتب ايديولوجي الاستعمار الاميركي « باردجيس » في نهـاية القرن الماضي : « ان القسم الاعظم من الارض تسكنه شعوب لم تستطع أن تقيم فيه دولا متمـدنة وليس بمقدورها عمليا ان تقـوم بمثل هـذه المهمة ، فقد قـدر عليها أن تظـل هجينة أو شـبه هجينة ... وإزاء هـذا الوضع لا يقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسياً على الاستجابة الـى توسلات الامم المتخلفة التي تلتمس المعـونة والارشـاد . بل يتعدى ذلك الى ارغـام هـذه الامـم على الخضوع والامتثال » (انيكييف : حـول دور المثالية ... نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، ص ٩٤) .

غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب . غير اقتداء بالفلسفة اليونانية » (١) .

ان هذا الامر يعني ، بتعبير واضح محدد بالنسبة الى رينان ، انه « من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ (فلسفة عربية) مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات ، فكل مافي الأمر : انها مكتوبة بلغة عربية . . . »(٢) .

هذا ما كان يراه ويدافع عنه ارنست رينان ، الذي مات في مرحلة المخاض الأولى للوجود الامبريالي في اوربا الراسمالية . وقد كان قد سبقه جيل من المستشرقين ومؤرخي الفكر الفلسفي ، أمثال Tannemann في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » والذي مات عام ١٨١٩ . كما لحقه جيل آخر من هؤلاء ، امثال W. Windelband — وقد اتينا سابقاً على ذكر كتابه « تاريخ الفلسفة » الصادر عام ١٩٢١ — .

ونود هنا أن نشير الى واحد ممن تابع ذلك التصنيف للشعوب الى آرية وسامية ، وهو ديلاسي اوليري ، صاحب كتاب « الفكر العربي ومكانه في التاريخ » . إذ انه يبرز فيه واحداً من غلاة المدافعين عن « اللوثة العرقية » المشار إليها . فهو يكتب ، في معرض الحديث عن الفيلسوف الكندي ، ما يلي : « وانها لحقيقة غريبة أن الكندي أبا الفلسفة العربية كان من القليلين من ائمة الفكر العربي الذين كانوا عرباً بالعنصر . فأغلب علماء العالم الاسلامي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي أو التركي او البربري .. وسرّ دربته وعدته هو معرفته بالاغريقية التي استخدمها في اعداد ترجمات لميتافيزيقا ارسطو ، وجغرافية بطليموس ، ونسخة عربية مراجعة من ترجمة اقليدس. . . . » (٣) .

---

(١) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٥ .

(٢) Histoire général et systèm comparé des Langues semitiques, Paris, Vic éd P. 10.

(٣) ديلاسي اوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ — القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٤٨—١٤٩ .

ويضيف اوليري : « ومما لا فائدة منه أن ندعي أن تاريخ الفلسفة العربية يرينـا ضعفاً في أصالة العقل السامي ، لسبب واحد ، هو اننا لا نجـد واحـداً مـن فلاسفة المرتبة الأولى بعـد الكندي عربياً بمولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بانه سامي . وقـد يكون اكثر دقة ان نقول ان الفلاسفة الاغريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة اي شيء يصدق عليه انه دراسة نفسية علمية » (١) .

ان اوليري ، في رايه ذاك ، يعبر عن موقفه بأن الفلسفة والتفكير العـلمي المنطقي عامة ليسا من خصائص العرق السامي ، وبأن غياب الفلاسفة العـرب – باستثناء الكندي الذي يُرجع ثقافته بدورها الى الثقافة الاغريقية – امـر مفهوم بذاته ، وان كان مثيراً للغرابة .

هكذا يتضح للعيان وبشكل يفقأ العين ان اولئك المستشرقين لم يكـونوا قادرين – لقصور ذاتي معـرفي متكىء ، بطبيعة الحـال ، على خلفيـة اجتماعية واقتصادية وسياسية كنا قد أشرنا الى مقوماتها – على اكتشاف واستكناه مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . وما كان لهم بالطبـع أن يكـونوا علـى ذلك قـادرين .

بيد أنه من المسائل الجديرة بالاثارة في هـذا الاطار ، المسألة التي طرحها عبد الرحمن بدوي في كتابه « من تاريخ الالحاد في الاسلام » . فهو هنا يناقش اثنتين من وجهات النظر في « الحضارة العربية أو الاسلامية » وفي موقعها مـن الحضارات العالمية . الاولى منهما يمثلها كارل هينرش بكر ، والثانية يمثلهـا ازفالد شبنجلر .

فالأولى تنطلـق من ضرورة ربط تـاريخ « الحضارة الاسلامية » بتاريخ « الحضارة الاوروبية » ، بحجة « تشابه الاسس الحضارية التي تقـوم عليهـا حضارات هذه الشعوب » (٢) . إلا أن شيئاً « من الاحساس التاريخي كاف » ،

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٠ – ١٥١ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الالحـاد في الاسلام ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٥ .

حسب بدوي ، « بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هـذه الاشياء التي يخيل الى هؤلاء الباحثين انها واحـدة او متشابهة . ولهذا راينا الباحثين في اوائل قرننا هذا يثورون على هـذا المنهج الفاسد » (١) .

وفي راي عبد الرحمن بدوي ان« هذه الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ بلغت اوج شدتها عند شبنجلر . ان شبنجلر يرى ان الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الاخرى ، وان ما يخيل الينا من وجود تشابه بين حضارة واخرى ، انما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ » (٢) .

ان ايرادنا هـذه الفقرات من عبد الرحمن بدوي نقصد من ورائـه ، في حقيقة الأمر ، ان نوضح موقفـه من شبنجلر وموقف هـذا الأخير ، في نفس الوقت .

وعلينا أن نقرر هنا ان الانطلاق من وجود حضارة اسلامية عربية « مستقلة بنفسها تمام الاستقلال » عـن الحضارات الاخرى ، يماثل في خطورته وخطله الانطلاق من ان تلك الحضارة هي جزء من تاريخ « الحضارة الاوروبية » . فذلك المنطلق الاول يعبر بوضوح عن أبعاد ومطامح « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » . إذ ان هـذه الموضوعة تؤدي ، ضمنياً وضرورة ، الى تبني التقسيم العـرقي للعـالم . فمن طرف ، تقف الحضارة « الاوروبية الآرية » ، ومن طرف آخـر « السامية اللااوروبية » . وبطبيعة الحـال ، فان المرحـلة اليونانية الهلينية القديمة تدخل في اطار الحضارة الأولى (٣) .

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ٩ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

(٣) في واقـع الأمر ، نتبين هـذا الموقف العرقي من العـالم لدى عبد الرحمن بدوي ، حين يتحدث عن سلمان الفارسي ، الذي « كان إيذانـاً قـوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم بـه جنسه في تكوين الحيـاة الروحية في الاسلام . اذ الواقـع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيهـا لهـذا الجنس الآري المتعدد الجوانب الخصب الملكات » . (عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقـة في الاسلام ، القاهرة نفس المعطيات سابقا ، ص هـ) .

ان الانتباه الى ذلك الأمر الأخير هـام وضروري . اذ حينما نرفض القول بامكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات ، نكون قد انطلقنا ، في حقيقة الأمر ، من أن العرب في العصر الوسيط لم تقم بينهم وبين الشعوب الاخرى ، وخصوصا اليونان ، علاقات حضارية عميقة كثيرا او قليلا ، علاقات من ذلك الطراز الـذي يُغني كـلا الطرفين .

بيـد انه علينا ان نكون اكثر دقـة ، فنتساءل : هـل يعني تأثر حضارة بحضارة اخرى ، بشكل أو بآخر ، تلاشي المعـالم الاساسية للحضارة الاولى ؟ وهل مثل هـذا التأثر وارد بالاصل ؟ وهل يؤدي ، اذا تم ، الى تعميق تلـك المعـالم ؟ وفي مثل هـذه الحال ، ما هو مصير العناصر المؤثّرة ، حينما تمارس فعلهـا على الحضارة المتأثرة ؟ ربما كـان هـذا التساؤل الأخير اكثر اهميـة وعمقاً واصابة للقضية المطروحة . ان الأخذ بموضوعة شبنجلر عـن الحضارات المستقلة المغلقة ، لا يستطيع أن يفسر لنا مصير تلك العناصر . ذلك لأنه يرفض ، بالأصل ، أن يكون لها وجود من حيث هي مؤثرة . ولكنها ، في واقـع الحال ، موجودة ، ويمكن دائماً اقامة الدليل على ذلك .

بل اكثر من هـذا وذاك . الخلاف ليس قائماً حول وجود عناصر حضارية مؤثّرة في عناصر حضارية اخرى (فشبنجلر نفسه يعترف بوجود تلك ، حتى حينما يتحدث عن تشابه ظاهري بين الحضارات الانسانية) . انه يدور حـول **شخصية** العناصر المؤثّرة حينما تمارس تأثيرها على العناصر الاخرى . وبالطبع ، سوف لن نكون قادرين على اخفاء مبالغتنا ، حيثما نعتقد بأن العناصر الحضارية المؤثّرة تنصهر بشكل مطلق في البناء الحضاري المؤثر عليه . فانصهار من هـذا النمط ليس له وجود في واقع الحضارات . ان ما يمكـن أن نتحدث عنه هـو انصهار نسبي ، أو عـلى نحـو ادق ، **تمثّل جـدلي** للعناصر المؤثرة من قبـل الاخرى المؤثر عليهـا . وهذا التمثل محكوم ، في التحليل الأخـير ، بامكانات وقدرات واحتمالات الفعـل الداخلي لهذه العناصر الاخيرة باتجـاه سلبي او ايجـابي .

وهنا علينا أن نكون متيقظين : هل تمثلٌ شيء ما يؤدي الى **تلاشي** شخصيته الأولى ؟ هل أصبح ، مثلاً ، الحديث غير وارد عن عناصر يونانية حضارية بعد انمارستهذه الاخيرة تأثراً معيناً علىالحضارة العربية القروسطية، أي بعد أن جرت عملية تمثل بين كلا الطرفين ؟

ان « التمثل الجدلي الحضاري » يعني ، في رأينا ، امتصاص واقع حضاري معين لعناصر حضارية خارجية ، طبقاً **لشخصيته الذاتية** وعلى سبيل الانصهار . ولكن دون أن نقف ، من بعد ذلك ، عاجزين عن أن نشير الى تلك العناصر في بنية ذلك الواقع الحضاري . بهذا المعنى ، نرى أن طريقة البحث التاريخية والتراثية العلمية قادرة على **تحليل** التراث العربي الفكري ، القديم منه والوسطوي والحديث والمعاصر ، الى عناصره المكونة له والمتحدرة من واقعه الداخلي ومن المحيط الخارجي .

بيد انه في الوقت الذي تتم فيه عملية تمثل جدلي بينه وبين محيطه الخارجي ــ اليوناني مثلا ــ ، فان تلك العناصر الحضارية الخارجية **تتحول** الى عناصر داخلية من ذلك التراث العربي نفسه .

وعلى ذلك ، فان ضرورات **البحث** العلمي في التراث هذا هي التي تجعلنا نتحدث عن « المؤثرات الخارجية » في التراث العربي الوسيط . ولكننا حين نقبل على دراسة وتقصي الابعاد الرئيسية لهذا الأخير ، فاننا سوف نجد انفسنا أمام تلك الحقبة التراثية ، من حيث هي بنيان واحد متماسك ومتجانس في حدود اطارها العام والرئيسي .

واذا قمنا ، في ضوء ذلك ، بمزيد من التدقيق في موضوعة شبنجلر عن الحضارات المغلقة المستقلة ، التي يجعل منها عبد الرحمن بدوي أوج « الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ » (١) ، فاننا سوف لن نتورع عن رفضها . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نكون منطلقين من جدلية تاريخية تراثية أولاً ، ومن موقف اجتماعي طبقي وقومي وعالمي ثانياً .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

فديالكتيك « التفاعل الحضاري » كماأبرزنا بعض معالمه ، يقف الى جانبه العلم الاجتماعي والابحاث المنفردة او الجماعية التاريخية والتراثية ، التي انجزها بعض الباحثين والكتاب من عرب واجانب ـ ومشروع الرؤية الجديدة هذا بجزئه الأول وبأجزائه التالية يطمح الى ان يكون واحداً من تلك الابحاث ـ .

ان موضوعة شبنجلر تلك اسهمت في ترسيخ « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » في ابعادها السياسية التطبيقية والايديولوجية العنصرية . وهي بذلك، مهدت وسوغت ورافقت ، بدورها وبصيغة استشراقية وبصيغ اخرى ، الغزو الاستعماري والامبريالي (الآري) للشعوب (اللاآرية) . اما أن يدافع عنها ويتبناها عبد الرحمن بدوي ، فهذا أمر له دلالته في اطار المركزوية الاوروبية ـ الغربية ، إذا اجزنا لأنفسنا هذا التعبير .

والحقيقة ، ان النشاط الفكري الذي يمارسه بدوي يشير الى احتوائه تناقضاً : فمن جهة نراه يعلن ، في مجمل ابحاثه في الفكر العربي ، ان هذا الاخير ليس حصيلة ذاته فقط ، وانما كان للمؤثرات الاجنبية دور في صياغته . من جهة أخرى نراه ، حين يتطرق لمنهجية البحث التاريخي ، يأخذ بموضوعة شبنجلر عن الحضارات المستقلة المغلقة . وربما استطعنا استيعاب هذا الموقف المتناقض ، حين ندرك ان عبد الرحمن بدوي ، في مواقفه تلك ، يمثل ظاهرة قلقة مثيرة في اطارها هذا .

ومسألة اخرى يمكن تقريرها ، على ضوء ما سبق القول فيه من اشتراك مفكرين وباحثين عرب في تبني « المركزوية الاوروبية » بوعي أو دون وعي . هذه المسألة هي ان ايديولوجية الغزاة الاوروبيين الغربيين في الوطن العربي استطاعت أن تمارس تأثيرها على أولئك المفكرين والباحثين بأشكال ودرجات مختلفة . بيد ان هذا الكلام لا يشكل ادانة سياسية او اخلاقية أو فكرية لأولئك ، بقدر ما يضيء لنا الخلفية التاريخية والايديولوجية التي تحركوا

عليها والتي تمثلت بواقع بورجوازي هجين اسهم في تكوينه وبلورته بالحدود القصوى التواطؤ الاستعماري الامبريالي الاقطاعي .

هذا ما يتعلق بموضوعة الحضارات المغلقة المستقلة . اما الموضوعة الثانية ، التي يمثلها هينرش بكر ويرفضها عبد الرحمن بدوي ، والتي ترى أن تاريخ الحضارة الاسلامية العربية مرتبط بتاريخ الحضارة الاوروبية ، فهي بدورها تمثل خطراً فادحاً على فهم قضية التاريخ والتراث العربي . فنحن اذ نسير بمطلب هذه الموضوعة حتى نهايته المنطقية الحازمة ، نجد انفسنا على مشارف « المركزوية الاوروبية » ، وان كان بصيغة اخرى .

فإن كانت موضوعة شبنجلر تؤكد على استقلالية الحضارات ، خالصة بذلك الى تصنيفها حسب العروق ، فان موضوعة بكر تجعل من الحضارة الاسلامية العربية ذيلا للأخرى الاوروبية . فهنا تضخيم لعنصر الاستقلالية والتفرد الحضاريالعرقي . والحقيقة ، ان النظر الى الحضارة العربيةالاسلامية بأنها تابعة للأخرى الاوروبية ، خلق امتدادات له في نطاق المثقفين العرب طوال القرنين التاسع عشر والعشرين ، وحتى الآن . وقد كانت « العصروية » العدمية احد تلك الامتدادات المشوبة بالكثير من الأحلام الطفولية ومركبات وعقد النقص تجاه التاريخ والتراث العربي .

ان تقليد المغلوب للغالب يشد الاول للنظر الى نفسه عبر مقاييس الآخر ، او الى ان ينتمي اليه . هذا الوضع الذي احاط بمثقفي الطبقة البورجوازية الوسطى الهجينة في الوطن العربي ، لا يمكن أن يفهم بدقة من منظور ابن خلدون في اطروحته الشهيرة والمشار اليها سابقا حول الغالب والمغلوب (١) . ذلك أن الأمر يقتضي منا استخدام الجدلية التاريخية التراثية منهجاً في النظر ، يضع تلك الظاهرة في سياقيها التاريخي والتراثي .

ان هذه الظاهرة لا تزال تجد انصاراً كثراً لها بين من يخجلون أن ينتموا

---

(١) انظر : ابن خلدون ـ المقدمة ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٤٧ .

الى التاريخ العربي . وقد اشرنا في معرض حديثنا عن « العصروية » الى الدعوة التي تشق طريقا وعراً لهـا في صفوف بعض المثقفين في المغرب العربي الراهن ، دعوة الانتماء الى الحضارة الاوروبية ، وذلك عبر التأكيد بأن اللغة العربية ترتد الى اصول يونانية ولاتينية .

وهكذا تصبح « الحقيقة » الكونية هي **حقيقة « الجـزء » الاوربي الغـربي او الشرقي** . ولكن هذا « الجزء » ، بما هـو كذلك ، اي حقيقة ، ينطـوي على الكل ويستوعبه جوهرياً .

اما بلوغ هذا الموقف فقد لخصه السياق الهيجلي : ان « الحقيقة » ، التي يراها متمثلة بـ « الكل » الكوني ، تنحسر مفسحة الطريق لـ « حقيقة » متمثلة بـ « جـزء كلي » . وهـو ، بذلك ، يعبر بكل العمق عن التناقض بين الثوريـة والمحافظة ، بين الجدلية الابداعية والمذهبية الاتباعية .

واذا اكسب ذلك « الجزء الكلي » ، بعد هيجل ، ماهية شرقية ، فانـه ظل يجسد ما طمح الى تحقيقه من ورائه : تكريس الشرخ « الكوني » بين ما هـو « شـرقي » وما هـو « غـربي » . وإذن ، فالشرق شـرق والغـرب غرب ، ولا يلتقيـان .

٤

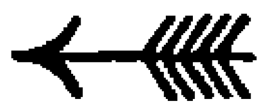
مـن « المركزوية الاوربية ـ الغـربية » الى « الإنسية المستنيرة »
ومن هـذه الى الماركسية

آ ـ قلنا ، فيما سبق ، ان حركة الاستشراق ، بما في ذلك الاستعراب واتجـاه الاهتمام بالتاريخ والتراث الفـكري العربي عـامة ، لم تجـد أرضية خصبة في اطار النشـاط الثقافي العام فقط على أيدي ذلك النمط من المستشرقين والباحثين الذين تحركوا ، من حيث الاساس وبوعي أو دون وعي ، في ظل مصالح الغـزاة الاوروبيين بدءاً من القرن الثاني عشر وحتى القرن العشرين . لقـد كان هنـالك فريق آخـر من المستشرقين والباحثين ، الذين سلكوا طريقـاً انسياً مستنيراً مغايرا ، بحدود معينة ، للطريق الذي سلكه أولئك .

ولا شك اننا سنقع في مبالغـة كبيرة ان اعتبرنا ذلك الخط الإنسي المستنير في الحـركة الاستشراقية الحلقة الأكثر اهمية في تاريخهما حتى نهـاية الحرب العالمية الاولى . ذلك ان المرحلة التاريخية الحضارية العامة حتى ذلك الحـين كانت تجعل من الخط الآخر ، العرقي المناوىء لشعوب الشرق ، الحلقة الأكثر اهميـة وحسماً في تاريخ تلك الحركة . وحـين نتحدث عن أولئك المستنيرين الإنسيين من المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث الشرقي الفكري والعام ، فإنما نعني بهم ذلك الفريق الذي تميز نسبياً عن الايديولوجية العرقية بأبعادها المركزوية الاوروبية والغربية . وهـذا يشير الى انهم ، في التحليل الاخير وبالخط العـام ، ظلوا يتحركون في إطـار الايديولوجيا البورجوازية (١) .

---

(١) مرة أخرى تبرز ضرورة الاشارة الى أن الكثير من كتابنا يستخدمون تعبير « الغربيين »



فعلى العكس من كوزان Cousin في « محاضراته في تاريخ الفلسفة ـ ١٨٤١ » وشمويلدرز Schmoilders في « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب ـ ١٨٤٢ » ، ورينان في « ابن رشد والرشدية ـ ١٨٥٤ » ، ودي بور De Boer في « تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ١٩٠١ » ، وجوتيه Gauthiex في « الفلسفة الاسلامية » ، ودوهيم Duhem في « النظام الكوني . . . ـ ٩١١٣ » ، وفندلباند في « تاريخ الفلسفة ـ ١٩٢١ » ، على العكس من هؤلاء وآخرين مماثلين لهم في طرحهم العرقي واللاتاريخي اللاتراثي للفكر العربي الوسيط ، كان هناك مستشرقون وباحثون اوروبيون آخرون قد انطلقوا ، في فهمهم وتقصيهم لهذا الفكر ، من مواقع مستنيرة إنسية متقدمة في اطار الفكر البورجوازي ، مناهضين بذلك الايديولوجية النخبوية العرقية الامبريالية والاستعمارية ، ايديولوجية « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » .

من هؤلاء يبرز مثلا Dugat في « تاريخ الفلاسفة واللاهوتيين المسلمين ـ ١٨٧٨ » ، وهورتن Horten في البحث الذي كتبه عن الفلسفة الاسلامية في احدى الموسوعات عام ١٩٠٨ ، وغولدتسيهر Goldzieher في « العقيدة والشريعة في الاسلام ـ ١٩١٠ » ، وبويج Bouyges (مات ١٩٥١) بأبحاثه وتحقيقاته العديدة لنصوص فلسفية عربية ، وماسينون Massignon في ابحاثه حول ابن سينا والحلاج ، وجيب وكلود كاهن المعاصران ، الثاني في « تاريخه حول العرب والشعوب الاسلامية » ، والأول في« بنية الفكر الديني في

أو « الاوروبيين » ، ويقصدون بهم المستشرقين **عموماً** ، أي اولئك الذين عملوا على دراسة التاريخ والتراث العربي على أساس عنصري مغرض . ولقد تبين ، كما سيتبين بمزيد من التفصيل ، انه لا يجوز الانطلاق من هذا الموقف اللاتاريخي . اذ أن هنالك ، في الاطار العام ، ثلاثة اتجاهات استشراقية ، الاول بورجوازي استعماري وامبريالي عنصري ، والثاني بورجوازي إنسي مستنير ، والثالث اشتراكي ماركسي . ومن هنا ، ينكشف عدم دقة استخدام ذلك التعبير على إطلاقه ، كما يرد ، مثلا ، في كتاب هادي العلوي « الدين والتراث ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١ » ، وكتاب مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ القاهرة ١٩٥٩ ، الفصل الاول » .

الاسلام » (١). ان هؤلاء جميعا حاولوا أن يبحثوا في بعض مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية العربية القروسطية ، منطلقين في ذلك من نزعة إنسية مستنيرة تقر بإسهامات الشعوب جميعا في صياغة المنجزات العلمية والفكرية العالمية .

إلا ان هذه النزعة بخصائصها البورجوازية الإنسية المستنيرة تطرح ، في نفس الآن ، **حدودها** . فهي قد ظلت ، في الحصيلة الأخيرة ، غير قادرة على تقصي الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، ومن ثم ، من حيث هو ظاهرة تاريخية وتراثية تمتلك حركتها الداخلية بجوانبها وأوجهها الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ . . . وإذا كان كلود كاهن قد « ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية ـ الاقتصادية . . . (فانه) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد » (٢) .

واذا استطاع بعض أولئك المستشرقين والباحثين الوصول الى بعض الحقائق الاساسية من ذلك التاريخ والتراث ، فانهم ظلوا دون مستوى القدرة على اخضاع هذه الحقائق الى نظام منطقي متسق ومنسق على نحو متماسك . بالاضافة الى ذلك ، نجد أن تلك الحقائق ظلت ، بعيدة عن أن تنتظم في منهج اجتماعي تاريخي متسق متماسك . ولذلك ، فان آراء وأفكار أولئك تتسم في أحيان متعددة باللاتاريخية الذاتية (٣) .

---

(١) هذا المستشرق الاخير (الانكليزي) يكتب في مؤلفه المشار اليه : « ان من الخطأ المحض أن نزعم بأن التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي او غنوصي في رداء اسلامي » (الطبعة العربية للكتاب ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ١١٨) .

(٢) حديث حول كتاب « تاريخ العرب » ـ في مجلة المجلة (الالمانية الديمقراطية) بالعربية ، عدد (١) ١٩٧٣ .

(٣) هذا الموقف القلق نواجهه ، مثلا ، في ما يكتبه روجيه ارنالديز حول الفلسفة العربية وعلم الكلام : « لقد وجدت (الفلسفة العربية) ليس كمرحلة تاريخية فقط بالنسبة للفكر الاوربي واتهمت مراراً بأنه لم يكن لها من دور سوى أنها نقلت الفكر اليوناني الى الفكر اللاتيني في العصر الوسيط » . ويتابع بعد قليل : « وحتى النظريات وحتى المنظومة العربية ككل هي مستوحاة من الفكر اليوناني بينما نجد أن علم الكلام استوحى موضوعه بشكل خاص من القرآن ». ملحق الثورة الثقافي ـ دمشق ١٩٧٧/٧/٧) .

بيد انه يبقى مهماً أن نشير الى انهم يمثلون مرحلة ايجابية متقدمة من مراحل الاستشراق والبحث في التاريخ والتراث العربي الفكري والحضاري العام . هذا يعني ان تلك المرحلة ينبغي أن تدرس وتقوم في تفصيلاتها وعمومياتها من جديد وعلى ضوء المنهج الجدلي التاريخي التراثي ، وذلك على نحوٍ تجد فيه تطورها المنطقي الحازم مجسداً في شخص هذا المنهج .

ان القصور المعرفي النظري لـ « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » ، القائم على تضخيم أهمية احدى حضارات العالم على حساب الاخرى وعلى رفض ما يتضمنه المفهوم العلمي الاجتماعي والاقتصادي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، وبالتالي على رفض مفهوم « وحدة الثقافة الانسانية العالمية » في اطار تعددها ، ان ذلك القصور يظهر ، في الحقيقة وبشكل أو بآخر ، كذلك في الآراء التي يطرحها أولئك المستشرقون والباحثون الانسيون المستنيرون (١) .

وجدير بالذكر ان تلك النزعة حين تطرح نفسها في صيغتها المعاصرة ، فانها تعمل كل ما في وسعها ـ ما عدا بعض الحالات ـ على اخفاء طابعها السياسي والاجتماعي العنصري . فهي تتحدث باسم العلم التاريخي وعلم تاريخ الانسان البيولوجي الخ ....

(١) نستطيع ان نتعقب أحد أسباب هذا الوضع في ما يشير اليه مكسيم رودنسون من أن موقف المستشرقين الذين تحركوا في اتجاه معاد للاستعمار ، ظل « بشكل عام موقف الاجنبي ، ولم يكن من المتوقع غير ذلك ، وموقف المتعالي » . (ملحق الثورة الثقافي ـ دمشق ، ١٩٧٧/٣/٣) . وضروري أن نضيف هنا أن مثل هؤلاء المستشرقين لم يتعدوا دائرة من سميناهم بـ « الانسيين المستنيرين » في نطاق الايديولوجية البورجوازية .

ب ــ لم يكن العصر الحديث والمعاصر مسرحاً للحركة الاستشراقية التي تحــركت في الدائرة الاستعمارية والامبرياليــة والدائرة البورجوازية الإنسية المستنيرة فحسب . لقد انطلقت منه حركة أخرى في الاستشراق عمومــاً وفي بحث التاريخ والتراث العــربي بصورة خاصة . أما ولادة هــذه الحركة فقــد اقترنت ، في الواقع ، مــع ولادة الفكر الجدلي المادي التاريخي (الماركسي) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي سياق وتبلور الوعي الثوري العلمي للطبقات العاملة .

ومن الاهمية بمكان ملاحظة أن القــاع النظري المعرفي لتلك الحركة يتمثل بالافكار الجديدة التي قدمها رواد ذلك الفكر حول « اسلوب الانتاج الآسيوي » ، و « علاقــة الابداع الفكري بالعلاقــات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية » و « وحــدة الثقافة الانسانية » واسهام كل الشعوب في صياغتها ، و « تجــاوز اللحظة المعاصرة للماضي تجاوزاً جدلياً » ، وقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، وما يتصل بذلك من مسائل .

وخليق بنا هنا أن نشير الى أن أهمية هــذه الحركة لا يمكن قصرها على انعكاساتها العلمية في فهم التاريخ والتراث العربي ، وانما تكمن كذلك في أنهــا خلقت حجر الاساس لفهم المجتمع الانساني عموما ببعديه ، التاريخي والتراثي . ولذلك ، فنحن حين نتحــدث عن استشراق اشتراكي وحــركة بحث للتاريخ والتراث العربي على يــد علماء اشتراكيين (ماديين جدليين) ، فاننا نكــون قد وضعنا أنفسنا امــام حلقة جديدة متميزة نوعيــاً عما سبقها في هذا الاطار .

ويكفي هنا القول ــ وسوف نعود الى هذه المسألة في القسم الثالث بمزيــد من الايضاح ــ بأن المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث العــربي الفكري

الاشتراكيين استطاعوا ان يطرحوا قضية هـذين الأخيرين بشكل **صحيح بالحد الأولي** . لقـد فعلوا ذلك حين انطلقوا من انهما يدخلان في نطاق البنـاء الفوقي (الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية المطابقـة) للمجتمع المأخوذ بعين الاعتبار ، ومن أن هـذا البناء هـو كذلك ، أي فوقي ، بسبب موقعه وعلاقته الجدلية بالبنـاء التحتي لذلك المجتمع (قوى الانتـاج وعلاقات الانتاج) . ولم ينطلق اولئك المستشرقون والباحثون من هذا المبدأ الاجتماعي العلمي بعمومياته وحسب ، وإنما حاولوا ــ وإن بأشكال بسيطة ــ دراسة ذينك التاريخ والتراث في خصوصياتهما عبر اطروحة « نمط الانتـاج الآسيوي » ، التي قدمها كارل ماركس ، في حدودها الأولى .

من ذلك الموقف التاريخي المادي الجدلي جاء التقويم والتقدير للفكر العربي التقدمي في العصر الوسيط ، اللذان أعلنهما فريدرك انجلز ، حينما كتب : « وكان الفكر الحر النشط الذي اخذته الشعوب الرومانية عن العرب وغذته بالفلسفة اليونانية الحديثة الاكتشاف ، يعمق جذوره أكثر فأكثر عند هذه الشعوب ويمهد لظهور مادية القرن الثامن عشر » (١) .

ان هـذا النص لـه أهمية تاريخية ووثائقية كبيرة . فهو يتضمن ، **أولاً** ، رفضاً قطعيـاً لتلك الآراء العنصرية المعـادية للعـلم والتي انصهرت في اطـار « المركزوية الأوروبية ــ الغربية » . كما يشير بشكل ضمني ، **ثانياً** ، الى امتداد ذلك « الفكر الحر النشط » العـربي في اوروبا ، بحيث أثر ليس فقط في تكوين الفكر المادي حتى القـرن الثامن عشر لدى تلك الشعوب الرومانية ، وانما كذلك ــ **وهنـا معقد المسألة** ــ في صياغة المنظومة المـادية الجدلية التاريخية نفسهـا بشخص مؤسسيها .

وقـد تتابعت الأبحاث في التاريخ والتراث العربي انطلاقا من ذلك الموقف الجديد ، ملحة على ضرورة صيانة **خصوصيتهما** ، وذلك في سياق كونهما جزءاً خطيراً من التاريخ والتراث الانسانيين العالميين .

---

(١) ف . انجلز : ديالكتيك الطبيعة ــ مقدمة (موجود ضمن : ماركس انجلز ــ حول الدين ، برلين ١٩٥٨ ، ص ١٢٣) .

لقد اقترنت رؤية المستشرقين والباحثين الجدد بموقف علمي ايديولوجي يدين ، على نحـو حـازم لا لبس فيه ، تصنيف « التـاريخ » و « المجتمعات الإنسانية » عـلى اساس اوروبي أو آسـيوي أو افريقي ، أو آري أو سـامي . فأسهمت بذلك ومن خلاله في استكشاف الحقيقة العلمية البديلة والمعارضة على نحو **مطلـق** لذلك التصنيف . تلك الحقيقة تجسدت باكتشاف مفهوم « **التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية** » على ايـدي ماركس وانجلز ، والذي اخصبه وطـوره لينين .

ومـع وجـود الفروق في عمـق الابحاث التاريخية والتراثية الشرقية ، والعربية منها على نحـو خاص ، كانت تلك الابحاث تتسع وتفرض نفسهـا في الاوساط العلمية الاوروبية والعربية بكثير من المخاطر والمجابهة .

لقـد كتب ، مثلا ، المستشرق السوفييتي بندلي جوزي حـول « بعض الحركات في الاسلام» . واثار ، في حينه ، روجيه غاوردي (الفرنسي) الطـابع التاريخي والتقدمي للحضارة العـربية الوسيطة . وانجـز مكسيم رودنسون (الفرنسي) مجموعة من الابحاث حـول محمد وحول علاقة الاسلام بالراسمالية والاشتراكية . وكذلك قـدم الباحث والمؤرخ (الالماني الديمقراطي) هرمن لاي H. Ley دراسة ممتازة عن « تاريخ المادية في العصر الوسيط ــ صدر عـام ١٩٥٧ » . واصدرت دار نشر الاكاديمية في برلين الديمقراطية في الأعوام ١٩٧١ و ١٩٧٤ اربعة مجلدات بعنوان« تاريخ العرب » . كما قام جاك بيرك (الفرنسي) بجهود جيدة في مجـال البحث التراثي والاجتماعي واللغوي العـربي ، ظهرت خصوصاً في كتابه « العرب بين الأمس والغـد » و « اللغـات العربية في الوقت الحـاضر » .

ونجـد كذلك شخصية انكليزية علمية كبيرة اهتمت اهتماماً مركزاً بالتاريخ العلمي العربي الوسيط ، وهي برنال Bernal في كتابه الضخم « العـلم في التاريخ ــ ١٩٥٤ » . ثم هنالك مؤلف واسع حـول « تاريخ الفلسفة » لمؤلفين سوفييت (صدر الجزء الاول منه ١٩٥٧) ، يفرد مكاناً ملحوظاً للفلسفة العربية القروسطية وللفكر العـربي الحديث والمعاصر .

وحين يدور الحديث عن الاستشراق الاشتراكي (المادي التاريخي االجدلي) ، لا يسع المرء إلا أن يؤكد على تلك الشخصية السوفييتية اللامعة ، اغناطيوس كراتشوفسكي ، التي تلعب دورا كبيرا في استقصاء جوانب متعددة من التاريخ العربي والدفاع عنه تجاه هجمات « المركزوية الاوروبية ـ الغربية » النغلة . ففي مقدمة كتاب له حول تاريخ الادب الجغرافي العربي ، يؤكد كراتشكوفسكي بأن « المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية امر مسلم به من الجميع في عصرنا » .

وهناك آخرون عديدون من هذا النمط ، عملوا على اثارة هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والتراث العربي الفكري بكثير أو قليل من العمق . مع التأكيد من جانبهم جميعا على رفض وادانة تلك النزعة بصفتها أحد افرازات الايديولوجية الاستعمارية والامبريالية العرقية النخبوية .

سنجد لاحقاً ان المؤرخين والباحثين التراثيين العرب المعاصرين لا يمكنهم ، في بحثهم وتقصيهم للتاريخ والتراث العربي الفكري، إلا أن يعودوا الى الاعمال التي انجزها اولئك المستشرقون والباحثون . إذ انها تشكل اسهاماً جدياً على طريق اعادة الاعتبار **الحقيقي** لذينك التاريخ والتراث . نقول « الاعتبار الحقيقي » ، لأن هؤلاء حرضوا على كشف القانونية **الداخلية** المحركة لهما .

ومع التأكيد على ذلك الأمر ، لا يسعنا إلا ان نشير ، في نفس الوقت ، الى أن ما انجزه الباحثون الاوربيون الانسيون المستنيرون على صعيد البحث الاستشراقي يمثل تمهيداً عميق الدلالة للاستشراق الاشتراكي ، بحيث ان هذا الأخير يرى في نفسه الوريث الشرعي لأولئك . وهذا يتضح ، خصوصاً ، في حقل توثيق « المادة التاريخية والتراثية » الذي انجزه أولئك ، مشتركين ، في ذلك ، مع بعض ما نهض بأعبائه المستشرقون ذوو النزوع الاوربي الغربي . فهنا وهناك يظل امر على غاية الأهمية المبدئية ، وهو أن ما انجزه هؤلاء واولئك جميعا في حقل توثيق وضبط « المادة التاريخية والتراثية » لا يمكننا أن نتجاوزه بجرة قلم . بل على العكس من ذلك ، نحن مدعوون الى التأكيد على

ذلك . مع الانتباه الى ما يمكن أن يحدث من تداخل بين تلك « المادة » وتفسيراتها الايديولوجية المترعة بالزيف والتسويفية . علماً أن التمييز بين هذا وذاك ليس من السهل دائماً . إذ في حالات عديدة تمتزج هذه « المادة » بتفسيراتها على نحو يصعب التمييز بينهما (١) .

من طرف آخر ، ينبغي الاشارة الى أن ما يمكن أن يقدمه الينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في الخط الاول في مناهج البحث التاريخي والتراثي العامة **أولاً** ، وفي مجموعة من النتائج النظرية التأريخية العامة (المتعلقة بتاريخ شعوب أوربية وآسيوية وافريقية وسواها) **ثانياً** ، وفي مجموعة أخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي **ثالثاً** . اما ما يخص قضايا **التراث** العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فان أولئك المستشرقين والباحثين ، **من حيث هم كذلك** ، غير مهيئين **ذاتياً للقيام بطرحها** . إذ ان الأمر ، هنا ، متعلق بالموقف **الذاتي** لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكىء ، بطبيعة

---

(١) بعد ان أتينا على التمايز العميق في نطاق حركة الاستشراق ، يغدو من السذاجة بمكان ان نتحدث عن المستشرقين **عموماً** ، اولا ، وعن انهم ، ثانيا ، « قاموا بقسطهم من هذه المهمة العلمية أحسن قيام ، ان في باب التنويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب ، او في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب » . (ماجد فخري : الدراسات الفلسفية العربية ـ ضمن : الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩) . إذ ها هنا يضيع الحابل بالنابل ، ويتعين علينا حينئذ ان نأخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي . وبالطبع ، يكون ضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث العالميين الى شطرين متميزين ، تاريخ وتراث الشعوب السامية، ومثيلهما لدى الشعوب الارية : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان (كيبلينغ) . وعلى ذلك ، يمكن القول بأن ما يمكن أن نأخذه من المستشرقين ذوي النزعات المركزوية الاوربية ـ الغربية والعرقية عموما ، يتمثل خصوصا بما يسميه رودنسون « تقنية البحث » . حينذاك لا يمكن أن نجد علماء عديدين يعملون باتقان في هذا المجال ، مع انهم رجعيون فكريا .. واعطي في ذلك مثلا بسيطا كتحقيق عدد من المخطوطات العربية » . (ملحق الثورة الثقافي دمشق ١٩٧٧/٣/٣) .

الحال ، على خلفية موضوعية (١) .

ها هنا وفي سبيل استقراء تلك المسالة ، علينا ان نميز مرة اخرى بين التاريخ والتراث ، بين التاريخ والبحث التراثي . فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة جوانبها المادية والنظرية الفكرية والروحية . وهو ، ضمن هذا الفهم ، يشكل « المادة التاريخية » التي يسلط المؤرخ مبضعه عليها في نطاق نشاطه التاريخي . اما التراث فهو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها . ولذلك ، فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي بهدف دمجه في بنية اللحظة المعاصرة . والاختيار هذا ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة . وهذا يشير الى ان الموقف التراثي التقويمي متحزب ومتحيز لصالح هذه الاخيرة ، وإن كان هذا التحزب ــ في احدى صيغه ــ تحزباً للحقيقة التراثية وللتقدم الاجتماعي عامة .

ولكننا حين ناخذ بعين الاعتبار ان البحث التراثي ينطلق من توثيق « المادة التراثية » ، فاننا نصل الى نقطتين . الاولى هي ان انجاز ذلك « الاختيار » التراثي يجب ان يُسبق بعملية توثيق « المادة التراثية » . اما النقطة الثانية ، وتتصل بموقف المستشرقين من التراث العربي ، فانها تقوم على أن هؤلاء يمكنهم الاسهام في **البحث** التراثي العربي ، وبالتحديد على صعيد عملية توثيقه . هذا الفهم للمسألة يبعدنا عن مزالق التبسيطية ، تلك التي تظهر بصيغتين . الأولى منهما هي الدوغمائية في جهلها وتنكرها للحدود النسبية ما بين العام والخاص ، والعالمي الأممي ، والمحلي الوطني والقومي ، مفضية بذلك الى نزعة كوسموبوليتية عالمية زائفة وملتقية ــ بصورة غير مباشرة بـ « المركزوية

---

(١) دون أن يسحب الخط الفاصل بين مفهومي وواقعي التاريخ والتراث ، وبين مفهوم البحث التأريخي ومفهوم البحث التراثي ، يصل احسان سركيس ، في معرض حديثه عن المستشرقين ، بحق ، الى النتيجة التالية ، وهي « ان من يتناول حضارة من حضارات الماضي ، من قمة العقل البارد ، ويخاطب ابناءها وكأنه يدير حوارا في نفسه ، هو غير من يتناولها لتكون جوابا على حاجة أساسية في حياته يقتضيها سياق تطوره كما تقتضيها رغبته في ايجاد مرتكز لشخصيته... » (نحن والتراث في : مجلة الثقافة الاسبوعية ، نفس المعطيات سابقا) .

الاوربية ــ الغــربية » . اما الصيغة الثانية فهي القوموية في جهلها وعــدائها لـ « العالمي الأممي » وارتباطه الجدلي النسبي بالوطني والقومي .

بنــاء على ذلك ، نقــول ان الموقف العلمي الاكاديمي الصارم والبارد مــن اللحظــة التاريخية ، الذي يمكــن لمؤرخ لا ينتمي الى هــذه الاخيرة ان يحققــه ــ مثله في ذلــك مثل المؤرخ المنتمي اليها ــ ينبغي أن يعــدل منه لدى القيــام بالتصدي لتراث ما على سبيل تقويمه وتمثله . إذ هاهنا يبرز الباحث التراثي طرفــاً من اطراف القضية يتحتم عليه ان **يأخــذ موقفاً عمليــاً مباشراً وضمنياً** من موضوع بحثه ، موقفاً قائماً على الاختيار بين عناصر هــذا الموضوع . وإذا كان الامر كذلك ، فإنه يغدو متعذراً على الباحث التراثي ، الذي لا ينتمي تراثياً الى موضوع بحثه ، أن يمارس اختيارا ذاتياً تجاهه .

طبعاً ، الأمر المعني هنا لا يعني أن نعزل هذا التراث الخاص او ذاك عــن كونه **أيضاً** تراثاً انسانياً عالمياً ، يستطيع كل انسان أن يمارس اختياراً تجاهه . وهــذا يصح بشكل اكثر تخصيصاً إذا وضعنا في حسباننا ان اهتمامات البشرية التقدمية في العــالم تأخذ اكثر فأكثر بالتقارب وبتكوين دائرة مشتركة من الصيغ العــامة التي تجمع بينها . وعلى هــذا ، فان مثل ذلك العزل غير وارد . ولكن تحقيق الاختيار ذاك بغية توظيفه في خــدمة اللحظــة المعاصرة في مجتمع ما ، يمكن ان يتحقق بشكل اكثر فاعلية وعمقــاً وتخصيصاً **وعينية** بالدرجــة الاولى على ايدي **العلمــاء** في هذا المجتمع . ان في هذا القول اشارة الى رفض ما يسمى عــادة على سبيل التهويش الايديولوجي بـ « الافكار المستوردة » ، وتأكيداً على الموضوعة **اللينينية** ذات الدلالة **المبدئية** في نطاق الكتابة عن الاستشراق الاشتراكي العلمي ، وهي **ان الحقيقة دائمــاً ملموسة** (طبعاً في اطار تجريديتها) . وهــذه الحقيقة تظهر بعمق من خلال قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

من كل ذلــك ، نود أن نخلص الى ان المستشرقين والباحثين الاجانب في التاريخ العربي وعلى وجــه العموم يمكنهم ان يسهموا كثيرا أو قليلا في مهمــة تأريخ التاريخ العــربي . ولكــن عمليــة الاختيار التراثي الــذي يظهــر بصيغة

« استلهام تراثي » ويشكل احـد وجهي ما سنصطلح عليه لاحقـاً بـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، تبقى مقصورة ، من حيث الاساس ، على العلماء والباحثين العرب (١) . بالطبع ، الوضع الأمثل هـو أن يحقق هـؤلاء العلماء والباحثون في انفسهم شخصية المؤرخ والباحث التراثي للفكر العربي ، دون أن يتحولوا الى مواقـع شوفينية غبية وضيقة الأفق (ميتافيزيقية) ، ومعادية لما قـد ينجزه علماء ومستشرقون اجانب في هذا الحقل . بل ـ بالعكس من هـذا ، من اجـل انجاز ذلك ، يجـد هؤلاء أنفسهم مدعوين لانجازه بتعاون منسق ودقيق ومنتظم مع أولئك ومع الاشتراكيين منهم على نحو خاص .

(١) الاشارة ضرورية هنا الى ان التباساً وغموضاً يسودان في أذهـان جمـع كبير من الباحثين والمثقفين العرب حـول علاقة التاريخ والتراث ، والتاريخ والبحث التراثي . فهـم اذ ينطلقون من عـدم الانتباه الى الاختلاف النسبي بينهما ، يرون ان التأريخ للتاريخ العربي لا يمكن أن ينجـزه قطعـاً وعلى نحـو علمي (ويقصد بذلك قـومي) دقيق إلا مؤرخون عرب . (انظر حـول ذلك مثلا : عـزة دروزة ص ٤٦ ـ ٤٧ ، ونور الدين حاطوم ص ٦٠ ـ ٦٢ ، وسليمان الخش ص ٢٢ مـن : كيف نكتب تاريخنا القـومي ـ نفس المعطيات سابقا) .

ج — يبقى أن نشير ، بصورة عابرة ، الى ما سماه البعض « النزعة المركزية الاوربية . . . عند ماركس » (١) ، أو الـ « المساهمة في (الفولكلور الكولونيالي) ، ان لـم نقـل في (العقليـة الكولونيالية) » (٢) في بعض القصص والنكات التي رواها ماركس .

في الحقيقة ، ان طـرح المسألة **هـكذا على عواهنها** ، يدعونا الى الشك في صحتها . إذ في هـذا الطرح نواجه خرقاً لأمرين على غـاية الأهمية في نطـاق فهم موقف ماركس من شعوب الشرق . **الأمـر الأول** ينطلق من ابسط القواعـد العلمية التي تواجه الباحث حين يتصدى لمذهب او مفكر الخ . . . والمقصود بذلك ، هنـا ، هـو النظر الى هذا المفكر او ذاك المذهب في **نمـوه الداخـلي** ، بـدءاً من الإرهاصات الأولى وحتى مرحلة النضج ، مروراً بمرحـلة التعضّي والتبلور .

وماركس ، في مثل هذه الحـال ، خليق ، مثل غـيره من المفكرين ، بأن يتقصى ويلاحق في نمـوه الداخلي وعلى الأصعدة الأساسية والثانوية ، التي اثارت اهتمامه ومنحها كثيراً أو قليلاً مـن جهـده النظري والعمـلي . وحيث نفعل ذلك ، تستبين لنا الأهمية المبدئية لدراسة تطـوره النظري والشخصي . أما هـذه الدراسة فسوف « تفـاجيء » جورج طرابيشي ونظراءه بأن ماركس تأثر ، في شطر من حياته ، بهيجل المركزوي الاوربي وبصفته فيلسوفاً وسياسياً وجمالياً الخ . . . ، وان كان قـد اعتبر ، في ذلك ، من « اليسار الهيجلي » .

---

(١) حوار مع مكسيم رودنسون ـ مجـلة الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٠٤ .

(٢) من هامش كتبه جورج طرابيشي على رسالة من ماركس الى انجلز (في : ماركس انجلز ـ الماركسـية والجزائر ، ترجمة جورج طرابيشي ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٣٠) .

وبناء على ذلك ، فليس من الأمانة والدقـة العلمية التاريخية والتراثية ان نتجاهل ذلك الواقع ونسم بعض نصوص نشرت لماركس وانجلز بأنها « محرجة » بالنسبة الى صورة ماركس وانجلز « بوصفهما نصيرين غـير مشروطين لحـركة تحرر الشعوب في كل زمان ومكان » (١) . فليس هنا من « احراج » ، نظراً الى ان ماركس وانجلز لم « يولدا من بطني اميهما » ماركسيين . ان طـرح المسألة على ذلك النحو ، كما فعل طرابيشي صراحة ورودنسون ضمناً ، كان من شـأنه ان يؤدي الى القـول بأن ماركس وانجلز كانا نصيري « المركزوية الأوربية » ، ومساهمين في الفولكلور او العقلية الكولونيالية ، وذلك انطلاقاً من مواقف ظهرت لهما في مرحلة تأثرهما بهيجل « المركزوي الاوربي » . اما أن يكونا قـد تجـاوزا هذه المواقف لاحقـاً ضمن سياق **تطورهما الـذاتي** ، فهذا وجه لا يؤخـذ بعين الاعتبار . وان أخـذ بعين الاعتبار ، فبصيغة التشكيك والتهميش ، ومـن ثم بصيغة تمييع الموقف (٢) .

اما **الأمـر الثـاني** ، الذي يخرق على صعيد القضية المطروحة ، فهـو أن ماركس على الأقل ، وليس غيره ، يجب أن يعامل من موقع منطقه الداخلي ، المنطق المادي **الجـدلي التاريخي** . اذ من المقتضيات الأولية لهـذا الاخير النظـر الى نمو نظرية ما في سياقها من قـانون التجاوز الجدلي ، أي قانون نفي النفي . والسؤال يصبح ، بعـدئذ ، ليس هو التالي : كيف **كان** موقف ماركس وانجلـز

---

(١) جـورج طرابيشي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦ .

(٢) يكتب طرابيشي (نفس المصدر والمعطيات السابقة) : « لكـن لا بـد من الاشارة أيضـاً الى ان ماركس يبدي ، في أواخر حيـاته على الأقـل ، بعض التردد في اطـلاق حـكم كذاك ... فالمـستعمرون ... لا يعـودون (معمرين) وحـاملي أنوار وبنـاة حضارة ورواد تقدم ، بل يأخذون بعـدهم الواقعي كلصوص نهابين ـ (بنات آوى) على حـد تعبير ماركس ـ لا هم لهـم ، بإسـم نشر الملكية الخاصة (الحضارية) إلا ان يصادروا ملكية اهـالي البـلاد .. » .

هـل يكتفي ماركس برفض حكمـه السابق علـى مواقف لـه مـن الاستعماريين الفرنسيين بـ « بعض التردد » ؟ كيف هـذا وهو الذي أعطاهم « بعدهم الواقعي » على حـد تعبير الكاتب نفسه ؟ أليس في هـذا ، على الأقل ، سوء استخدام للنصوص !

من هـذه المسألة او تلك ؟ وانمـا التـالي : كيف كان ذلـك الموقف **في سياقـه** الماركسي الانجلزي ؟

ذلك كله يشير الى أن النمو المـادي الجدلي التاريخي لشخصيتي ماركس وانجلز هو المثل **المنهجي** الكبير الذي نستخلصه منه (من ذلك النمو) ، بعيـداً عن عناصر التقديس الزائف وعناصر التجزيئية الميتافيزيقية ، **في آن واحـد** .

واذن ، الحديث عن استشراق اشتراكي علمي (مادي تاريخي جـدلي) مناهض لـ « المركزوية الاوروبية ـ الغـربية » ، يحـوز على مقومات صحيحة معرفية نظرياً وايديولوجياً . وهذا « الاستشراق » لا يزعم لنفسه اطلاقاً ، ودون « الآخرين » ، امتلاك مفاتيح « الشرق » ، والوطن العربي ضمنه . انما ينطلـق من طموحه **الجـدلي** لأن يكون الوريث الشرعي لكل المكتسبات العلميـة التقدمية على هذا الصعيد ، تلك التي حققها علمـاء بورجوازيون إنسيون مستنيرون ، وعلماء آخرون « مركزويون اوربيون » أنشأوا قاعدة او قواعد في ممارسة تقنية البحث الاستشراقي . وإذ يكون ممثلو ذلك الاستشراق الاشتراكي العلمي على هـذه الصورة ، الجدلية التاريخية المادية ، فإن وجودهم لم نعد نبحث عنه في واحد من شعوب العالم ، وانما في هذه جميعاً (١) .

---

(١) هـذه الصورة التي نقدمها عـن الاستشراق بصيغه الثلاث الرئيسية ـ والتي كنـا وعرضناها في الطبعتين الأولى والثانية من هذا الكتاب عـام ١٩٧٨ ، مثلاً ص ٢١٥ ـ ٢١٦ ـ يعرضها واحـد من الكتاب المزوّرين كما يلي : « فعـالم الاستشراق الشديد التنوع على سبيل المثال لـم ينج فيه عنـد د . تيزيني ، من تهمة الامبريالية والفجاجة غير بعض المستشرقين الروس . هنـاك حقـاً فئة صغيرة منهم غـير روسية تدخـل ضمن طائفـة (الانسـانيين .. المتنورين) (!!) . أمـا (التقدميون) من المستشرقين فليسوا غير روس » . (رضوان السـيد : طيب تيزيني بين جاذبية المنهـج ومزالـق التطبيق ـ مجـلة الفـكر العـربي ، نفس المعطيـات سـابقاً ، ص ١٩٣) .

ان مثل هـذه « المزالق » في استخدام منهـج البحث العـلمي « الموضوعي الأمين » ، لا تخرج من كونها احـد أوجه اشكالية الفكر العربي الهجين والاصلاحي والقاصر في علائقه مع « الآخرين » ، ومنهم المستشرقون ممـن لا يدخلون في الدائرة الايديولوجية والنظرية المعرفية لهـذا الفكر .

القسم الثالث

التراث العربي منهجاً وتطبيقاً من موقع البديل :

الجدلية التاريخية التراثية

الفصل الأول ـ أو المسألة الأولى :

الواقـع مفكّراً والفـكر واقعياً

بين منهجية البحث في ظاهرة التراث عموماً

ونظرية في خصوصية تراث ما

١

من الموقف النقـدي الى البـديل البنـائي

كان أمراً على غـاية الضرورة والأهمية أن نقـوم بعرض موسع وشامل ، وعلى نحو نقـدي ، للفـكر اللاتاريخي اللاتراثي بصيغه الأساسية المتعددة وفي مواقفه من التاريخ والتراث العـربي . أما ضرورة وأهمية هـذه الخطوة فانهما تكمنان ، بمعنى رئيسي ، في أن أيـة محـاولة جديدة للتصدي لذينك الحقلين تجـد نفسها ، ضرورة وبشكل أو بآخـر ، مدعوة لأخـذ موقف من ذلك الفكر اللاتاريخي اللاتراثي .

والمسألة تصبح ، في رأينـا ، اكثر خطورة وحساسية حينما تطـرح تلك المحاولة الجديدة نفسـها **باسـم** الفكر العـلمي عموماً ، وتحت اسم « **الجـدلية التاريخية التراثية** » على نحو خاص ، تلك النظرية التي نعمل في هذه « المقدمة » على طرحها وصياغتها . واذا كان الامر هكذا ، فإنه يغدو من مقتضيات البحث أن لا نراوح عنـد ذلك **الموقف النقـدي** . إذ سيتعين علينا أن ننتقل منـه الى الموقف الآخـر المتمم لـه والمنطلق مـن العمـل على تقـديم البديل البنـائي kunstruktiv .

اما ذلك « البديل » فإنه لا يستطيع طرح نفسه على انه النفي المطلق لما سبقه من مواقف ووجهات نظر حول التاريخ والتراث العربي خصوصاً والعالمي عموماً . انه لا يستطيع ذلك حتى حينما يتصل الأمر بتلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، التي اتيناعليها في ما سبق . فهو ، بمنطلقه **التاريخي التراثي الجدلي** ، يجد نفسه على الدوام مدعواً لأن يدرك بعمق نظري وتطبيقي أن ليس هنالك من نفي مطلق ، وأن اقصى ما يمكن أن يدور الحديث حوله ، في هذا الحقل ، لا يخرج عن دائرة قانون « التجاوز الجدلي » للخطوات السابقة . ولذلك ، فهو ، اي البديل ، اذ ينطلق من كونه يمثل حلقة نوعية جديدة في مجاله ، فإنه لا يسعه الا ان يعمل جاهداً على اغناء نفسه ليس فقط من خلال اقتران المكتسبات الايجابية الخلاقة في تلك اللحظة اقتراناً تاريخياً تراثياً جدلياً . انه يعمل على انجاز ذلك **ايضاً** عبر العودة الى العناصر السلبية الكابحة في هذه الأخيرة ، بهدف تقويمها ووضعها في سياقيها التاريخي والتراثي الفعليين .

ومن هنا ، فإننا نجد أنفسنا في هذه « المقدمة » امام المهمة الشائقة والشائكة ، مهمة استكشاف وتوطيد الشرعية الايديولوجية والنظرية المعرفية لذلك البديل ، **من حيث هو نظرية تنهيجية** تراثية أولاً ، **وحلقة** تراثية ثانياً . ومن ثم ، فهو يندرج ، في آن واحد ، في اطار تاريخ التنظير التراثي وتاريخ التراث نفسه .

وبذلك ، تتضح طبيعة المهمة المعقدة التي نعمل على التصدي لها هنا . فهي ستجد نفسها مدعوة ، على الدوام ، الى المسك ببعدي المطلق والنسبي ، الثابت والمتحول . اما الهدف العميق من وراء ذلك ، فهو المحافظة على قدرتها الجدلية التاريخية التراثية في التحليل والتركيب لموضوع البحث المطروح .

ولئن وضعنا امامنا تلك المهمة ، فاننا سندرك صعوبة انجازها انطلاقاً من اعتبارين اثنين ، على الاقل . الاعتبار الأول يكمن في مستوى ادوات **البحث المنهجي** التراثي المعاصرة ، ذلك المستوى الذي لا نستطيع ان نصفه بانه قد بلغ

حدوداً مرموقة . فعلى حد علمنا ، لا توجد أبحاث في قضايا التراث النظرية المنهجية ترقى الى حلّها بالحدود الأساسية ، الشاملة والضرورية . وهذا القول نظن انه يصدق على الوضع العربي كلياً والوضع العالمي جزئياً ، على حد سواء .

وجدير بالذكر ان أحد الأسباب العميقة التي أبقت على ذلك الوضع ، هو الاعتقاد بأن قضية التراث ملحق من ملاحق علم التأريخ ووجه من أوجه البحوث المنوطة به . أوالاعتقاد بأن كلا الأمرين ، التاريخ والتراث ، يشكلان منظومة مصطلحية واحدة وواقعاً موضوعياً واحداً . وعلى هذا ، فقد ظلت معظم الأبحاث التراثية محكومة بتلك الحدود . وكانت نتائجها ، من ثم ، ذات أفق مشوش .

بل نكاد نقول ، ان طرح المسألة التراثية من موقع تلك الابحاث كان قد السم ، ضمن المعطيات المشار إليها فوق ، بأنه فاسد ، اي زائف ، كما يقول المناطقة . ولذلك ، فنتائجها لا يعول عليها على صعيد البحث العلمي التراثي الدقيق . هذا وإن ظل الحديث وارداً عن جملة من النقاط والمواقف الايجابية ، التي أثيرت عبر ذلك ، او حرّض على التفكير والتمعن فيها .

من ذلك كله ، تتضح خطورة ودقة المهمة التي نتصدى لها هنا بصفتها تنطوي على وجهين ، واحد تنهيجي تنظيري وآخر تطبيقي .

٢

بين الفكر والواقع : الاستقلالية النسبية للفكر

آ ـ في البدء ، يبدو ضرورياً أن نشير الى اننا نعمل ، في هذا الكتاب ، على البحث في التراث العربي الفكري منهجاً وتطبيقاً على نحو يطمح أن يكون موسعاً ومعمقاً . ولكننا اذ وطدنا العزم على ذلك ، فبقدر ما تتجه امكانات وآفاق ادوات البحث العلمي المتوافرة في ايدينا .

ونحن بتحديدنا « موضوع البحث » بـ « التراث العربي **الفكري** » ، نكون قد أقررنا بأننا نضع في حسباننا هنا جانباً واحداً من جوانب موضوع البحث ذاك . وهذا ، بدوره ، يضعنا امام حقيقة غدت من أوليات علم الاجتماع في صيغته المعاصرة الدقيقة ، صيغة المادية التاريخية . تلك هي انه من الخطل والضلال العلمي أن نرى في الحياة الفكرية الجانب الحاسم المحدِّد للجوانب الأخرى من التراث العربي او العالمي العام . ومع اننا سنجعل من ذلك الجانب الفكري موضوع بحثنا **التطبيقي** ، فاننا سنتعرض ، في السياق نفسه ، للجوانب الأخرى من التراث المعني ضمن العلاقات التي تربطها به وبالحدود التي يستدعيها ويشترطها واقع الحال .

هذا من طرف . أما من الطرف الآخر ، فإن معالجتنا للجانب الفكري من التراث العربي ، بمثابته موضوع بحثنا التطبيقي ، ستحتل الحيز الأكبر من « مشروع الرؤية الجديدة » ، اي احد عشر جزءاً منه . لكننا في جزئه الأول هذا سنسعى الى دراسة وتقصي قضية « التراث العربي » في وجهها المنهجي النظري ، وبالتالي بصفتها قضية **كلية** .

وبطبيعة الحال ، فإن مثل ذلك السعي لا يمكنه ان يؤدي الى نتائج صحيحة ، اذا لم يتجه نحو قضية التراث الانساني **عموماً** . هذه الزاوية المركزية من المسألة ، على أهميتها المبدئية ، نرجئها لموضع آخر لاحق من هذا الكتاب . نفعل ذلك في سبيل معالجة زاوية أخرى ، تهيء لتلك وتبلور اتجاهاتها العامة . إنها علاقة الفكر بالواقع ، ومن ثم الاستقلالية التي يحوز عليها الأول إزاء الثاني . اذ ان هذه الزاوية وان كانت تمثل أحد أوجه البحث التطبيقي كما ينجم عن الأخذ بها نتائج تطبيقية محددة ، فانها تبرز بصفتها مسألة منهجية نظرية عامة ، تتصل بالجهد الذي نقوم به في هذه « المقدمة » .

بصيغة اخرى نحدد موقع تلك الزاوية من المسألة ، زاوية العلاقة بين الفكر والواقع : ما موقع هذه النظرية التراثية ، التي نطمح هنا الى طرحها وصياغتها ، من الواقع العربي المحلي والعالمي ، وما دلالتها في هذا النطاق ؟ ثم ، ما هي العواقب المنهجية النظرية ، التي تنجم عن ذلك على صعيد التراث العربي الفكري **نفسه** ؟

ب ـ لا بـد من ان نشير الى ناحية مـن المسألة لا ينكرها إلا المكابرون أو الذين يستفيدون من هـذا الانكار . تلك هي الانطلاق من انـه لا يوجـد **اصلاً** فـكر لا اجتماعي لا انساني ، اي فكر له مواصفات مماثلة لتلك التي يملكهـا ، مثلاً ، نبات الفطر : لا جـذر له ولا أرض . وهـو من حيث كـونه ذا أصول اجتماعية انسانية ، لا يسعه إلا ان يتكىء على موقف اجتماعي يأخذ به المفـكر ضمناً أو صراحة .

بل اكثر من ذلـك ، فالفكر ، بصفته ظاهرة اجتماعية ، هـو نفسه **موقف** له ابعـاده النظرية والاجتماعية المباشرة أو غير المباشرة . وبتعبير آخـر ، انـه ، في أساس المسألة ، متموقف **باتجـاه** البعد الاجتماعي . واذا كان الفكر الانساني متسماً بهـذه الحدود ، فانه يعلن عن نفسه باعتباره ظاهرة انسانية ذات سياق متحيز ، على نحـو او آخر ، لوضع اجتماعي ما ضد او مقابل وضع آخـر في مرحلة معينة . ولكنه يمكن أن يوجد ، كذلك ، في حـال غياب مثل ذلك الوضع المقـابل .

اننا في الوقت الذي نطرح فيه مسألة الفكر بهذه الصورة ، نكـون قـد ابعدنا من حسابنا كل تنطع ذاتوي يرتكز الى النظر للفكر على انـه ظاهرة عـامة مطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان التاريخيين والتراثيين العينيين . ولكن مـع ذلك ، فان هذا يشكل فقط الخطوة الاولى في قضية التحيز الفكري .

أما الخطـوة الثانية فتقـوم عـلى دراسة وتقصي ذلـك « التحيز » في خصوصياته . آنئذٍ يطرح السؤال التالي نفسـه : هل ينطلق التحيز من موقـع لغوي أو ديني أو فني أو فلسفي أو اجتماعي اقتصادي ؟ وبصيغة اخرى : ما هي الحلقة التي ننطلق منهـا في تحديدنا لموقف متحيز يمارسه مفكر تجاه قضية او

وضع ما ؟ على وجه العموم يمكن القول ان مثل ذلك الموقف يظهر بشكل أو بآخر ، في مجموع تلك الأطر اللغوية والدينية والفنية الخ ... ، التي تشكل حقل النشاط الفعلي للمفكرين . ان هذا يبرز ، مثلاً ، في موقف أحد المفكرين ، وليكن ارسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، تجاه الفكر الفلسفي المادي الذي يمثله ديمقريطس . أو في دفاع مفكر آخر ، وليكن ول ديورانت في كتابه « مباهج الفلسفة » ، عن نظرية النخبة العبقرية في التاريخ . أو في تسويغ أحد اللاهوتيين ، وليكن سيد قطب في كتابه « مشكلات الحضارة والاسلام » ، لتصور الاله المطلق .

بيد أن موقف أولئك الرجال الفكري ليس بقادر على أن يكشف ويرصد معالم المشكلة المطروحة . اذ ان الفكر لا يفسر نفسه بنفسه ، بعيداً عن علائقه بما يحيط به من معطيات طبيعية واجتماعية . ونحن اذ نقر بوجود هذه العلائق ، نضيف ان المعطيات المشار اليها هي التي تنطوي على عنصر الحسم في تحديد الصيغة العامة الأساسية لهذا المجتمع أو ذاك . كما نعلن أن الفكر وإن كان مشروطاً بتلك المعطيات ، فانه ، حيث ينشأ وينمو ، يمتلك استقلالية نسبية تجاهها ، تجسد ، في أساس المسألة ، شخصيته واتجاهاته وآفاقه .

ومن هنا ، فاننا في الوقتالذي ندرك فيه العلاقة الانطولوجية (الوجودية) بين الفكر والواقع ، يبدو لنا بوضوح أن الحديث عن الوعي الاجتماعي بأشكاله المختلفة (فلسفة ، فن ، أخلاق ، دين الخ ...) ، وباعتباره منطلقاً لفهم المواقف الانسانية المتحيزة ولتحديدها تحديداً علمياً متماسكاً ، غير وارد في اطار البحث العلمي الدقيق (١) .

على هذا النحو ، يظهر أن الوعي الاجتماعي يرتبط بالواقع الاجتماعي

---

(١) كنموذج لوجهة النظر هذه ، نستطيع اخذ ما كتبه جعفر حسين خصباك (تفسير التاريخ : تاليف مجموعة من الكتاب ، بغداد ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٣٨) : ان وسائل الانتاج لم تظهر «الا نتيجة لتفكير الانسان وارادته وتصميمه ولذلك يقتضي الامر .... اعتبار الفكر هو المحرك الاول للتاريخ لانه هو الذي يصنع أدوات الانتاج ويسير قواه . وعقل الانسان يمتاز بالذكاء والتبصر وهذا ما جعله قادرا على خلق حضارة بتغيير المحيط والسيطرة عليه » .

(قاعدته المادية وعلاقات الانتاج السائدة فيه) ارتباطاً وثيقاً . وهذا ما يدعونا ، على نحو ضروري مبدئي ، الى تقصي خلفيته **العامة وغير المباشرة** في الواقع الاجتماعي نفسه .

ومقابلتنا الوعي الاجتماعي بالواقع الاجتماعي ، تحمل ، في الحقيقة ، بعدين . أولهما يقوم على ارتباط الاول بالثاني ارتباطا وجوديا (انطولوجيا) ، بحيث يستوجب تفهمنا وتقصينا للأول البحث في أصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي . اما البعد الثاني فيرتكز الى **ميل** الوعي الاجتماعي الانفلات من الواقع الاجتماعي . وميله هذا عبّر عن وجوده منذ نشوئه بوصفه **وعياً** . كما انه بلغ حالياً مراحل عظمى ضمن هذا الاطار . غير أن ذلك يظل يحمل طابعاً نسبياً . اذ مهما انفلت ذلك الفكر من الواقع الاجتماعي وأوغل في انفلاته ، فانه يبقى غير قادر على ذلك على نحو **اطلاقي** .

ان الواقع الاجتماعي ، وبتعبير أدق ، الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والجمعي ــ القومي ــ (في المجتمع الطبقي) ، بكل أبعاده وآفاقه ، هو الذي يمتلك امكانية صوغ الوعي الاجتماعي . بيد ان هذا الكلام إنْ أُخذ من موقع فهم ميكانيكي مبسّط ، فانه يسيء حتى الحد الاقصى لقضية العلاقة بين الواقع والفكر . ذلك لأن امكانية الصوغ تلك تتم عمقاً وشمولاً ضمن ظروف مركبة ومعقدة ، هي أبعد ما تكون عن عملية ذات طابع اشتقاقي وأحادي الجانب .

وعلينا أن نلاحظ ، في معرض الحديث عن مسألة الانفلات النسبي للفكر عن الواقع الاجتماعي ، ان إخفاق الكثير من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي منذ بداياته وحتى المرحلة المعاصرة ، لهو ذو دلالة تاريخية وتراثية وايديولوجية عميقة . إننا نرى **أحد** الأسباب **الرئيسية** لهذا الاخفاق في أنهم لم يدرسوا ويتقصوا ذلك الفكر في **علائقه** الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، المباشرة وغير المباشرة .

لقد انطلق أولئك ، في بحثهم للفكر العربي ، من موضوعة رئيسية لهم ،

هي استقلالية الفكر تلقاء الواقع الاجتماعي المادي . أو على أقل تقدير ، من وجهة النظر التي ترى بأن الفكر ابو الواقع ومفسره ، وانه ، من ثم ، **ليس من الضروري** تقصي الفكر ودراسته بالعلاقة الجدلية مع دراسة الواقع الاجتماعي المادي المحايث له . وحيث هم فعلوا ذلك ، فقد عجزوا عن فهم واستيعاب البعد الذاتي والتاريخي والنظري المعرفي لـ « استمرارية » و « لا استمرارية » الفكر ، اي لخصائصه في المراحل **المحددة المتمايزة والمختلفة وفي تحوله** من مرحلة الى اخرى (١) .

ان الفكر يتضمن **ليس فقط** ميلا لأن يكون مستقلاً تجاه الواقع الاجتماعي المادي . انه يحتوي **ايضاً** ، و **بعلاقة عضوية مع** ميله ذاك ، ارتباطاً انطولوجيا (وجودياً) بهذا الواقع . وبذلك ، فهو يحتوي ، في آن واحد ، استمرارية ولاإستمرارية ، اتصالاً وانقطاعاً . انه يجسد ، على هذا النحو ، آفاق

---

(١) في كتابه « الثابت والمتحول ـ الاصول » ، يحاول ادونيس أن يدرس الثقافة العربية بمعزل عن علاقتها الجدلية بالواقع الاجتماعي المادي ، الذي استنبتها . فهو يقول (طبعة بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٤) : « واشدد هنا على الظواهرية لأنني اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية . فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر فيما بينها ، ولم أعرض للجدلية بينها من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتاج من جهة ثانية . ويعود ذلك الى أنني لا اقصد أن ادرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية ، وانما قصدت ان ادرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها كما اشرت » .

ولكن هذه المحاولة ، دراسة الثقافة بمعزل عن تقصي جذور نشوئها ، لا يمكن تحقيقها **فعلاً إلا** على حساب علمية هذه الدراسة . والأمر لا يتطلب من الباحث أن يدخل في دقائق « آلية العلاقة بين الثقافة وبين القاعدة المادية » ، بقدر ما يدعوه الى تحديد السياق العام الاساسي لهذه الآلية . ولما كان الامر كذلك ، فان ادونيس نفسه لا يفلت من التصدي لهذه الأخيرة من خلال بحثه الطريف المشار اليه وفي مواضع مختلفة منه . (انظر ، مثلاً ، ص ٢٦ و ١٢٤ ـ ١٢٥ و ١٧٧) .

وخليق بنا هنا أن نشير الى أن ذلك الموقف في البحث التأريخي يمكن أن يقود ، في نهايته الحازمة ، الى « التحييدوية » في صيغة « اللاأدلجة » ، التي سبق وتعرفنا اليها في موضع سابق .

متموضعة نهائية (تاريخية) واخرى لانهائية (تراثية) ــ وسوف نأتي على هذا التحديد الأخير بمزيد من التفصيل في مكان لاحــق ــ .

ونحن نعلم ، انطلاقاً من معطيات العلوم الاجتماعية ، ان الواقع الاجتماعي المادي ، ايضا ، يحتوي تينك اللحظتين . بل اكثر من ذلك ، اذ ينبغي القول ان لحظتي الاستمرارية واللااستمرارية في الفكر هما ، في الخطوة الاخيرة من التحليل الاجتماعي الميداني ، تكثيف معقــد وغير مباشر ، اي ذو صيغة **فكــرية** لآفــاق التحرك في اطار ذلك الواقع الاجتماعي المادي .

لنتعقب الآن جذور الاستقلالية النسبية المتبدّية في الفكر تلقــاء الواقــع المادي الموضوعي . فنجدها تتمثل **بتقسيم العمــل** الانساني الى واحد جسدي (مادي) وآخر ذهني (فكري) . إذ من المعروف أن تقسيم العمل هــذا قد اخذ يكتسب ابعاده العميقة كماً وكيفاً مع تكون وتبلور المجتمعات الانسانية الحضارية الاولى ، المجتمعات الطبقية .

ها هنا أخذت معــالم الفكر الفلسفي المثــالي تبرز محــاولةً أن تحظى بمشروعية الوجود . فكان من علاقة « الفكر » بـ « الواقــع » أن اصبحت ، في سياق ذلــك وفي محصلته ، معقدة اشــد التعقيد . كما أضحى الكشف عنهــا من الأمور الشائكة التي بحاجة الى منهجية قادرة على الإحاطة بهــا . فلقد عمل الفكر الفلسفي المثالي على أن يفقد الانســان حســه الواقعي ، ليعلقه في « ما وراء » الواقع : لم تعد الطاولة او المراة هي التي تتمتع بالوجود **الحقيقي** ، غير الوهمي ، بل غــدت **الفــكرة** عن الطاولة والمراة هي الحائزة على ذلك الوجود .

ان تطور القدرة على التجريد والتعميم الفكري لدى الانسان أفقد العلاقة بين الفكر والواقع طابعها المباشر ، وجعل منها عملية أكثر تعقيدا واكثر توسّطا . وهــذا ما كوّن الاعتقاد لدى الفلاسفة المثاليين بأن الفكر مستقل عن الواقع . وقد أسفرت الفلسفة المثالية ، بصيفتيها الذاتوية والأخرى الموضوعية ، عــن فهمها لمــدى هذه الاستقلالية ، حينما رات ان الفكر هــذا خالق او مبــدع او موقظ الواقــع . ولم يكن وراء هذه النتيجة ظاهرة تقسيم العمــل فحسب .

لقد تولد ذلك ، في ظروف العلاقات الانتاجية العبودية في اليونان خصوصاً ، ايضاً عن موقف الاحتقار للعمل الجسدي والترفع عنه والاعتقاد ، بالتالي ، بأن « النظر » و « الفكر » اعلى مقاماً من « العمل » على الصعيدين الماهوي (الذاتي) والانطولوجي (الوجودي) .

بيد انه في الحين الذي ينبغي الاعتراف فيه بان الفكر الانساني المتقدم ، اي المرتبط بنشوء وتطور تقسيم العمل في المجتمع الطبقي ، قد حقق خطوة ضخمة على طريق ارتفاعه واستقلاله عن الواقع ، فانه ينبغي ، ايضا وبنفس التشديد السابق ، ان يلاحظ بأن ذينك الارتفاع والاستقلال نسبيان .

وهنالك جانب آخر من قضية تقسيم العمل ، له مساس واضح بميل الفكر للاستقلال عن الواقع استقلالاً نسبياً . انه تقسيم العمل الذي يجري **في نطاق النشاط الفكري نفسه** . ونشوء العلوم المفردة العديدة الى جانب الفلسفة ، كان له اثر بيّن في توسيع وتعميق مفهوم « الفكر » الانساني من جهة ، وتوسيع وتعقيد حلقات التوسط بينه وبين الواقع من جهة اخرى .

وهنا ، لم يعد من الصعب ان ندرك الحقيقة التالية : وهي أن الفكر اخذ يبدو **كما لو** انه يشكل تاريخاً وتراثاً ذا نسيج **خاص** وبريء من العلائق إلا مع ذاته . واذا لاحظنا ان كل مفكر لا يبدأ في نشاطه الفكري من الصفر ؛ اي خارج دائرة التواصل التراثي ، مهما حاول هو نفسه أن يظهر الأمر على هذا النحو ، فانه يصبح من السهل على اصحاب الاتجاه الفلسفي المثالي ان يتوصلوا الى النتيجة المتسرعة التالية ، وهي أن الفكر يتولد ذاتياً . وفحوى ذلك ان الفكرة الواحدة تلد الفكرة الأخرى ، وهذه تلد فكرة ثانية ، وهكذا الخ . . ؛ بمعزل عن التأثر بشيء آخر سوى الفكر نفسه ، اي دون أن يكون للواقع الاجتماعي المادي تأثير جوهري أو هام في عملية التوالد تلك .

وفي الحقيقة ، ان عملية النمو الفكري هي ، على نحو من الانحاء ، **ذاتية** ، اي انها تتمتع بقانونية فكرية خاصة . هذا أمر صحيح ، ويجب التأكيد عليه حفاظاً على النوعية الجديدة الحاصلة في اطار التطور الفكري الانساني . إلا انه ،

بالاضافة الى العلاقة الجدلية المتبادلة بين الفكر والواقع، فإن الفكر يخضع في تحديده لتحديدات الواقــع الاجتماعي المادي . ذلك لأنه يمثل ، باعتبار محدد ، ظاهرة **اجتماعيــة** .

وهنا ، حريٌ بنا أن نكون حذرين في فهم هذا « التحديد » غاية الحذر . فحينما نصل الى ضرورة دراسة الفــكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي وعلى أساس الأخذ بعين الاعتبار المبدئي للأطر الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي ترعرع وشب فيها ، فاننا لا نعني بذلك سوى أن هذه الأطر قــد هيأت ، بشكل غير مباشر ومتوسط ، **امكانية** نشوء وتبلور وتطور ذلك الفكر عبر مراحل طويلة . ان هذا القول هــو بمثابة النفي للادعــاء **بضرورة** نشوء وتبلور وتطــور الفــكر العربي ذاك بتأثير مباشر من تلك الاطر . أما **تحــول** تلــك الامكانية الى ضرورة ، فقد كان نتــاج البنية والمنطــق الداخليين **الخاصين** بالفــكر الانساني منذ الحضارات القديمة العربية والاجنبية حتى المرحلة المعاصرة ، مروراً بالمرحلة العربية القروسطية التي بدات مسارها في القرن السابع وحققت نهوضاً مرموقاً للفكــر العــربي (١) .

لقد كان ما طرحناه ضرورياً للتصدي للآراء التي ترى في التراث والتاريخ الفكر العربي ظاهرة متفردة لا تربطها بواقــع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية رباطات عميقة . والأمر هذا ينسحب ، بطبيعة الحال ، على الفكــر العــربي الحديث والمعاصر .

على هــذا النحو ، تنحسر ظلال الشك في انه ليس بمقدور منهجية تأريخية ما أن تتقصى وتتمثل الفــكر العــربي في سياقيه التاريخي والتراثي استيعاباً علمياً متماسكاً ، إذا لم تأخذ بعين الاعتبار الدقيق النقاط التالية :

١ ــ النظر الى التاريخ والتراث العربي الفكري على أنهما ظاهرة اجتماعية عــامة تندرج تحت اطار « البناء الفوقي » للمجتمع القائمة فيه ، والتي يمكن للباحث ان يخضعها لدراسة حازمة متمثلة بالموضوعية العلمية **الجدلية** . وهــذا

---

(١) قــارن ذلك ب : العــلم والنظرة عن العــالم في العصر القديم ــ دار النشر الالمــانية المؤممــة للعلوم ، برلين ١٩٦٦ ، ص ٧٣ .

يعبر ، بلوره ، عـن تداخل وشيج بين عـلم الاجتماع وعلم التأريخ والنظرية التراثية المقترحة (وسيجري الحديث على هذه المسألة الاخيرة في فقرة لاحقـة من هـذا الكتاب) .

٢ ــ التوجه في دراسة التاريخ والتراث العربي الفكري من حيث همـا يكونان احـد الابعاد الاجتماعية الخاصة ، الذي يمتلك قانونية نشوئه ونمـوه المتميزة ، اي بمعنى انهما يمثلان مظهراً من مظاهر حركة طبقية وفئوية وقومية وانسانية (عالميـة) .

٣ ــ تقصي واستشفاف خلفية لحظات الخمود او الانقطاع النسبي ، أو الصعود والتقدم الفكري العميق في الأطر الاجتماعية العامة المطابقة .

٤ ــ ضرورة العمـل على خلـق مزيد من الوضوح المعمق حـول البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القـديم والوسيط والحديث والمعاصر ، **أيضاً ، بمساعدة** نتـائج الأبحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهـذا المجتمع ، بصفتها احد أوجه بنائه الفوقي .

فعـلى اساس من استيعاب تلك النقاط ، وخصوصا الاثنتين الأخيرتين منهـا ، يستبين ويفصح عن نفسه امر ذو اهمية مبدئية . ذلك هـو ان المنهج العـلمي في البحث التأريخي والتراثي لا يرى في الرابطة الكائنة بين العلاقـات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية من طرف والبنية الفكرية المطابقة من طرف آخر بعـداً احادي الجانب في التأثير والتأثر ، او امراً ينفرد في تحديده وصوغه احـد القطبين السابقين . على العكس من ذلك ، يلـح المنهج العلمي المشار اليه على العلاقة الجدلية بينهما ، وإن كان أحـدهما ، وهو الأول ، يتمتع بطـابع الحسمية غير المباشرة والمتوسطة في تحديد آفاق التقدم او التخلف في المجتمع (العـربي وغيره) بمراحله المشار اليها ، ومن ثم في تحديد المسار **العـام** للحيـاة الفـكرية فيه .

ان بحثنا لقضية الاستقلالية النسبية للفكر ، على ذلـك النحـو ، أمـر لا مندوحة لنـا عنه . فهو يمنحنا فهمـاً أوليـاً مبدئياً لمـا نسميه بالضوابط الاجتماعية والحضارية العامة للتراث الفكري العربي ولقضاياه النظرية المنهجية.

٣

« الموضوعية » من موقــع الجــدلية التاريخية التراثية : ضــد التجريبوية والمنهجوية

ان استيعابنا لتلك « الضوابط » المشار اليها يتيح لنــا ان نحول قضية التراث العربي ، عمومــاً وفي صيغته الفكرية بصورة خاصة ، الى قضية محددة تطمح نظرية التراث المقترحة هنــا الى فض « مغاليقها » المتشابكة والمركبــة والمعقدة . كما تسهم في طرح بعض اوجهها علوم التأريخ والاجتماع والاقتصاد السياسي خاصة ، والعلوم الانسانية الاخرى عموما .

بيد ان هــذه القضية في حدودها المتوصل إليها ، تستدعي منا ان نضعها في سياقها من القضايا الأخرى التي تنتصب امــام الباحث التراثي والمؤرخ ، مطالبة اياهما بطرح الحلول . من هذه القضايا تبرز « الموضوعية » .

فبعض الكتاب العرب يطالبون باعــادة كتابة التاريخ العربي « بأســلوب علمي بحيث لا تكون لدى المؤرخ اي فكرة سابقة او فلسفة مفروضة » (١) . هذه الدعوة ،اذا ما أُخذت في اطارها العام ، فإنهــا تلبي ولا شك مطلباً أساسياً في عــلم التأريخ ، وهو الموقف العلمي الموضوعي تجــاه « موضوع » البحث العلمي التأريخي . ولكــن أخــذ مفهوم « الموضوعية » في البحث التأريخي دون النظر في ابعــاده الخاصة الدقيقة ، يؤدي بالباحث المؤرخ الى مواقف تعسفية تبعده اكثر فاكثر عن الحــركة **الداخليــة للتاريخ** ، موضوع البحث العلمي التأريخي .

---

(١) انــور الرفــاعي : مــن مقــال لــه نشر في (كيف نكتب تاريخنــا القــومي : نفس المعطيات ســابقاً ، ص ١٢٣) .

كما انهـا تخلق في ذهنه أوهاماً عديدة تسيء ، بشكل او بآخر ، الى عمله العلمي الاكاديمي مباشرة او على نحو غير مباشر .

ان « الموضوعية » في البحث التأريخي لا تنطوي ، من حيث الأساس ، على رفض الباحث بمنهج معين ، ينفذ من خلاله الى موضوع بحثه ، التاريخ . بـل اكثر من ذلك . فنحن حين نعلن عن تمسكنا ، في بحثنا التأريخي (والتراثي) ، بمنهج علمي محـدد ، فانما نكون قد اكسبنا موقفنـا المتحيز ، بالأصل بشكل عفوي تلقـائي ، صورة واضحة متماسكة ومعلناً عنها . ولكن يبقى من الضروري المبدئي أن نميز هنا بين منهج ومنهج ، بين منهج علمي **و** « منهج » آخر لا يحمل من المسألة الا اسمها ، فنرفض هـذا الأخير ونأخذ بالأول .

ومن هنا ، فان رفض الأخذ بمنهج علمي في البحث التأريخي والتراثي ، ورفض **الانطلاق** من مقوماته ، غير وارد وغير ممكن **أصلا** ، لا من الناحية النظرية ولا من الاخرى التطبيقية . انما يبقى **الاختيار** الموضوعي الدقيق بين هذا أو ذاك من المناهج والمنطلقات ، هو المسألة الرئيسية المتوجب على الباحث حسمها وفق مقتضيات مهماته وواجبه العلمية . وعلى هـذا الأساس وضمن **هـذا الاطار** ، يغدو الاقرار صحيحاً بأن قضية إعادة النظر في الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، هي قضية **منهجيـة** اكثر من ان تكون شيئاً آخـر .

وكذلك ، انطلاقاً من الأساس نفسه **وضمن الاطـار ذاك** ، يتحول الحديث عن بحث علمي دون منهج **مسبق** ، وباسم « الموضوعية والحيدة العلمية » ، الى وهم تجريبوي في أحسن الأحوال (١) .

---

(١) هـذا الوهم التجريبوي نجـد تعبيرا مكثفـاً عنه في الموقف « الوضعي » ، الذي يطرحه جوزف هورس في كتـابه « قيمـة التاريخ » . فهـو اذ يلغي دور اي « قيادة منهجيـة » في البحث العلمي (انظـر هـذا الكتاب ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦٧) ، فانه يكـون قد انطلق ، واهماً ، من أن هذه القيـادة ليست الا عمليـة مقحمة على ذلك البحث من خارجـه . ومـع الاشارة الى ان هـذا الموقف الوضعي « اللامنهجي » يمثل خطـأ **منهجيا** سيئاً وخبيثاً ، في آن ، فإنه من اللازب التأكيـد على ان الأخـذ بمنهج **عـلمي** في البحث العلمي يجسد وجهـاً من اوجـه البحث العـلمي **نفسه** . وهو ، من ثم ، أحـد عناصره الضرورية .

ان مفهوم « الموضوعية » ، كما تراه الجدلية التاريخية التراثية ، لا يكتفي بالكشف عن أبعاد وآفاق ذلك الوهم التجريبوي ، وانما يلح الحاحاً بنائياً فاعلاً على ضرورات وجود منهج علمي مسبق في البحث العلمي . ولكنه حيث يفعل ذلك ، لا يأخذ قضية « السبق » المنهجي هذا على نحو ميكانيكي . اذ ان هذا النحو من فهم المسألة يؤدي الى تصوير المنهج العلمي بأنه عصا سحرية تحل اشكالات البحث العلمي حيثما وجدت ونشأت ، من علو وبروح من الهيمنة القَبْلية .

ان القول بـ « منهج علمي مسبق » لا يعدو ان يكون تأكيداً على نقطتين . الاولى تنهض على ضرورة **استئناس** الباحث في بحثه بطرائق منهجية ، من شأنها ضبط بحثه وتوجيهه بالاتجاه الافضل . أما النقطة الثانية فتكمن في أن هذا الباحث يجد نفسه ، **في سياق بحثه نفسه** ، مدعواً الى إخصاب واغناء تلك الطرائق ، بل كذلك الى استنباط أوجه جديدة من هذه الطرائق نفسها .

ولكن حيث تكتسب تلك الطرائق استقلالية نسبية وصيفة عامة تجاه ما يقع من ابحاث علمية ، فانها تعلن في الوقت نفسه عن **مزيد** من أسبقيتها ، اي استقلاليتها **النسبية** تلقاء هذه الابحاث . ولكنها اذ تفعل ذلك ، فانما من موقع اعتباره **خطوة** على طريق تعميق جسور التلاحم بين الافق المنهجي والسياق التطبيقي ، وفي سبيل استقصاء وانشاء أبعاد جديدة منها .

ان رفض الاخذ بمنهج مسبق للدراسة وتقصي التراث العربي ، يمكن ان يظهر ، أيضاً ، باسم الحفاظ على التراث ، كما نشأ ونما « تاريخياً وتجريبياً » . فأدونيس يعرض علينا كيف تصدى لمسألة الإتباع والابداع عند العرب ، اذ يكتب : « تجنبت الخوض في ماهية المفاهيم أو المعاني كمعنى الاتباع أو الابداع أو القديم أو المحدث أو الأصل او الأصالة ، لأن مثل هذا الخوض لا بد من ان يستند أولياً الى راي مسبق . ولهذا عرضت لهذه المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً ، وعرضت تجلياتها كما هي ، وكما افصحت عنها الأطراف

المعنيــة » (١) .

ان وجــه الاعتراض ، هنا ، لا يكمن في رفض تلك المفاهيم ، كمــا نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً . ذلك لأن مثل هــذا العرض يشكل احــد الشروط العلمية الأولية للبحث في المفاهيم المشار اليها بحثاً تاريخياً وتراثياً . ان وجــه الاعتراض ذاك يتحدد بالاجابة عن السؤال التالي : هل نتقدم على بحثها برؤوس « خالية » من كل تصور حــول قضايا البحث العلمي ؟ الجواب ، دونما تردد ، « كلا » . اذ أن ذاك المطلب نفســه ، الذي يرفعه ادونيس ـ وهو دراسة المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً ـ **هو نفسه** جزء من مكتسبات عــلم المناهج Methodologie ، ذلك الذي تطور في عصرنا بشكل عملاق .

المسألة تتحدد ، إذن ، ليس في رفض أو قبول الأخذ بـ « راي مسبق » . إنهــا تكمن في تدقيق وتحديد هــذا الأخير ، اي تدقيق وتحديد فيما اذا كان هذا « الراي المسبق » مستكملاً مقتضيات وشرائط البحث العــلمي الدقيق ؛ أو هــو ليس أكثر من راي يسعى أصحابه الى تطويع « موضوع البحث » لــه تطويعاً ايديولوجياً عسفياً .

ومن هنا ، ندرك المثالب المحيطة برأي قسطنطين زريق ، الذي يلتقي معــه راي أدونيس المأتي عليه : إن التيار العلمي « لا يقبــل الا العقل هادياً ومرشداً وإلا الحق الذي يكشفه العقل هدفاً وسيداً ». « ويتوجه هذا المجرى الى الماضي دون فكرة مسبقة أو فلسفة مفروضة » (٢) .

---

(١) ادونيس : الثابت والمتحول ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٣ .

(١) قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ـ بيروت ١٩٥٩ ، ص ٤٢ .

في معرض هــذا الأمر لا سبيل الى اغفــال المعطى التاريخي الهــام ، وهــو أن مطلب « الحيدة المنهجية » ذاك مثّل في القــرن الثامن عشر الاوربي خصوصاً أمــراً ذا دلالــة تقــدمية كبيرة . لأنــه توجــه ، في أساسه **المنهجي** ، ضد التدخل العقيدي الدوغمائي في مسائل العــلم عــامة . وضمــن هــذا المعنى يمكــن القــول بان ذلك المطلب مارس ، كذلك في العــالم العربي ، دوراً تقدمياً . لكــن تقدميته هــذه ظلت محاصرة بحدود الاخفاق البورجوازي الثوري في ذلك العالم . وقسطنطين زريق ، في ذلك الموقف ، يمثل أحــد رواده في هذا العــالم العربي .

بل إننا نستطيع ان نخطو الى الأمـام خطوة اخرى ، فنقول ، إن الأخـذ بمنهج بحث علمي تراثي اثناء عملية التصدي لهذا الأخير **ليس** امراً ناجزاً . **إنـه سيرورة** تستكمل مقتضياتها ودقتها عبر البحث التطبيقي **نفسه** وفي ضوء نتائجه **نفسها** ، **بقـدر** ما يستكمل هذا البحث التطبيقي مقتضياته ودقته ونتائجه عبر ذلك المنهج . فهما ، بهـذا المعنى ، انتقال من الخاص الى العام ومن العـام الى الخاص ، دون توقف نهـائي .

ونحن اذ نلح على عملية التجادل تلك بين المنهج والبحث التطبيقي ، فاننا نكـون ، بذلك ، قد ادرنا ظهرنا لظاهرتين خاطئتين فجّتين على صعيد البحث العلمي عـامة والتراثي خاصة . الأولى منهما هي « المنهجوية » ، وتقـوم على تضخيم اهمية المنهج واستقلاليته النسبية تلقـاء سياق البحث التطبيقي . اما الثانيـة فهي « التجريبوية » ، وتتمثـل بتضخيم اهميـة البحث التطبيقي واستقلاليته النسبية تلقـاء التوجّه المنهجي .

في **ضـوء** استبصار وتقويم جـدلي تاريخي تراثي لتينك الظاهرتين ولمـا يحيط بهما من ملابسات واشكالات وتعرجات ، وانطلاقاً من فهم جدلي تاريخي تراثي لمسألة« المنهج » في البحثالتراثي (والتأريخي)، تنظر « الجدلية التاريخية التراثية » الى قضية « الموضوعية » عبر تمييزها بين مفهومين كبيرين ، همـا « الحدث الاجتماعي » و « المادة التاريخية والتراثية المكتوبة » .

فـ « الحدث الاجتماعي » يمثل الهدف الذي يطمح الى تقصيه الباحث المؤرخ ، **بعـد** ان يكون قد دخل مجرى الزمن فيالماضي . كما يمثل هدف البحث التراثي ، حين يبلغ امتداده التراثي . ذلك لانـه (الحدث الاجتماعي) يجسد المادة الأولية التي يتوجه اليها طرفا البحث المومى اليهما .

و « الحدث الاجتماعي » في الوقت الذي يتحول فيه الى هـدف للبحث التأريخي ، يكتسب شخصية « المادة التأريخية » . فهذه الاخيرة يمكن ان تكون بصورة « مـادة مكتوبة » مصوغة بكتاب او عقـد أو تحالف الخ .... وهـذا

ما يسمح بتوسيع نطـاق مفهوم « الحدث الإجتماعي » المأخوذ في صيغة « المادة التاريخية » .

وتلك « المادة التاريخية » تكتسب ، بدورها ، صيغة « المادة التراثية » ، حالمـا ينظر اليها ويبحث فيها في استمرارها وتدفقها حتى المرحـلة الراهنة وبالتداخل معها . وحيث ان هـذه « المادة » يمكن ان تكون ، كذلك « مـادة مكتوبة » بصورة كتـاب أو عقـد أو تحالف الخ ... ، فاننا نستطيع توسيع نطـاق مفهوم « الحدث الاجتماعي » المأخوذ في صيغة « المادة التراثية » .

ولا بد من القول أن التاريخ والتراث الفكريين العربيين منـذ بداياتهما ، يدخلان ، على وجـه العموم ، في نطـاق المادة المكتوبة . نقـول « على وجـه العموم » ، ولا نقـول « بشكل كامل » . اذ هنالك ، مثلاً ، الآثار الفنية في مجال الرسم الهندسي والخط بأشكاله المختلفة ، التي تندرج تحت اطـار التـاريخ والتراث الفكري العـام . كذلك هنالك آثار ماديـة مايزال البحث عنها قائماً ، مثل النقود المعدنية ، التي تنطوي على دلالات ومؤشرات هـامة على مستويات القدرة الفكرية التجريدية في المرحلة التي سكّت فيها .



ان « الحدث الاجتماعي » ـ وليكن مثلاً « صلح الحديبية » الذي عقد عام ٦٢٨ بين المسلمين من طرف والقرشيين من طرف آخر ـ لا يمكن للباحث المؤرخ الا ان يعود اليه في نصه الأصلي الكامل ، دونما اضافة أو نقصان . هاهنا ، تقتضي « الموضوعية » منه أن يتجاوز ، عبر نشاطه العلمي ، كل تفسير يغير شيئاً من « متن » الوثيقة التاريخية أو حتى من شكلها ، إذا كان ذا علاقة جوهرية مع المتن . وهذا يشير ، بتعبير آخر ، الى ضرورة التمسك بمقتضيات « الوثائقوية » ، التي اتينا عليها في « القسم الثاني » .

ولكن التمسك بتلك النزعة لا يؤخذ به بغية التوقف عند اطارها الايديولوجي . ذلك أن هذا يقوم على اعتبار الحقيقة التاريخية الكاملة مجسدة في « الوثيقة التاريخية » ، بعيداً عن ممارسة التفسير والتقويم التاريخي (والتراثي) لها . واذا ما أخذنا بأحد أوجه تلك النزعة ، وهو إلحاحها على عملية التوثيق ، فانما من موقع التأكيد على ضرورة ادراج الوثيقة التاريخية في اطارها التاريخي وسياقها التراثي العام والخاص ، وفهمها وتفسيرها على أساس المعطيات التي يضعها الباحث في حسبانه كمنطلق بحث منهجي .

ف « الموضوعية » في عملية دراسة النص (المادة التاريخية) ووضعه في موقعه التاريخي ، هي من النوع التقريري المشابه للتقريرية في العلوم الطبيعية . هذه المسألة على غاية الأهمية بالنسبة الى البحث التأريخي ، الذي ليس بوسع الباحث التراثي أن يخطو خطوة واحدة دون أخذه بعين الاعتبار .

ان هذا الحكم نفسه ينطبق على دراسة « المادة التراثية » . فهنا أيضاً يجد الباحث التراثي نفسه امام مهمة استعادة نصيّة لـ « المادة » ، التي يبني

عليها نظرية في التراث المعني و « تقويماً » تراثياً له (١) . إنه يبني نظرية تراثية إذ يقـوم باستقصاء واكتشاف الخصائص الرئيسية والثانوية للتراث المعني . وينجز تقويما تراثيا حيث ينشيء موقفاً من هذا التراث ، منطلقاً مما سنصطلح عليه ب « المرحلة القومية المهيمنة » وعلى أساس من ممارسة « اختيار تاريخي تراثي » ، على النحو الذي سنبينه لاحقاً .

ولا نحسبن ّ أن مطلب « الموضوعية » يبرز على صعيدي « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » فحسب . انه يبرز ، كذلك ، في اطار الخطوة الأخرى التالية من البحث التأريخي ، خطوة وضع « المادة التاريخية » في سياق منتظم ومتسق مـــع البعد التاريخي **الواقعي** لهذه المادة . ومن هنا ، فإن إنشاء نظريات تاريخية لا تغطي هذا السياق ، ليست الا وعياً خاطئاً زائفاً ، وعياً ايديولوجياً ظهــر في تاريخ التأريخ تحت اسم « فلسفة التاريخ » . وهذا الحكم يظل قائماً حتى في حــالة انجاز أصحاب هــذه « الفلسفة » الخطوة الأولى من العمل التأريخي ، خطوة توثيق « المادة التاريخية » .

هــذا من طرف أول . من الطرف الآخر ، يبرز مطلب « الموضوعية » أيضا على صعيد الخطوة الثانية من البحث التراثي . وهي ، كما أشرنا ، بنـــاء نظرية في التراث الذي يخضع للدراسة ، وفي تقويمه . « الموضوعية » هنا تتصل بألف

---

(١) من المؤسسات التابعة لوزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية واحـدة تحت اسم « احيــاء التراث » . فـإذا أخضعنا هــذه التسمية لمبضع الرؤيــة المقدمة هنــا ، لا يسعنا الا أن نوجــه اعتراضاً نظــرياً عليهــا . ذلك أن المقصود باحداث المؤسسة المعنية هــو ، دون ريب ، تحقيق التراث ، أي اخراج ما يمكن إخراجه من أوجــه التراث محققاً . وهذا ما نلاحظه من خــلال ما تنشره الوزارة المذكورة . أما « احيــاء التراث » فهــو أوســع ، بمــا لا يقاس ، مــن عمليــة تحقيقه . فهــذا « الاحيــاء » يقتضي القيام بدراسة شــاملة لكل ما جرى تحقيقه منه ، أي لمــا حـُقــق مــن « المــادة التراثية » ، دراسة تهدف الى اكتشاف واستقصاء « خصوصيته » وتقصي اشكالاته الداخلية أولاً . كما يضع نصب عينيه ممارســة « اختيار تاريخي تراثي » ازاء حصيلة بحثنا ذلك ، بحيث أن ما قــد فقد من عناصره القــدرة على اغنــاء عصرنا لا ندعه يخرج مــن دائرة ما سنسميه « العزل التاريخي » ، أي لا نحييه ولا نحــوله الى دم جــديد في حياتنــا المعاصرة في أفقهــا المستقبلي الناهض .

رباط ورباط مع الموقف الايديولوجي للباحث التراثي . فالتحول **العيني** ، الذي يطـرأ على مواقع الطبقات والفئات الاجتماعية (في المجتمعات الطبقية) ، يفصح عن نفسه في مواقف مثقفيها من التراث القومي والعالمي ، وذلك على نحو يعبِّر فيه عن احتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والقومية الخ . . .

ان توجه تلك الطبقات والفئات تاريخياً وتراثياً هو الذي يحدد فيما اذا كان مثقفوها والمعبرون عنها في الموقع الذي يتيح لهم أن يكونوا متساوقين مـع حركة التاريخ والتراث الناهضة . كما تحدد ، من ثم ، فيما اذا كانوا قـادرين على انفاذ مطلب « الموضوعية » في بناء نظرية في تراثهم الخاص والتراث العالمي ، وفي تحقيق « اختيار تاريخي تراثي » يتصل بهم .

وبما أن ممارسة مثل هـذا « الاختيار » تشترط ، ضمناً ، الانطلاق من نتـائج ذلك البنـاء ، لذا فإن امكانية انفـاذ الموضوعية وعـدم امكانيتها تمثلان شريطاً يلفهما معـاً .

ان « الجـدلية التاريخية التراثية » ترى في نفسها القـدرة على انفـاذ « الموضوعية » في البحث العلمي التأريخي والتراثي الذي تقوم به ، وذلـك في سائر خطوات هـذا البحث التي أتينا على ذكرها . وهي إذ ترى انها تفلح في ذلك ، فإنها تنطلق . على صعيد القضية التراثية ، من قدرتها على أن توحد في شخصها لحظتي الابداع البشري ، الفعل والنظر بصفتهما ، بالضبط ، وجهين أو لحظتين لمسالة واحدة ، هي هـذا الابداع .

٤

التراث بين الايديولوجيا والوعي الاجتماعي

ها هنا ينبغي ، بدءاً وعلى نحو من الانحاء ، التمييز بين « الايديولوجيا » و « الوعي الاجتماعي » . اذ أن هذا المطلب لا مناص منه في سبيل تقصي جانب اساسي من جوانب قضية « التراث الفكري » عموماً ، والعربي من ضمنه .

ان « الوعي الاجتماعي » مقولة سوسيولوجية يندرج تحت اطارها من المضامين أكثر مما هو الامر بالنسبة لـ « الايديولوجيا » . فالحقل الذي يغطيه « الوعي الاجتماعي » أكثر اتساعاً وشمولاً مما هو الحال لدى تلك .

في سياق ذلك ، يجدر بنا أن نلاحظ :

١) انه قد أهمل الى حد ضار التمييز النظري والمنهجي العام بين الوعي الاجتماعي والايديولوجيا .

٢) وان استيعاب الأهمية الكبيرة لذلك التمييز بالنسبة الى قضية « التراث » خصوصا قد لقي في الوطن العربي ، وما يزال ، صعوبات حقيقية جمة .

ان كل فعالية فكرية وعلمية ونفسية عامة وخاصة تدخل في اطار « الوعي الاجتماعي » . واذا كان الأمر كذلك ، فإن الفلسفة ، والعلوم الاجتماعية المفردة والاخرى الطبيعية ، والدين ، والحياة النفسية العاطفية والأخلاقية ، تدخل في ذلك الإطار .

أما « الايديولوجيا » ـ ونعرفها ، في أحد اوجهها الأساسية ، بأنها مجموع

الرؤى والنظريات والمواقف الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاخلاقية الخ... لطبقة أو لأكثر من طبقة اجتماعية ــ فانها لا تشتمل على العلوم الطبيعية. ذلك لأن « الحقيقة » ضمن هذه العلوم لا تنطوي مباشرة على موقف طبقي يأخذ به الباحث في نشاطه العلمي، وإنْ كانت بعض أو كل **نتائجها** التطبيقية تشير الى مثل هذا الاتجاه الاجتماعي الطبقي المباشر.

انطلاقاً من واقع الحال هذا، يتضح ان تقرير الحدث الاجتماعي، في صيغته الوثائقية المكتوبة، ينبغي الا يختلط في ذهن الباحث المؤرخ بتفسيره هو المنطلق من احتياجات مرحلته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية الخ ...، اي مما سنسميه لاحقاً بـ « المرحلة القومية المهيمنة ».

إنَّ محاولة تدخل الباحث المؤرخ في عملية استرجاع وتحقيق وتقرير الحدث الاجتماعي (المادة التاريخية) عبر رؤاه ورؤى عصره ــ مهما كانت صيغتها وكان منحاها ــ، تسيء بشكل مبدئي الى العلم الاجتماعي، والتأريخي والتراثي، بحيث يفقد الباحث على هذه الطريق **موضوع بحثه** العلمي نفسه: فهذا « الموضوع » يتبخر، اذ يدخل الحابل بالنابل، الموقف الاجتماعي بالموقف التأريخي والموقف التراثي. ذلك لأن هذا الموضوع يبقى أولاً واخيراً مسألة اساسية لا يجوز للمؤرخ الا ان يعترف بوجودها الموضوعي، **كما هي**، اعترافاً كاملاً.

ولكن في سبيل « تحقيق » المصادر الأصلية المكونة لذلك « الموضوع »، والوصول الى صورة كاملة لها، يجد المؤرخ نفسه مدعواً الى استنفاد كل الامكانات، ومنها الموقف والتفسير الايديولوجيان.

ان حاجة الباحث لمنهج علمي يأخذ به على نحو **مسبق** (طبعاً بعيداً عن الظاهرتين التعسفيتين، التأملوية والتجريبوية اللتين سيدور الحديث حولهما بشيء من التفصيل لاحقاً)، تبرز في كلتا المرحلتين الأساسيتين من بحثه، وهما توثيق المصادر الأصلية، اي ابراز « موضوع البحث » في شكله الاصلي، أولاً، ثم تفسيره وتأويله واستشفاف مغزاه التاريخي المنصرم وبعده التراثي،

الذي تكون وتبلور فيه ، ثانياً . ولهذا ، فنحن حين نرفض الأخذ بمثل ذلك المنهج في تينك الحالتين أو في واحدة منهما ، فانما تكون قد سلبنا الباحث المؤرخ والباحث التراثي مبضعيهما المشرّحين ، اللذين لن يكونا بدونهما قادرين على السير الى أمام بأقدام ثابتة متماسكة .

والجدير بالذكر ان ممثلي وجهة النظر هذه ـ الرافضة لضرورة الأخذ بمنهج يضبط عملهم العلمي ـ يدافعون عنها ويسوغونها انطلاقاً من اعتبارات تتعلق بـ « النزاهة » و « العلمية » و « الحياد » في البحث التأريخي (والتراثي). وربما بدا الأمر كما لو كنا هنا ضد « النزاهة » و « الحياد » و « الموضوعية » في البحث العلمي التأريخي والتراثي . بيد أن المسألة ، في حقيقتها ، مخالفة لذلك تماماً . فنحن نرى في التأكيد على تلك العناصر تأكيداً على ما يسمى بـ « شرائط » البحث العلمي . ولكن القضية التي تطرح نفسها في هذا السياق ، هي التي تتمثل بالسؤال التالي وبالاجابة الدقيقة عنه : كيف نحقق توافقاً بين « المنهج العلمي التراثي » ، الذي نحوز عليه بصفته أحد أوجه « الوعي الاجتماعي » من طرف ، وبين التوجه والنزوع الايديولوجي من طرف آخر ؟ مع الاشارة الى اننا نعني بـ « النزوع الايديولوجي » هنا الموقف الذي يحيط بأحكامنا وتقويماتنا التأريخية والتراثية إحاطة السوار بالمعصم بحكم موقعنا الطبقي في هذا المجتمع الطبقي أو ذاك .

لا يمكن أن يجاب عن ذلك السؤال بعيداً عن معطيين رئيسيين على صعيد البحث التراثي وتوليد المعرفة بالتراث . **المعطى الأول** يكمن في استكشاف وتحديد الموقع الحقيقي للطبقة أو الطبقات الاجتماعية المعنية من السياق التاريخي والتراثي في هذا المجتمع أو ذاك . وانجازنا هذا الأمر يحدد لنا ، بدوره ، توافق تلك الطبقة أو الطبقات مع حركة التقدم التاريخي والتراثي ، أو مناوأتها لهذه الحركة ، أو عدم وضوح موقفها منها .

ان لحظة التوجه والنزوع الايديولوجي تكتسب شخصيتها هنا من شخصية تلك الحالات الثلاث الرئيسية الممكنة ، التوافق ، واللاتوافق ، وعدم

التميز والوضوح . ذلك لأن منهج البحث التراثي بصفته احد أشكال الوعي الاجتماعي عموماً واحد مظاهر العلوم الانسانية (الاجتماعية) خصوصاً ، يخضع للتأثر بالتوجه والنزوع الايديولوجي ، الذي تحدثنا عنه . ذلك أنه اذا كانت كل اشكال الوعي الاجتماعي واقعة ، بدرجة او بأخرى ، تحت تأثير ذينك التوجه والنزوع ، فاننا واجدون أن « المنهج العلمي التراثي » ايضاً خاضع لكل تلك الأشكال من الوعي الاجتماعي .

بصيغة أخرى نقول ، ليس هنا على الطرف الأول « الوعي الاجتماعي » ، وهناك على الطرف الآخر « الايديولوجيا » . ان ما يمكن ان يقال هنا هو أن اشكال ذلك الوعي الاجتماعي **تفصح** عن نفسها ايديولوجياً .

اما **المعطى الثاني** فينهض على التمييز بين « الحدث الاجتماعي » ، و « المادة التاريخية » ، اي السياق التاريخي للحدث الاجتماعي ، وبين « المادة التراثية » ، اي السياق التراثي للمادة التاريخية » . والتمييز هنا ــ وقد اتينا على ذكره ــ له أهميته القصوى على صعيد العلاقة بين المنهج العلمي التراثي من طرف ، والايديولوجيا والوعي الاجتماعي من طرف آخر .

ففي ضوء أخذه بعين الاعتبار ، يتسنى للباحث التراثي ، وإن بكثير من الجهد والتعقيد ، ان يضبط موقفه هو لكي لا يختلط بالحدث الاجتماعي أو بالمادة التاريخية أو بالمادة التراثية . وهنا يتكشف أمامنا معقد الإشكالية في معظم ما كتب حول التراث العربي وقضاياه النظرية المنهجية . اذ ان ذلك الذي كتب ، مع ما يفوح به من زخم ايديولوجي ، ينكر أصحابه باسم « الحيدة » و « الموضوعية » و « النزاهة العلمية » ان يكونوا من«الايديولوجيين» أو ان تكون لهم علاقة بـ « الايديولوجيا » .

ذلك كله يسمح بالوصول الى منعطف طرق على صعيد المسألة المطروحة : التوجه والنزوع الايديولوجيان يمثلان احد أوجه البحث العلمي التراثي في أية صيغة وفي اي منهج يظهر فيه . والقضية ، بذلك ، ليست هي إقرار أو

انكار هذا الوضع ، وإنما تقوم على تحديد خصائص ذينك التوجه والنزوع ضمن حيثياتهما التاريخية والتراثية .

و « الجدلية التاريخية التراثية » اذ تجـد من مهماتها ان تفعل ذلك على صعيد « التراث العربي » ، فإنهـا تنطلق من وجه نظري معرفي للقضية . ذلك هـو تحقيق انتاج المعرفة بـ « التراث » العربي على قاعدة واضحة متينة مـن المعرفة الاجتماعية والتأريخية لـ « الحدث التاريخي » ، كما هو وكما امتـد تاريخياً . وحيث يتم لنا ذلك ، نكون قـد تجاوزنا وضعاً جدياً يهـدد المعرفة التراثية العربية ، الا وهـو تقويم ما يُختـار تراثياً على أنـه التاريخ (المـادة التاريخية) ، وعلى أنه بالتالي الحدث الاجتماعي المنصرم .

٥

قضيتـــان :

نظـرية منهجية في دراسة ظاهــرة التراث الانساني عموماً ، بما في ذلك ، العــربي ، ونظرية في خصوصية التراث العربي

آ ـ لقد اثرنا في المقطع الاسبق من هــذا الفصل مسألة المنهــج وموقف نزعتي « التجريبوية » و « المنهجوية » منها . والآن نعمل على استقصاء هــذه المسألة في أوجه اخرى لهــا اكثر تخصيصا . نعني بذلك ؛ على وجه التعيين ، علاقة تلك المسألة بـ « الجــدلية التاريخية التراثية » من حيث هي منهجية في التراث عامة ؛ ومن ضمن ذلك التراث العربي .

إنّ ماينبغي ان يعالج هنــا راي يعتد به في بعض أوساط المهتمين بقضية « التراث العربي » . هذا الراي يقوم على أننا قبل أن نقترح وننشيء « نظريات » حــول ذلك التراث .يجــدر بنا أن ننشره موثقاً ومحققاً ومبوباً (١) . وبذلك ، فظهور نظرية منهجية حــوله قبل انجاز تلك المهمة ، يمثل ؛ في أقل تقــدير ؛ أمراً سابقاً لأوانه ؛ وفي أقصى تقدير أمراً غير جائز (٢) .

---

(١) أمين الخــولي يعلن ؛ في موقف كنــا اتينــا عليه سابقاً وفي سياق آخــر ، انــه من الخير ارجــاء « الانتفاع بهــذا التراث الى مابعــد اقتناء اصوله جميعاً ». (مجلة الآداب ـ نفس المعطيــات سابقاً) .

(٢) جــاء في زاوية بعنوان « قضية التراث خبز المناقشات اليومية ـ جريــدة العــروبة ، حمص في ١٩٧٧/٧/٢٠ » ما يلي : « لا نظرية تراثية قبــل ظهور التراث محققاً ومدروساً بشكل كامل لا جــزئي . عندئذ فقط أجيز لنفســي أن أسمع عن نظريات في التراث » .

ان في طـرح ذلك الرأي خلطاً واضحاً بين مسألتين ، لكل واحـدة منهما استقلالية نسبية تلقـاء الثانية ، في الوقت الذي تبرزان فيه ايضاً ضمن علاقة تضايفية (جـدلية) محددة .

المسألة الاولى تكمـن في تقصي وتحـديد « التراث » بصفته « موضوع بحث » علمي يهدف الى انشاء وبلورة منظومة **نظـرية منهجية** عامة ، تأخذ على عاتقها صياغة الأوجه الأساسية الكبرى من موضوع البحث ذاك ، اي «التراث». من هـذه الأوجه يبرز السؤالان الرئيسيان التاليان : ما هو التراث ، أو ما هو « موضوع البحث » التراثي ؟ وما هي « أداة البحث » العلمية التي تتيح لنـا الخوض في ما نحن في سبيل الخوص فيه ، اي في موضوع البحث التراثي ذاك ؟ وهذان السؤالان والاجـابة عنهما **لا يتصـلان** بإحدى صيغ أو احـد اشـكال « التراث » البشري **عينـاً** ، العربي منها مثلاً او الفرنسي أو الألماني .

ان ذلك الأمر يتماثل ، في المنحى الرئيسي العـام ، مع السؤالين التاليين والاجابة عنهما : ما هـو « التاريخ » ، أو ما هو « موضوع البحث » التأريخي ؟ وما هي « أداة البحث » العلميـة التي تتيح لنا الخوض في « موضوع البحث » التأريخي ذاك ؟

ونظرة مدققة نلقيها على طبيعة البحث العلمي في كلا السؤالين . ترينا أن القضية المطروحة في السؤال الاول ذات طبيعة **وجـودية** (انطولوجية) . تنهض على استكشاف « موضوع البحث » العلمي ، **كمـا هـو** . كما ترينا ان القضيه المطروحة في السؤال الثاني ذات طبيعة **معرفية** ، تقوم على استكشاف « موضوع البحث » العلمي ، كما يتبدى لنا **عبْر** الأداة العلمية التي نعملها فيه .

تلك هي المسألة الاولى ، التي تغيب عن أذهـان ممثلي الراي الآتي عليـه فـوق . وليس من العسير إدراك ان النظرية المنهجية ، التي نقترحها في هـذا الجزء الاول من « مشروع الرؤية » ، ترى لنفسها حقـاً ريادياً في تناول المسألة التراثية هـذه . وبهذا المعنى ، لا يعود القـول صحيحاً ، بأن لا نظرية تراثية قبل ظهور التراث (العربي) محققاً ومدروساً بشكل كامل لا جزئي .

بالعلاقة مع تلك المسألة ، **ولكن** ، كما أعلنا فوق ، ضمن حد من الاستقلال النسبي عنها ، تبرز المسألة الثانية من قضية التراث العربي .

اما هذه فتتجسد في الجهد الدراسي الحثيث لاكتشاف خصوصية **ذلك** التراث ، من داخله . ويمكن توضيح هذا الأمر بصيغة السؤال التالي ، وبالاجابة عنه : ما هو السياق الرئيسي الناظم الذي اتخذته معالم ومظاهر وآفاق التراث **العربي** ؟ هاهنا يتحدد الحديث بصيغة معينة خاصة من التراث الانساني ، هي الصيغة العربية . ومع هذا التحديد يجد الباحثون المعنيون انفسهم امام مهمات دراسة وملاحقة كل ما يدخل في نطاق التراث العربي (الفكري) . ولكن ، هنا كذلك ، لا يصح الكلام عن أن لا نظرية تراثية قبل ظهور التراث محققاً على نحو كامل وشامل . إنما نستطيع ، على هذا الصعيد ، أن نتحدث ، بحق ، فقط عن أن لاوضوح نظرياً (لانظرية) حول **خصائص وخصوصية** التراث العربي ، قبل ظهور هذا التراث محققاً ومدروساً . مع **ضرورة** التأكيد على فهم هذا الأمر ضمن ما سنحدده بعد قليل بـ « نمذجة » التحقيق والدرس المشار اليهما .

هكذا وكما يلاحظ فاننا ، في سبيل الوصول الى اكتشاف الخصوصية تلك ، لم نأخذ بالاضافة الشرطية المشار اليها ، وهي ظهور التراث محققاً بشكل كامل وشامل . لماذا ؟

هنالك عاملان يكمنان وراء ذلك ، يتمم الواحد منهما الآخر . **أولهما** يتلخص في أن عملية « تحقيق التراث » نفسها تمثل ، في احد اوجهها ، مسألة تراثية . فلقد جرى حتى الآن طمر او حرق او اتلاف او تزوير ما يمكن ان يعادل اكثر من نصف الانتاج التراثي الثقافي العربي . نريد من ذلك الاشارة الى اننا حينما نضع على عاتقنا مهمة « تحقيق التراث » العربي بشكل كامل لا جزئي ، قبل التعرض للمسائل النظرية المنهجية **لظاهرة** التراث **عامة** ، فاننا نكون كمن يخبىء راسه في الرمال بغية الا يراه احد او الا يرى احداً .

ذلك الأمر يكتسب وضوحاً اكثر ، حيث تكون ماثلة أمامنا ، خصوصاً ،

تلك الحالات المتصلة بتحريف وتصحيف مجموعة من امهات التراث العـربي . إذ هنا تبرز عوائق جـدية على طريق تحقيقها على النحو المرجو .

ولا شك اننا ، في مثل تلك الحـال ، مدعوون الى بذل مزيد من الجهـود في البحث التوثيقي . وربما وجدنا انفسنا أمـام ضرورة تعليق مسألة تحقيق قسم كبير او صغير من المخطوطات والوثائق حتى مرحلة لاحقة ، بغية استكمال اداة البحث التوثيقي ، او بسبب مواقف سياسية تمليها هذه السلطة السياسية او تلك بمنظورها السياسي الثقافي . وهـذا ما يجري حاليـاً في مجموعة مـن المؤسسـات التراثية العربية . فهـل نرفـع حالئذٍ شعار التريث والانتظار ، والمعركة على اشدها حـول قضية التراث ليس في الوطن العربي وحسب ، وانما كذلك في عـدد كبير من بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ؟

لا ينبغي اطلاقاً ان يُشتمّ من هـذا الكلام اتجاه للتقليل من اهمية الدعوة الى تحقيقٍ كامل لا جزئي للتراث العربي . ذلك لأننا ندرك أنها تبقى تمثل مطلباً **جوهرياً** من مطالب البحث العلمي التراثي . إذ في ضوء نتائجها نتمكن من تحديد « موضوع البحث » التراثي الخاص ، الـذي نتصدى له . ولكـنْ حين يُصرّ عليها بعيداً عـن السياق التاريخي والتراثي للقضية التراثية العربية ، فإنهـا تتحول الى اداة تعجيز وتثبيط . وهي ، من حيث هي كذلك ، تقف ضد آفـاق البحث العلمي التراثي أولاً . كمـا تقف ثانيـاً ضد القوى الاجتماعية التقدمية الناهضة في الوطن العربي ، تلك التي تواجَه بسيل دافـق غـامر من النزعات ووجهات النظر **المنهجيـة** اللاتاريخية اللاتراثية ، انطلاقـاً من السلفوية وانتهاءاً بالمركزوية الاوربية . فهـذه النزعات ووجهات النظر تحولت ، **بصفتهـا** مواقف منهجية وبنتائجها الميدانية العينية ، الى سيوف مشهرة في وجـوه الجماهير العربية **المؤمنـة** ووجوه تلك القوى الاجتماعية ، على حد سواء .

ان في هـذا الكلام ، ولا شك ، ميلاً لإبراز الجانب النفعي (البراغماتي) في قضية التراث العربي . ولكن ذلك الميل يبقى منضبطاً بالحدود الممكنة للمعرفة العلمية التراثية . وهنا نجـد انفسنا أمام **العـامل الثـاني** الكامن وراء رفض

الدعوة الى « انتظار » تحقيق التراث كاملاً غير منقوص ، حتى يتسنى لنـا ، بعد ذلك ، البدء بتقديم نظرية في قضية هـذا التراث .

إن هـذا العامل يكمن ، مـن حيث الاساس ، في طبيعة العمـل العلمي نفسه . فهـذا الأخير يهدف للوصول الى المعرفة العلمية المقنونة (المصوغـة بقوانين) . ومن سمات القانون العلمي انه يعبّر عن ظاهرات طبيعية أو اجتماعية تشترك ، ضمن ما تشترك فيه ، في انهـا ضرورية وجوهرية وعامة .

هـذه المسألة تطرح ، بدورها ، فكرة « **النموذجي** » في تلـك الظاهرات . فبمقتضى ذلك ، لا يجـد الباحث المؤرخ أو الاجتماعي (السوسيولوجي) أو الاقتصادي السياسي نفسه ، مثلاً ، مطالباً بتقصي **كـل** جانب من جوانب كل الناس ، لكي يصل ، أخيراً ، الى تحديد أولي - جوهري وضروري وعام ، أي نموذجي للانسان - يستخدمه في اطار عمله العلمي الخاص . فليس من الضروري البحث في كيفية تناول الناس طعامهم وفي نومهم ومرضهم الخ . . . ، من اجـل الوصول الى تعريف منهجي للانسان . وحيث يصل الى هذا التعريف ، فإنـه لا يكون قد حقق ذلك بعـد دراسة وتقصٍ **لكـل** الناس في العالم .

والأمر لا يختلف ، في أساسه ، على صعيد القضية المنهجية التراثية . ان بنـاء نظرية منهجية في قضية التراث العربي والعالمي عموماً ، لا يقتضي اطلاقاً الاحاطة بكل جزئيات وتفصيلات هـذا التراث ، أو ، أكاد اقول ، بشيء كثير من هذه الجزئيات والتفصيلات ، فمثلاً ، تحديد مصطلح « التراث » ومصطلح « التاريخ » والعلاقة بينهما ، على نحوٍ نظري منهجي ، لا يأخذ ، بعين الاعتبار ، بصفته النظرية المنهجية هـذه ، ماإذا كان هـذا التراث عربياً أو كونفوليـاً ، وانما يتصل بالمسألة بحدودها المبدئية ، المنهجية الكلية .

فنحن نستطيع الإفادة من كل بحث علمي تراثي منهجي ، من اي مصـدر اجنبي في تحـديد ما نحن في معرض الحديث عنه . نفعل ذلك بالقـدر الـذي نفيد منه في نطـاق البحوث التي تجري في أماكن متعددة من العالم حول طرائق البحث التأريخي أو الاجتماعي أو النفسي الخ . . . اما حين نخطو خطوة أخرى

الى امـام ، اي حين نتقدم على اكتشاف خصوصية ذلك التراث ، فاننا نجـد انفسنا مدعوين الى التصدي لعمليـة استقصاء تلك الجزئيات والتفصيلات . ولكننا حيث نقـوم بذلك ، فانه يبقى ماثلاً في أذهاننا ما سميناه بـ « نمذجة » الدراسة والتحقيق التراثيين .

فالاتجاه المعتزلي ، مثلاً ، بدقائقه وتفصيلاته وبالاختلافات التي تظهـر في اطار ممثليه المتعددين ، يظـل يجسد ظاهرة تحوز على خصوصيتها المتمثلة بالجوهري والضروري والعـام المشترك بين كل أولئك الممثلين . (ومن المعروف أن هذه الخصوصية تتمثل بـ « الاصول الخمسة » في اتجاههم) .

ان ذلك كلـه يقود الى إضفاء **الشرعية العلميـة** المعرفية على هذه النظرية المقترحة في قضية التراث العربي والمقدمة بين دفتي هذا الكتاب . ولا يفوتنا أن نؤكد هنا ، في هـذا السياق ، على أن الطموح الى انجازها تولد تحت تأثير عدة عوامل . من هـذه الأخيرة التعامل مـع التراث تعاملاً حياً ميدانياً مباشراً ، اي من داخله ، وانطلاقاً من اشكالاته ومنازعه وهمومه وظلماته واضاءاته . . . بصيغة اكثر تميزاً يمكن القول ، ان من المحرضات الكبرى على التصدي لانجـاز تلـك النظرية المقترحة ، الدراسة الميدانية للتراث **العـربي** ومحاولة الاحـاطة بخصوصيته الكبرى.

وذلك يضعنا امـام الفكرة المحورية التالية ، وهي ان البحث في نظـرية منهجية في ظـاهرة التراث الانساني عمومـاً ، ومـن ضمنه العـربي ، **يتشابك ويتداخل** بالبحث في خصوصية التراث العربي ، كما سيظهر في الاجزاء اللاحقة من هـذا « المشروع » . اذ ان تلك الأخيرة يمكن النظر اليها ، بهذا المعنى ، على انها دراسة تطبيقية للتراث العربي في ضوء النظرية المنهجية المقترحة هنا .

ولكـن ذلك التقرير ينطوي ، بالضرورة ، على المعطى التالي المشار اليـه في مكان سابق . ذلك هو أن النظرية هذه تظل ، بصفتها منظومة نظرية **منهجية** ، مستقلة استقلالاً **نسبياً** محـدداً تلقـاء تلـك الدراسة التطبيقية ، اي دراسة خصوصية التراث العربي من داخـله .

ذلك كان الوجه الاول من المسألة . اما وجهها الثاني ـ ويتصل اتصالاً وثيقاً بذاك ـ فينهض على انه ، من اجل اكتمال طرح المعالم والأبعاد الاولى للنظرية المنهجية المقترحة ، كان ضرورياً أن نعمل على النفاذ الى اعمق المنجزات النظرية والمنهجية العلمية التي تمت في العصرين الحديث والراهن . ونخص بالذكر من هذه الأخيرة منظومة المادية التاريخية الجدلية .

ها هنا تجدر الاشارة الى ان تلك المنظومة ، في الحين الذي تبرز فيه **هي نفسها** ، في مراحل نشوئها واستكمال مقوماتها الرئيسية ، مثالاً عميق الدلالة على كيفية تكون التراث البشري الفكري ، فانها تقدم ، بصيغة علمية رائدة ، **امكانات** خصبة لطرح مبدئي أولي لقضية التراث عموماً . إنها ، وهي التي ولدت وتبلورت ، في سياقيها التاريخي والتراثي ، حصيلةً مكثفة ليس للقرن التاسع عشر الرأسمالي الاوربي فحسب وانما كذلك لمجموع التراث البشري التقدمي ومن ضمنه العربي ، واستطاعت أن تكتشف وتستوعب موقعها هي نفسها من ذلك التراث . ومن هذا الموقع بصورة مخصصة ، استطاعت أن تعبّد الطريق امام نشوء تلك الإمكانات ، على الاقل في حدودها الأولية العامة .

سوف يتعين علينا لاحقاً ان نبين ونثبت **لماذا** تشكل هذه المسألة الاخيرة واحدة من النقاط الأكثر اهمية وحساسية في النشاط العلمي الذي نبذله في سبيل طرح واستكمال هذه النظرية المنهجية والدراسات التطبيقية التي سننجزها في ضوئها . وحسبنا هنا أن نؤكد ـ تأكيداً سنعمل على تقديم مسوغاته في مكان لاحق من هذا البحث ـ على ان انجازنا لتلك المهمة سوف يجد نفسه مدعواً ، بشكل قطعي ، الى ان يمر عبْر طرحنا للواقع العربي الراهن في جذوره التاريخية ، وعبر اكتشاف بنيته الداخلية وآفاق تجاوزه . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نطمح الى تحقيقه على نحو يعيد بناءه بصورة يتآخى فيها بعمق مع مقتضيات واحتياجات وآفاق التقدم ، على جميع الأصعدة (١) .

---

(١) ان مفهوم « التقدم » الذي نستخدمه هنا ، بصيغة عامة غير محددة ، سيكون موضوع بحث لاحق في هذا الكتاب ، نعمل فيه على استقصائه اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً وقومياً وثقافياً .

ب ـ على ذلك النحو من معاينة الأمور ، تتبدى المعالم الرئيسية لمشروعنا في الرؤية الجديدة للفكر العربي ضمن المراحل التاريخية التي حصرناها في بدايات هــذا الكتاب : إنه **مشروع** رؤية تطمح الى أن تكون جديدة متسقة مع مقتضيات وشرائط البحث العلمي الرحب . امــا جِدّتها هــذه فتفهم وتقوّم على أساس الاعتبارين التاليين :

١ ـ انها ليست مطلقة . إذ أن ما تمثله لا يبدأ بالصفر ولا ينتهي بالمائة . فهنالك دراسات وابحاث ومقالات صدرت ، على الأقل منذ مطلع سبعينات هذا القرن ، تبرز فيها ، بأشكالمختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف ، بعض ملامح وطموحات هذه الرؤية الجديدة. هذا إذا غضضنا النظر عن تلكالارهاصات (التراثية) المتناثرة هنا وهناك في معظم مراحل التاريخ الفكري العربي ، وعــن تلك الإثارات المبدئية العميقة التي انجزها رهط من العلماء الماديين الجدليين ، والتي تعرضت بصورة غير مباشرة أو غير مخصصة لقضايا التراث ، بصفتهــا موضوع عــلم تراثي .

٢ ـ ان تلك « الجدّة » تكتسب مشروعيتها التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية ، لأنهــا ، بالاضافة الى النقطة الأولى ، تدخل في نطاق **مشروع** ، إن كان لصاحبه أن يعلن بأنه استكمل أبعاده وآفــاقه الرئيسية ، فإن هــذا يظــل ، في أساسه ، يتحرك في حدوده التاريخية التراثية ، والمعرفية النظرية ، والمنهجية المطــابقة .

في ضوء هــذا المنظور ، ينطلق مشروعنا في الرؤية الجديدة مــن الاعتراف بشرعية المحاولات الدراسية التراثية التي يمكن ان تنشأ على أساس من المنهج المــادي التاريخي والجدلي أولاً . كمــا ينطلق ، ثانياً ، من الاعتراف بالمحاولات

(الليبرالية) الجـدية ، تلك التي سبقته في النشوء ، أو التي يمكـن ان تنشا لاحقـاً .

ذلك يعني ، ضمناً وصراحة ، ان مشروعنا يرفض الأخذ ببداية وبنهـاية مطلقتين مكتملتين في النشاط الفكري . ذلك لأن ما يمكن أن يبدو لنا أنـه يمثل بداية « مطلقة » ، يحتوي ، ضمن ثناياه وفي واقع الأمر ، عناصر من البنى الفكرية السابقة . وكذلك لأن ما يمكن أن يبدو لنا نهـاية « مطلقة » ، يمثل ، باعتبار ، تمهيداً أو بعض تمهيد لبنية فكرية لاحقـة أو اثارة وتحريضاً سلبيين أو ايجابيين لنشوئها وتبلورهـا .

وعلى هـذا ، فإن الحديث عن بداية ونهـاية مطلقتين في البحث الفـكري عموماً ، **والتراثي بشكل خاص** ، يؤدي ، بلا جدال ، الى القول بـ « اسطورة » فريدة ، منفلتة من ضوابط التاريخ والتراث البشري الواقعي .

ولقد كان على حركة التاريخ والتراث العـربي أن تعـاني زمناً طويلاً من عنت وعسف مجموعة من المواقف ووجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية . مـن هـذه ما برز في صيغ وستر متعددة ، دينية ، وقوميـة ، وعلمانية ليبرالية ، واوربية وآسيوية عرقية الخ . . . وكان منها ، كذلك ، ما يرفض تلك الحـركة كلياً ودفعة واحدة ، أو يأخـذ بها كلياً ودفة واحـدة ، وعبر قصره لهـا على واحدة من مراحلها . ومنها ، اخيراً ، ما اتخـذ موقف البين ـ بينية ، أو ظـل حرناً أو وجـلاً ، قاصداً السلامة من أقرب الطـرق ، أو اتخذ منحى مشوشاً سادراً مترعاً بالمتاهات والاشباح والاوهام .

ونحـن نرى ، كما يتضح من سياق البحث ، أن تلـك المواقف ووجهات النظر ، جميعاً ، التي سبق وعالجناها في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وجدت وتجد ، حتى الآن ، مشروعية وجودها في جملة من الظروف الموضوعية والذاتية التي تحيط بالوطن العربي ، على نحـو طريف معقد . إنها تحوز على ذلـك ، دون أن يتاح لها تحقيق نمو عميق في حقل المعرفة العلمية التاريخية والتراثية .

وهـذا بغض النظر عن اثارتها مجموعة من المسائل الجزئية والمشكلات الهـامة والتحريض على الاجـابة عنها .

ولكننا من طرف آخـر ، لا نشك في أن عوامل موضوعية وذاتية اخـرى اخذت في التعضّي والبروز ، داعية الى اكتشاف خصوصية الفكر العـربي في سياقيه التاريخي والتراثي . بيـد أن ذلك اذ حدث ، فانه انطلـق من نظرية منهجية تتقصى الأوجه المنهجية المتصلة بالبحث العـلمي في الظاهرة التراثية الانسانية عـامة . ويقصد بذلك نظرية يتوافر لهـا من القدرة ما يكفي لاسقاط الفكر اللاتاريخي اللاتراثي (بمعنى التجاوز الجدلي التاريخي التراثي له ، كمـا سنفصل ذلك لاحقـاً . وخصوصاً نقصد بذلـك تلك النزعات التي تكونت عبر مراحل متعددة من تاريخ الوطن العـربي أو التي يمكن أن تتكون لاحقاً .

ان مثل هـذا النقد الجدلي التاريخي والتراثي ليس قميناً بانجاز المهمة المشار اليها فحسب ، وانما كذلك بإغناء « النظرية المنهجية » نفسها واستكمال وتعميق ركائزها ومواقعها . أما هـذا كلـه فتنجزه وهي آخذة بعين الاعتبار المبدئي الآفـاق العلمية النظرية والاحتياجات الايديولوجية التقدمية الناهضة لـ « الواقع العـربي » و « الواقـع العالمي » ضمن فهم معمق لقانون العلاقـة الجدلية بين « الداخل والخارج » . وحين يكون الأمـر كذلك ، فإن تلك النظرية تجـد نفسها مدعوة ، **على الدوام** ، الى إخضاع نفسها للامتحانات والخيارات المنحدرة عن المعطيات المستجدة في الحقول المتعددة من ذينك الواقعين . وهي إذ تنجز ذلك ، فانهـا تسهم فعلاً في الكشف عن « الجديد » اولا ، وفي استكمال واغناء وإخصاب أبعادها وآفاقها هي نفسها ثانياً .

ولا يشك واحد من المهتمين بقضايا الفكر العـربي ، باستثناء المكابرين ، وخصوصاً منهـم ذوي « النزعـة السلفوية » الدينية الوثوقية و « النزعـة العصروية » العدمية ، في أن هـذا الفكر في صيغتيه التاريخية والتراثية يشكل ، باعتبارات ودرجات متباينة ، حقلاً بكراً عميق الخصب للبحث العلمي التاريخي والتراثي . ذلك لأن هـذا الحقل من الدراسات هو ، في أساسه ، غير قـابل لأنْ يُستنفد على الاقل في صيغته التراثية .

فالبحث في **التراث** يندرج تحت اطـار النشاط العـلمي **المستجد ابـداً** ، ذلك الذي يقوم به العلماء والمهتمون في كل مجتمع . فهؤلاء يعودون ، من خلال ثقافاتهم وتجاربهم التي اختزنوها على هـذا النحـو أو ذاك وفي ضوء موجبات ومقتضيات **وآفـاق** واقعهم بأوجهـه الفئوية أو الطبقية او المجتمعية العـامة ـ سواء كان ذلك بوعي أو بدونه ـ ، الى ماضيهم ومواضي شعوب أخـرى في امتداداتها التي يعاصرونها هـم أنفسهم . وهـم يفعلون ذلـك بغيـة تفحصها واستقرائها على سبيل الاختيار ، غافلين ، في معظم الأحيان ، عن أن ماضيهم وتلك المواضي تعيش في حناياهم في صور ودرجات مختلفة ومتعددة .

ان واحداً ، على الأقل ، من الأسباب الجوهرية الكامنة وراء ذلك الوضع ، يتحدر من أن كـل مجتمع ـ والحديث يدور هنـا عن المجتمعات الطبقية التي تمارس الطبقة أو الطبقات والفئات المهيمنة في الواحد منها دوراً ثقافياً مهيمناً ـ ينظر الى ماضيه (هنـا بمعنى التاريخ) ومواضي الآخرين نظرة **تراثيـة** ، تتميز كثيراً أو قليلاً عن نظرات المجتمعات الاخـرى . ولا سبيل الى الارتياب في أن ذلك يقوم على ان احتياجات وآفاق هـذا المجتمع المادية الاجتماعية والثقافية والقومية والسياسية ذات خصوصية نسبية متميزة عن مثيلتها المتكونة في مجتمع آخـر ، حتى ولو كان هذان المجتمعان من نمط اقتصادي اجتماعي واحـد ، كالاقطاع مثلا . هذا مع التأكيد ، بطبيعة الحال ، على الخيوط المشتركة الناظمة بينهما . فهنا يدور الحديث على علاقة بين العام والخاص (كالعلاقـة بين المجتمع الاقطاعي الفرنسي والمجتمع الاقطـاعي الانكليزي ، أو بين « أسلوب الانتـاج الآسيوي » في الصين ومثيله في بابل) .

ولا بـد هنا من التذكير بما قلنـاه فـوق من أننا نأخـذ ، في اطار هـذه المسألة ، المجتمعات الطبقية بعين الاعتبار . ولكن ، هنا كذلك ، لا بد من القول بأنـه في المجتمع اللاطبقي ، الذي أطلق عليه بعض الاشتراكيين الخياليين مـن القرن التاسـع عشر اسم مجتمع « الانسجام » والـذي تمثل « الاشتراكية » الحجر الأساسي في بنائه ، يظل الحديث وارداً عن خصوصيات متحدرة مـن تاريـخ ذلك المجتمع ومن طبيعـة ومستوى المسائل المطروحة امامه . أي ان

التجانس هنا ، بين المجتمعات اللاطبقية ، لن يكون مطلقا . ذلك أن استنبات وتطوير وحـده عميقة بين أطراف اجتماعية ما من ذلـك النمط لا يشترط ، من أجل استمرارها ، انتفاء الكثرة والتنوع فيها (١) .

ان زاويـة الرؤية التراثية تكتسب ، في نطـاق ذلك النمط من الوحـدة الاجتماعية ، منحى جديداً يتعمق أكثر فأكثر مع تعمق هـذه الأخيرة . اذ لايعود التقـدم الانساني هنا مرهوناً بما نسميه « الثورة الاجتماعية » بقيادة طبقة أو أكثر من طبقة ضد طبقة أو طبقات أخرى ، وانما يغدو مرهوناً ومقترناً بعمليـة تعميق وتأصيل العلاقات الجديدة . وهذا ينسحب على ما تتضمنه تلك الأخيرة من طرح لضرورات الشخصية الانسانية الاكثر شمولاً وتكاملاً وتناسقاً ، على اساس واقعي عيني .

ان ذلـك الصعود باتجـاه مزيـد من الوحـدة والتجانس في العلاقـات الاجتماعية ، وبالتالي من الوحدة والتجانس في زاوية النظر التراثية ، لا نشهد الا بعضاً من مزاياه في نطـاق المجتمعات الطبقية ، وبالتحديد في سياق الانطلاق الأولي التقـدمي للطبقات الاجتماعية ، والبورجوازية منها ، على نحو خاص . إذ أن هذا الانطلاق لا يمثل اكثر من مرحلة الخصب التاريخية والتراثية في تاريخ الطبقة المعنية ، تلك المرحلة التي ما تلبث أن تتبعها مرحلة من الاستنفاد والعقم التاريخي والتراثي والتاريخي ، ومن الرجعية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية . هاهنا وعلى أساس ذلك التحـول الطريف والعميق في أوربا الراسمالية ، الذي لم يحدث مثيل له في حيـاة التوضعات البورجوازية العربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة ، يصبح الحديث ــ في اطار فهم جدلي لعلاقة الفكر بالواقع ــ وارداً وضرورياً على تحول في زاوية الرؤية التراثية .

(١) ان التصدي لهـذه المسألة ليس من قبيل الاخـذ بمواقف مجردة تاملوية ، وانما يتحدر من احـدى الحقائق الرئيسـية في المرحلة العـربية الراهنة . تلك هي أن الكفاح من أجل الاشتراكية اصبح جـزءاً أساسياً من نشاط الطبقات الكادحة العربية السياسي ومن نشاط مجموعة من الأحزاب السياسية اليسارية في الوطن العـربي . بالاضافة الى ذلك ، يمكن القول بأن ذلك الكفاح غـدا ، كذلك ومن حيث الأساس ، السمة الرئيسية الكبرى للتطور العالمي المعاصر .

وعلى ذلك ، فإن البحث في قضية التراث ، في المجتمع الطبقي ، بعيداً عن استقصاء واستيعاب آفاق ذلك التحول ، يغدو مجرد هلوثة فكرية ، أو سلاحاً ايديولوجيا في أيدي القوى الطبقية المهيمنة في هذا المجتمع . ومع الاشارة الى الخصوصية النسبية التي يحوز عليها التركيب الاجتماعي في الاقطار العربية ، بصفتها جزءاً مما يطلق عليه خطأ « العالم الثالث » وما اطلقنا عليه « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، فان هذا التركيب لا يخرج من دائرة العلاقات الطبقية . وسوف يتعين علينا ، لاحقاً ، التصدي لواقع هذه الخصوصية في سياق تعرضنا للقضية التراثية العربية .

ويبقى صحيحاً القول ، في حدود التعميم السوسيولوجي ، بأن الرؤية التراثية في كلا النمطين الاجتماعيين ، الطبقي واللاطبقي ، ترتبط ، على نحو جدلي ، بالايديولوجية المهيمنة فيهما . ولكن دون أن يعني ذلك ان تلك الرؤية ، في النمط الاجتماعي الأول ، لا تتأثر بعوامل وقوى اجتماعية اخرى غير مهيمنة .

لقد أردنا ، في خلال ما سبق ، أن ننبه الى أن « مشروع الرؤية الجديدة » للفكر العربي في سياقه التراثي ، دون سياقه التاريخي (وسوف نقدم لاحقاً مسوغات هذا التمييز) ، لا يستطيع أن يقدم نفسه ، بعد انجاز خطوة توثيق « المادة التراثية » ، على نحو موضوعي دقيق ، الا مشروطاً بمقتضيات واحتياجات وآفاقالمرحلة الراهنة . التي يجتازها الوطن العربي . وهذه تتحدد ، في نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال مركبة ومعقدة من مجتمع ما قبل اقطاعي واقطاعي بورجوازي هجين الى مجتمع موحد اشتراكياً .

بيد أن تلك الشرطية المحدد بمعطيات المرحلة الخاصة المومى اليها ، امكن استقصاؤها واستنباطها عبر عملية تجريد وتعميم علمية ، جدلية تاريخية مادية في جوهرها . فقد أخضعت لها (للعملية) معطيات الواقع العربي في مراحله المتعاقبة المتعددة . كما أخضعت لهذه المعطيات تلك العملية على نحو يحمينا من غواية ذلك الامتداد الفكري الناشز : « التأملوية » ، الذي سنعود اليه في موضع لاحق .

بصيغة اخرى نود القول ، اننا وجدنا انفسنا أمام الموقف القطعي التالي ، بكل ما ينطوي عليه انجازه من احتمالات النجاح والإخفاق . ذلك هو أن التوصل الى نظرية في **خصائص وخصوصية** التراث **العربي** الفكري وفي قضاياه النظرية المنهجية ، مشروط باكتشاف وتمثل واستيعاب القواعد النظرية المنهجية الاساسية المشتركة ، التي تقوم عليها ، أو تنطلق منها نظرية منهجية تراثية **عامة** . اذ من المحقق أن « العلم » حينما يتعامل بالعموميات والكليات (القوانين) ويكتسب مقوماته عبرها ، فإنه يفعل ذلك على طريق استقصاء واستقراء الخصوصيات والجزئيات . وتلك العموميات والكليات تكون دقيقة وصحيحة ، **بقدر** ما توحد ، في طياتها وبصيغة علمية متناسقة ، ما هو جوهري وضروري وعام من هذه الخصوصيات والجزئيات .

والجدير بالاهتمام العميق هنا ان مثل هذه الصيغة تمثل ، في منحاها ذاك ، أمراً جديداً ، لا يمكن رده ، بصورة تبسيطية ميكانيكية ، الى تلك الخصوصيات والجزئيات ، أو الى بعضها ، أو الى كل واحدة منها على حدة .

ضمن ذلك التوجه في طرح المسألة ، يغدو جلياً ومفهوماً أن « المقدمة » **المقترحة** إذ تقدم نفسها ، بكثير من التيقظ ومن الحذر العلمي المبدع ، على انها نظرية منهجية في دراسة التراث **العربي** الفكري (والعام) . وهي تتسم ، في اساس الأمر ، بأنها لم تستطع صوغ معالمها ، التي تظهر بها في هذا الكتاب ، إلا على طريق إنجازها ، ضمن السياق ذاته ، مهمة تحولها هي نفسها ، بهذا القدر أو بذاك ، الى دليل عمل منهجي نظري **عام** في البحث التراثي .

ان تحقيق عملية احتواء هذه « المقدمة » عنصري الخاص والعام ، في طراز طمح أن يكون علمياً معمقاً وحائزاً من القدرة ما يكفي لاكسابها امكانية تعميم وتقنين ما سوف يبرز في نطاق الخصوصيات والجزئيات التراثية ، وعلى تخصيص وتفريد ما سينشأ على صعيد العموميات والكليات ، أقول ، ان تحقيق تلك العملية الجوهرية الحاسمة كان علينا أن نواجهه بكل الإشكالات المنبثقة عنه . وانطلاقا مما حددناه بمصطلح « الجدلية التاريخية التراثية » . فهذه

« الجدلية » تعلن ، بشخصها ومن ذلك الموقع ، عن نشوء نسق علمي جديد ، نعمل على أن يكون له ما لكل نسق علمي آخر من خصائص ومقومات . ولكننا نفعل ذلك جنباً الى جنب مع تركيز الجهد باتجاه اكتشاف وضبط علائق ذلك النسق مع مجموع الأنساق العلمية الانسانية الأخرى .

وهذا الجهد سوف يتعين علينا ان ننجزه انطلاقاً من ركائز هذا النسق العلمي الجديد نفسه وفي ضوء المبادىء الكبرى للمادية الجدلية التاريخية (الأساس الفلسفي للماركسية) . ذلك أنه ، في أساسه ، انحدر منها بهدف تطويرها واغنائها واخصابها ، أي ، بصيغة محددة حاسمة ، بغية تخصيصها تراثيا ، كما سيتضح لنا لاحقاً وبصورة مفصلة . واذ تضع هذه النظرية المنهجية نفسها في هذا الموضع ، فانها تمثل ، في آن واحد ، توحيداً عميقاً بين الخاص والعام ، ومنهجية بحث في نشوء وتبلور وتطور عملية التوحيد هذه ، على صعيد الظاهرة التراثية .

ونعتقد أنه ، ضمن ذلك الفهم للمسألة ، من طبائع الأمور التأكيد على أننا في هذا « المشروع » لا نطمح ، من قريب او من بعيد ، الى الاجابة النهائية عن التساؤلات وتقديم الحلول لكل الاشكالات المتحدرة من التراث العربي الفكري ومن القضايا النظرية المنهجية المنبثقة من دراسته وتقصيه . وليس من شك في اننا نجد مسوغات الأخذ بذلك الموقف . أولاً ، في فهم جدلي مادي وتاريخي معمق لطابع عملية نشوء وتقدم المعرفة الانسانية . كمانجد مثل تلك المسوغات ، ثانياً ، في كون الموقف المشار اليه موقفاً **تراثياً** يلح ، في أساسه ، على عملية التجاوز الجدلي التراثي للفكر الانساني .

هذا يعني ان ما قلناه من تراثية (= نسبية) الآراء التي نطرحها في « المشروع » العتيد ، لا يدخل في نطاق « تواضع » علمي ، يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً مزعوماً ، بقدر ما ينطلق من واقع الحال نفسه . بيد أن تلك « النسبية » لا تتصل من قريب أو بعيد بنزعة « النسبوية » . انها وجه من أوجه جدلية المعرفة البشرية . وبطبيعة الحال ، فإن مثل ذلك الموقف من العلم

ومن الواقع العيني ، يجـد نفسه بالضرورة في تعارض قطعي مع ما يسمى عادة على سبيل الخطأ او الزيف العلمي بـ « فلسفة » العـلم ، التراثي أو التاريخي مثـلاً .

ان ذلك المفهوم ، الذي يجـد أحد مصادره الرئيسية البعيدة في المرحـلة اليونانية الكلاسيكية ، التي اخصبت وبلورت اتجاه « الحكمة الموسوعية » مـن القرن السادس ق.م ، تحـول على مدى مراحل تاريخية متعددة الى ما يعادل القيّم الدخيل على العلوم المفردة ، الطبيعية والاجتماعية ، التي لم تكن قـد استقلت بعـد استقلالاً ملحوظاً عن تلك « الحكمة » . وقد تم هذا على طريق الايهام بأن ذلك المفهوم يخطط لهـا وينسقها دونما حاجـة الى إدراك مشكلاتها النوعية الخاصة . بل اكثر من ذلـك ، انه وضع نفسه في موضع تلك العـلوم نفسها ، معلناً أنه البديل « الكامل » عنهـا .

هكذا يقود الحديث عن « فلسفة » التاريخ و « فلسفة » التراث ليس الى تعمية وتشويه هـذين الأخرين فحسب ، من حيث هما واقعان عينيان . إنـه يؤدي ، كذلك ، الى وضع « عـلم التأريخ » وما نعمل عـلى صياغته تحت إسم « عـلم التراث » بين قوسين ، أي رفض الأخذ بوجود هذين النسقين العلميين او النسق الأول منهما ، على الأقل . وذلك باعتبار أن الثاني ما يزال في مرحـلة مخاض مبكرة . وبسبب من أهمية وخطورة هذه المسألة ، كان علينا أن نضعها في ذاكرتنا للعودة اليهـا لاحقاً بصورة أكثر تمحيصاً .

امـا ما طمحنا للاشارة إليه هنـا ، فهـو أن هـذه « المقدمة » التي بين ايدينا ، في الوقت الذي ترفض فيه أن تتحول الى **فلسفة** للتراث الانساني عامة ، والعـربي خـاصة ، فانها تقـدم نفسها **دليـل** عمـل نظري **منهجي** في البحث التراثي عموماً ، ومن ضمن ذلك البحث التراثي العـربي . بيد أن هذا الترتيب المنطلق من العـام والمنتهي بالخاص ، يجب أن ننظر اليه ، أيضاً ، من الموقـع العكسي ، أي جعله ينطلق من الخاص الى العـام . فنكون ، بذلك ، قد اظهرنا العلاقة الجدلية بين الخاص والعـام . كما نكون ، من ثم ، قد اكـدنا على أن الطرف الواحد منهما يفقد دلالته حالمـا نفصله عن الطرف الآخر .

الفصل الثاني - أو المسألة الثانية
التراث ونظرية التراث في مواقعهما
وعلائقهما المركّبة

١

التراث والموروث بين « الحــدث الاجتماعي » و « التــاريخ »

آ ــ لم تكتسب كلمة « التراث » معناها النظري المتداول الا في مراحــل قريبة العهــد تنطلق ، على نحــو رئيسي ، من العقد الثالث من هــذا القرن . ولكنها كانت موجودة معروفة قبل ذلك بقرون . وربما كان القرآن من أقــدم النصوص التي وردت فيهــا هــذه الكلمة ، وذلك في سورة الفجر : « وتأكلون التراث أكلاً لمّا » . وهي تعني هنا « الميراث » .

والملاحظ اننا لا نجــد لـ « التراث » مادة معينة في معاجم اللغة العربية . ويرى عبــد السلام هارون ان هذه الكلمة « مأخوذة مــن مادة (ورث) ، التي تدور معانيها حــول حصول المتأخر على نصيب مادي أو معنوي ممن سبقه . وأجمع اللغويون على ان التراث مايخلفه الرجل لورثته ، وان تاءه أصلها الواو : أي (الوُراث) . . . وهكذا يدور قلب الواو المتصدرة لهذه الكلمات تاء ، لأنهــا أجلد من الواو واقوى ، ولا تتغير بتغير احوال ما قبلها كما يقولون » (١) .

---

(١) عبــد السلام هــارون : التراث العــربي ــ ضمــن سلسلة « كتــابك » ، القــاهرة ١٩٧٨ ، ص ٣ ــ ٤ .

والملفت للنظر ان تلك الوضعية ، التي احاطت بتبلور واستمرار الكلمة المعنية خلال قرون عديدة ، جعلتها تفهم على أنها وجه من أوجه الماضي في حال ولوجه الى الحاضر . ومن هنا ، ندرك المغزى والدلالة المبدئية للقول المأثور الشائع : الذي خلّف ما مات .

والحق ، ان كلمة « التراث » حين دخلت الاستعمال المعاصر ، فقدت احد بعديها ، اللذين حافظت عليهما فيما قبل ذلك .

فلقد جرى على اقلام جمع كبير من الكتاب التراثيين والمؤرخين والمثقفين العرب(والأجانب)، الذين أخذوا يتناولون تلك الكلمة بالمعنى النظري، خلطٌ بينها وبين مصطلح « التاريخ » . ذلك أن هؤلاء ظنوا أن كلا الأمرين يمثلان **واقعاً ومصطلحاً** واحداً .

وقد ظهر عقم ذلك الموقف على الصعيد النظري ، واتضحت خطورته في الحقل التطبيقي . إذ ان البحث العلمي النظري ـ واللغوي ـ في ذينك المصطلحين لا يدع مجالاً للشك بأنهما متباينان ، وإن كانا ، من موقع آخر ، مرتبطين ببعضهما بعضا . وهذه « المقدمة » النظرية المنهجية ، التي بين أيدينا ، تجد من مهماتها الأولى تقصي هذه المسألة .

اضافة الى ذلك ، سوف نبين أن مصطلح « الموروث » يتميز بدوره نسبيا عن مصطلح « التراث » . ولكن هذا كله يفصح عن نفسه عبر تحديد وضبط العلائق بين ذينك الأخيرين من طرف ، وبين مصطلح « الحدث الاجتماعي » من طرف آخر .

والحقيقة ، ان منطلق الفعل التاريخي والتراثي يكمن في « الفعل الاجتماعي » متمثلاً بـ « الحدث الاجتماعي » . ونحن نفهم تحت هذا الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعها ، أي حيث لا تكون قد دخلت بعدُ مجرى الزمن التالي عليها . وهي ، بصفتها هذه ، تمثل « المادة الاجتماعية » للبحث الاجتماعي ، أي « موضوع بحث » خاص بالعلوم الاجتماعية المتعددة . وهذه العلوم تتصدى لموضوع بحثها ذاك من مواقع مختلفة ، ولكنْ مشتركة في

انهـا لا تتجاوز تموضع تلك الظاهرات . أي إنها لا تنظر اليها في سياقها مـن مجرى الزمن التالي عليهـا .

ان « الحدث الاجتماعي » نفسه إذ يدخل مجرى الزمن التالي عليـه ، يكتسب سياقاً تاريخياً يجعل منه صيرورة . وحيث يتم ذلك ، يتحول « الحدث الاجتماعي » الى « حدث تاريخي » . ومن البيّن ان هـذا الأخير يشتمل عـلى سمتين . السمة الأولى تتجسد بـ « البعد التطويري الخاص بكل عـلم مـن العلوم » (١) ، بحيث أن هـذا البعد يمثل جماع التطـور الحاصل في مجموع الظاهرات الاجتماعية . أما السمة الثانية فتقـوم على أن ذلـك « الحـدث الاجتماعي » ،المجسد بتلك الظاهرات ، يمتلك من الخصائص الذاتية النوعيـة ما يجعل منه « موضوع بحث » علمي مستقل استقلالاً نسبياً لعـلم مستقل . اما هـذا الأخير فهو عـلم التأريخ بصيغه المتعددة (عـلم التأريخ السياسي ، عـلم التأريخ الاقتصادي ، والايديولوجي ، والعلمي ، والقضائي الخ ...) ، وبمشكلاته **المنهجية** التأريخية الموحدة والمتكاملة .

ومن هنا ، فان الأمر لا يتحدد على النحو التالي : « والمسألة التي تطرح.. هي إثبات أحـد الأمرين الآتيين : اتؤلف العلوم التاريخية مجالاً مستقلاً قابلاً للاتصاف بخصائص وضعية ونوعية أم أنها تنصب ببساطة على البعد التطوري الخاص بكل علم من العلوم .. » (٢) . فنحن لسنا موضوعين أمام واحـد من ذينك الخيارين المحددين . ذلك لأن كليهما يشير الى الآخر في وحدة عميقة .

أما مبعث تلك الوحدة فيرتد الى تشابك سمتيْ « الحـدث الاجتماعي » المشار اليهما . وذلك بصورة تدعو الى القول بأن العلوم التأريخية ، اذ تتمثل

---

(١) الاتجاهات الرئيسية للبحث في العـلوم الاجتماعية والانسانية ـ القسم الاول ـ العـلوم الاجتماعية ، تأليف مجموعـة مـن الباحثين ، ترجمـة ونشر وزارة التعليم العـالي ، دمشق ١٩٧٦ ـ ص ٦٩ .

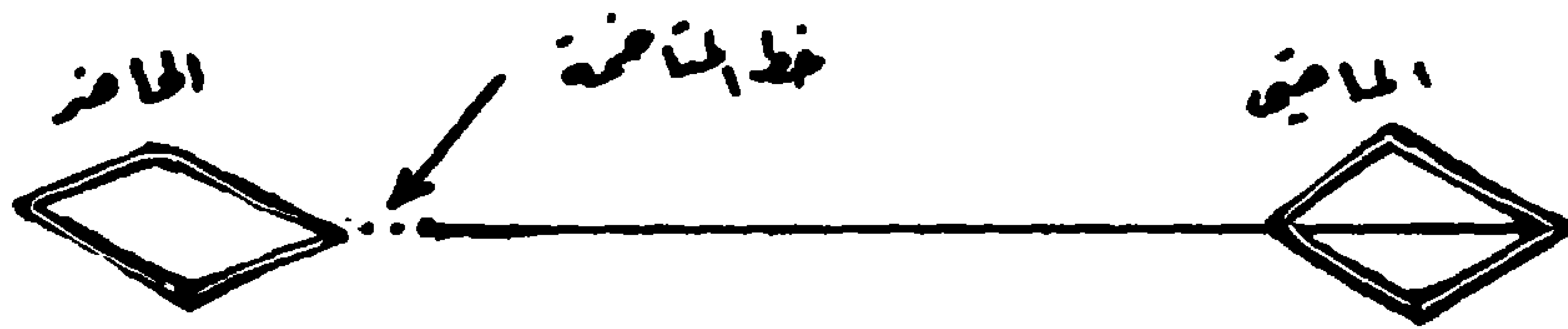
(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

البعد التطوري الخاص بكل علم من العلوم ، فإنها تكتسب حيزاً مستقلا في حدود استقلالية العلم النسبية .

وثمة نقطة اخرى لا بد من أن نعرض لها في إطار الحديث على « الحدث التاريخي ». تلك هي أن هذا الأخير يبقى، بصفته تاريخاً ، في حدود « الماضي ». وهذا ، بدوره ، يشير الى أمر على غاية الأهمية بالنسبة الى « الجدلية التاريخية التراثية » . ذلك هو أن « الحدث التاريخي » ، في صيغته العامة ، لا يمتلك بعداً « **تطورياً** » فحسب ، بل كذلك بعداً « **ماضوياً** » . هذا يقال بمعنى أن حدود « التاريخ » العيني تنتهي عند نهاية حدود الماضي او اللحظة الماضية المنصرمة .

ان لحظة « التطور » ، التي يجسدها « الحدث التاريخي » والتي تمنحه هي شخصيته بما هو بعد تاريخي ، تتوقف مع نشوء اللحظة الحاضرة . وتوقفها هذا توقف نسبي متحدر من توقف الماضي (التاريخ) عند حدود الحاضر . بكلمة يمكن القول اذن ، ان التاريخ في منظور « الجدلية التاريخية التراثية » هو **الماضي في بعده التطوري** .

وعلى نحو تصويري ، نعبر عن تلك النتيجة ، كما يلي :



شكل (١) : التاريخ

هذا الأمر ، مجملاً ، استطاع الجرجاني أن يعبر عنه منطقياً ، بالصيغة التالية : ان الماضي « هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك » (١) .

(١) الجرجاني : التعريفات ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٣٢ .

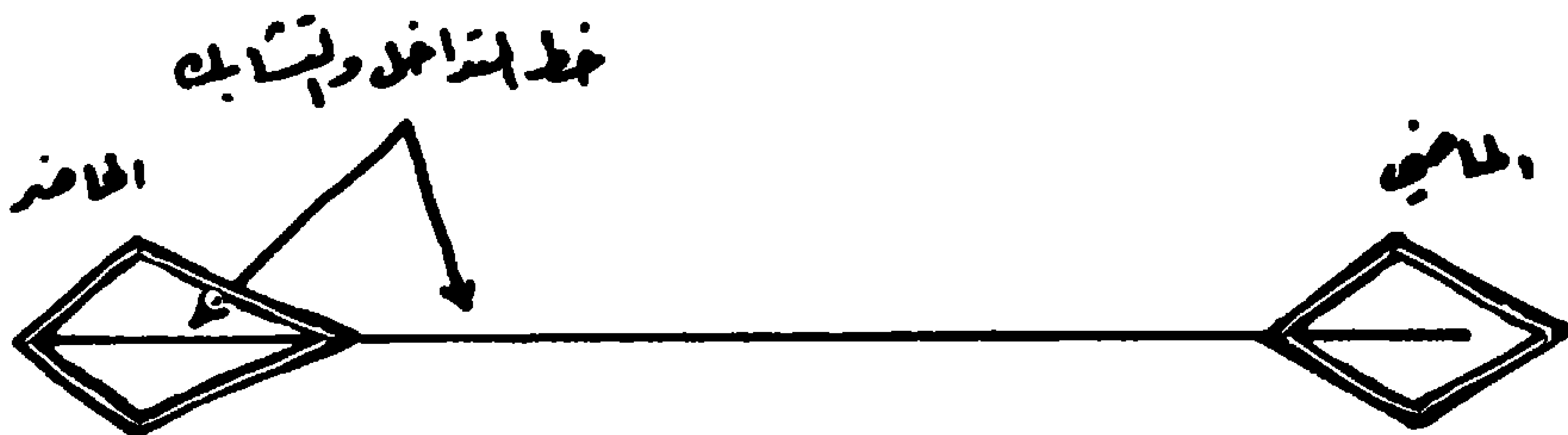
واذا نظرنا الى الزمان من موقــع كونه متصلاً وموقع كونه منفصلاً ، استبان لنــا سياقاه التراثي والتاريخي ، ذينك السياقان اللذان ينطلقان من « حــدث اجتماعي » ما وقع في الماضي .

وبنــاء على ذلك ، يصبح علم التأريخ هو العــلم الذي يعالج « الماضي في بعــده التطوري » . ومن ثم ، فإن « موضوع بحث » علم التأريخ يتمثل بهــذا « المــاضي » .

هذا مايتصل بالمسألة الأولى من مركب العلائق بين « التراث » « والتاريخ » و « الحدث الاجتماعي » . أما المسألة الثانية ـ وتتصل بالأولى اتصالاً وثيقاً ـ فهي تحديد موقــع « التراث » .

فإذا كان « التاريخ » هو « الماضي في بعده التطوري » ، فإن « التراث » هو « الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه » . ثم ، إذا كان الماضي (التاريخي) مستمراً حتى حدود الحاضر ولا مستمراً فيما بعــد ذلك ، فإن « التراث » يجسد الاستمرارية من الماضي الى الحاضر . أي إن هــذين ، مجتمعين في بعديهما التطوري ، يؤلفان « التراث » . وبذلك ، تتكشف العلاقة الجدلية بين خطي الإستمرارية واللاإستمرارية بصفتها علاقــة بين « التاريخ » و « التراث » .

ونستطيع ان نمثل على ذلك بالشكل التــالي :



شكل (٢) : التراث

لم يعد ، وفق ذلك ، وارداً أن نتحدث عن « خط متاخمة » . إنما أصبح الأمر يقوم على وجـود « خط تداخل وتشابك » فيما بين الماضي والحاضر .

ومن هنا ، كذلك ، أصبح علينا أن نصحح قول ريمون آرون التـالي : إن التاريخ « هـو حوار الماضي مـع الحاضر ، حواراً يكون فيه للحاضر زمـام المبادرة » (١) . فنقول : ان التاريخ هو حـوار الماضي مع الحاضر **عبْر** التراث ، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة . وهذا ما نستطيع فهمه من قول لايبنتز بأنه « في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل » (٢) . ذلك أن عملية التشابك هذه تتجسد بالسياق التراثي .

والحقيقة ، تلـك النظرة الى المسألة تضع حـداً للخلط بين مصطلحي « التاريخ » و « التراث »، ذلك الذي نواجهه عند معظم الكتاب والمؤرخين العرب كما عنـد جمع من المؤرخين الاجانب . فمن طرف أول ، نلاحظ أ ن البعض حين يتحدث عن ذينك الأمرين ، فكأنه يتحدث عن مسألة واحـدة ، غير مدرك لمـا للتمييز المنهجي والموضوعي بينهما من أهمية مبدئية . اما من طـرف آخـر ، فنجد أن البعض يرى أن « التاريخ » أكثر شمولاً من « التراث » ، وأن التاريخ، من ثم ، يجب أن يحفظ كما هو لا يقطع ولا يسقط أي جزء منه (٣) . الا أن تلك المواقف تثير جملة كبيرة من الصعوبات التي تجعل من دراسة مصطلحي وواقعي التراث والتاريخ أمراً غير ممكن على نحو علمي متماسك .

وبسبب من اهمية هـذه المسألة المنهجية ، نعمل على ايضاحها عبر تناولنا ما ندعوه بـ « التركة » لدى شعب ما ، لنتبين « خط التداخل والتشابك ذاك »

---

(1) Raymond Aron : Dimensions de la Conscience Historique - Paris, Plon, 1961, P. 384.

(٢) H. Lindner : طريق تطـور الفكر الفلسفي ، برلين ١٩٦٦ ، ص ١٥ .

(٣) احـد هؤلاء الذين يرون بأن التاريخ أكثر شمولاً من التراث المؤرخ السوداني التجاني . فهـو يقول : « ان التراث جـزء من التاريخ والتاريخ ينبغي أن يحفظ كما هو لا يقطع ولا يسقط أي جـزء منـه » . (من مقـالة بعنوان : التراث وقضية التكامل مع الحاضر لمحمد عوض عبوش مجلة الثقافة السودانية ، اغسطس ١٩٧٩ ، ص ١٢٠) .

مجسَّداً بـ « استمرارية » تجمع بين الماضي والحاضر . كما نتناول تلك « التركة » لنشهد كم هو قوي ذلك الاتجاه الذي تجسده في شخصها ، إتجاه التعايش السلمي أو الصراعي بين الماضي والحاضر . ذلك أمر على غاية الوضوح، وإن يكن التعايش المشار إليه ، في حالات معينة ، معروفاً ومُدركاً بمجموع سماته في « الوعي القومي » لذلك الشعب ، وكذلك وإن لم يكن كثيفاً في هذه المرحلة ، مثلاً ، كما كان في مراحل منصرمة . ونحن نجد تلك التركة تكتسب طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الراهن .

كما ندرك المدى العميق وغير الظاهر للعيان ، أكثر الأحيان ، لتداخل التقاليد في حاضر شعب من الشعوب . فهذا التداخل يجعلنا ، في بعض الحالات ، نعتقد ان « الحاضر » ليس حاضراً بقدر ما هو « تقليد » لوضع متحدر من الماضي ، وأنه ، من ثم ، لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الأخير .

وإذا اخذنا الشعب العربي مثالاً على هذه الوضعية ، وجدنا أن ذلك التداخل بين « تقاليده » و « حاضره » يشكل أحد المؤشرات الرئيسية لتكوينه العام ، هذا التكوين الذي نطلق عليه أكثر الأحيان صفة « التقليدي » . ولا شك أن الشعب العربي لا ينفرد بذلك . فهو ، في هذا الوضع ، جزء من مجموعة كبيرة من شعوب ماسميناه« مجتمعات التشكيلات الاقتصاديةالاجتماعية المتعددة » .

وربما كان ذلك أكثر وضوحاً وخطورة من الناحية الاجتماعية ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يسمى عادة بـ « التراث الشعبي » و « الفولكلور الشعبي » . فنحن نستخدم هذين التعبيرين في حياتنا الثقافية العامة الراهنة على نطاق واسع ، مطالبين ، بأشكال مختلفة ، بمنحهما اهمية خاصة في أبحاثنا العلمية وفي واقعنا الثقافي العام . إن مجموعة كبيرة من الأغاني والأمثال والتقاليد الثقافية والأخلاقية والدينية الخ . . . ، التي تحتل مكاناً هاماً في بنيتنا الثقافية الشعبية الراهنة ، تتحدر من مراحل قديمة كثيراً أو قليلاً من تاريخنا العربي .

ولكنها في الوقت الذي تحمل فيه هذا البعد التراثي ، فإنها تشكل ، كذلك ، أحد جوانب الثقافة الشعبية المعاصرة .

إن تلك الأغاني والأمثال والتقاليد تعيش بين ظهرانينا بشكل مستتر احياناً ومفصح عنها أحياناً أخرى . طبعاً مع اكتسابها اشكالا وصيغاً جديدة ، وفي حالات أخرى مع تحول كبير او قليل في مضامينها (١) .

ولا شك أن لطرح هذه الجوانب التراثية الشعبية اهمية مبدئية في سياق التصدي لقضايا الثورة الثقافية في الوطن العربي ، في قاعها الاجتماعي الموضوعي المتجسد بالثورة الاجتماعية التوحيدية في هذا الوطن .

وإذا أخذنا بالحسبان أن تلك الأغاني والأمثال والتقاليد ليست متجانسة ، حيث نجد معظمها ــ وقد تحدر الينا من مراحل الإنحطاط الاقطاعي طوال قرون عديدة ــ سلبياً معيقاً للتقدم الاجتماعي والأخلاقي والعلمي والعاطفي عموماً في حياتنا الراهنة ، فإننا حالئذ نتفهم لماذا يطلق البعض « التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض تلك الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معاً ، وأن حركة الذين لا أمجاد لهم في التاريخ أكثر دينامية ، واسرع عطاء وجداء ، من حركة المبهوظين بأمجادهم . . » (٢) .

وقد كانت لدى البعض محاولات لاستبدال الأحرف العربية بأحرف لاتينية (٣) ، أو لارجاع اللغة العربية الى أصول يونانية ولاتينية (٤) ، رغبة منهم جميعاً في وضع حد نهائي لـ « الماضي » ولاستمراره الشرعي في

---

(١) في كتاب « أغاني ترقيص الاطفال عند العرب ــ تأليف أحمد ابو سعد ، نفس المعطيات سابقاً » ، مجموعة واسعة من مثل هذه الاغاني التي استمرت في وجودها حتى المرحلة الراهنة . وهذا يسمح لنا القول بأن تلك الاغاني ، بصورها الاصلية أو بمضمون بعضها فقط ، تحولت الى جزء دقيق من « الضمير الشعبي » .

(٢) فؤاد الشايب في : كيف تكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٨ .

(٣) مثل سلامه موسى في مراحله الاولى ، وسعيد عقل ، كما مر معنا سابقاً .

(٤) مثل العتري (من تونس) ، الذي اتينا على ذكره في مكان سابق من هذا الكتاب .

« الحاضر » . فهـؤلاء يرون في هذين الأخيرين عقبة كأداء على طريق استيعاب المكتسبات الحضارية المعاصرة ، المـادية والثقافية ، التي حققها « الغرب » . ويكفي القول أن هذه الآراء ظهرت ، وتظهر حتى الآن أحياناً وضمن الأوساط العلمية والثقافية في البلدان العربية ، وخصوصاً منها مصر ولبنان والجـزائر وتونس ، بمظهر الحقيقة . بيد انهـا ، في جوهر الأمـر ، سطحية لا تاريخية ولا تراثية (حاضروية) ، تعتمد السهولة في البحث وفي استخلاص النتـائج الرئيسية .

ولكن في نفس الوقت نجد انفسنا مضطرين الى التحذير من النظر الى هذه الآراء على انهـا ليست اكثر من خطأ او ضلال علمي ذاتي ، غير مكترثين بخلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، هذه الخلفية التي كنا قـد اتينا عليهـا فيما قبـل .

لقـد اردنا مما سبق ان نكشف عن احـد جوانب الأهميـة والخطـورة لـ « التراث » ، منطلقين في ذلـك من انه يشكل قاسماً مشتركاً بين المـاضي والحاضر ، اي بين بعده الماضي من طرف وبعده الحاضري من طـرف آخـر . وسوف تستبين لنا ، الى جانب هذه الأهمية النظرية لوحدة الماضي واللحظة المعاصرة من خـلال التراث ، الأهمية والخطورة السياسية لهـذه الوحـدة ، وخصوصاً حين ننظر اليها من موقع مهمات الثورة الثقافية في الوطن العـربي المعـاصر .

ان التراث الانساني ، ومن ضمنه العربي ، بصفته ظاهرة تشارك الماضي في احـد ابعادها ، يتمتع عبر وجهيـه الأساسيين ، المادي والثقافي ، بوجـود موضوعي مستقل عن مبضع الباحث المؤرخ له . بوضوح أكثر نقول ، إن مهمة الباحث في التراث ، بصفته تلك ، تتركز في الانطلاق ١ً) مـن أن التراث نفسه نشأ على نحـو موضوعي ، ٢ً) من أن الباحث عليه أن يتصدى له متسلحاً برؤية علمية تراثية معمقة لمفهوم « الموضوعية » . وفي ضوء هذين التوجهين ، كانت تتضح امامنا « المادة التراثية » مطالبةً إيانا بالتنقيب فيهـا باتجاه الإحـاطة

بقانونيتها الداخلية الأساسية المحركة لهـا . ها هنا وعلى ذلك الطريق ، يجد الباحث التراثي نفسه مدعواً الى ان يرفض ويدين ، على نحو قطعي ، الاتجاهات الفلسفية من طراز الارادوية والفوضوية والوجودية والذرائعية ، من حيث هي نزعات تلحق التاريخ والتراث الانسانيين بالارادة أو بالأنا الذاتية المتفردة .

والحقيقـة ، ان النـاس حيث يعملون علـى انسنة محيطهـم الطبيعي والاجتماعي ، يجدون انفسهم امام موروث من العلاقات الاجتماعية الانتـاجية والمنجزات التقنية والافكار السياسية والاخلاقية والعلمية الخ... وعلى ذلك ، فهم يجدون انفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين ، في هـذا السياق ، ببعض عناصره أو معدلين فيه عمومـاً . المهم هـو انهـم لا يستطيعون الانطلاق من الصفر ، وانما عليهم الاقرار **العلمي والنظـري** بوجود محيط طبيعي اجتماعي اسهمت في تكوينه أجيال سابقة سالفة .

أما الخلفية العميقة لذلك الموروث فتكمن في واقعين . **الأول** منهما يتجسد في ان التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحسر ، مـع دخول المجتمع الجديد ، انحساراً كلياً . فبعض عناصره تستمر بوجودها في اطار الوضع المستجد ، ولكن ، بطبيعة الحال ، عبْر اكتسابها خصائص ووظائف جـديدة يقتضيها هـذا الوضع . وبهذا المعنى ، فان تركيباً اقتصادياً اجتماعياً جديداً يحتوي بعض عناصر مثيله السابق . ومن ثم ، فان الجديد هنا ليس مطلقـاً ، وانما هو نسبي. علماً ان هذه النسبية تجد ادنى درجاتها في المجتمع الاشتراكي ، الذي يرث بعض عناصر المجتمع السابق عليه .

اما الموقع **الثـاني** من خلفية ذلك الموروث ، فيعلن عـن وجوده مجسداً بـ « الاستقلالية النسبية » للبنـاء الفوقي من المجتمع ، أي الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية ، وخصوصاً الاول منهما . فالوعي الاجتماعي ، الذي يحمله مجتمعنا ، ليس حصيلة هذا المجتمع وحده ، اي حصيلة نشاطنا الفكري فحسب . إنه كذلك نقطة احتراق تلتقي فيهـا بعض أشكال الوعي الاجتماعي لواحد أو لاكثر من المجتمعات السابقة .

هكذا نواجه واقعاً آخر متمثلاً ب « **الموروث** » فهذا يتحدر من « التراث »، دون أن يكون متطابقاً معه . ولتحديده (أي الموروث) في اتجاهه العام وفي بنيته الداخلية ، لا بد من اكتشاف موقعه من « التراث » . في سبيل ذلك نقول ، إن « التراث » ـ ضمن هذا السياق ـ هو اصطلاح يعبر عن استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها **العامة** والشاملة ، بغض النظر عن مظاهرها وتجلياتها .

وحينما نحلل تلك الصيغة العامة الشاملة الى مكوناتها الخاصة ، بواجه « الموروث » أو « الموروثات » . وهذا يشير الى أن الموروث من التراث هو بمثابة **الخاص من العام** . هذا هو الوجه الأول من المسألة . اما وجهها الآخر فينهض على أن « الموروث » ينطوي على فعل التملك العفوي أو القصدي ، بحيث يمكن القول بأنه (الموروث) هو التراث متملكاً . وفعل التملك يمثل هنا وضعاً **عينياً** . وعلى ذلك ، تتضح علاقة الموروث بالتراث بأنها ، أيضاً ، علاقة **العيني بالمجرد** .

هكذا اذن : الموروث هو التراث ممتلكاً ومحللاً الى مكوناته ، والتراث هو الموروث مركباً من مكوناته وفي طور الامكان التملكي . وخليق بالذكر هنا أن فعل التملك العفوي والقصدي ـ متمثلاً بالموروث ـ لا يقتصر على الموروث الذهني بأشكاله المتعددة (علمية ودينية وأخلاقية وعاطفية وفلسفية ..) ، وانما كذلك على الموروث المادي .

وهنالك نص للشاعر الالماني المرموق غوته أوردناه في مكان سابق من هذا الكتاب ، ينطوي على ايضاح ضمني للعلاقة بين « التراث » و « الموروث » . ففيه يقول : « ما قد ورثته من آبائك ، حصّله ، في سبيل أن تمتلكه » (١) . ان « التراث » يمثل ، وفق ذلك ، عنصراً خفياً في حياة الناس . وهو يتحول الى عنصر مفصح عنه ومقر بوجوده سلباً أو ايجاباً ، حالما يكتسب صيغة « موروث » .

ويبقى في كل الأحوال ومن موقع ما سبق ، التأكيد مبدئياً على الأمر

(١) غوته : Faust ـ نفس المعطيات سابقاً .

التالي . ذلك هو أن التراث يشكل ، في أساسه ، بنياناً موضوعياً متحدراً من واقع الحال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، ومكوّناً على نحو معقد مركب قاسماً مشتركاً بين الماضي والحاضر .

ضمن هذا الاطار نتحدث عن « توليد وانتاج » واعيين قاصدين للمعرفة التراثية . فنحن نولّد وننتج معرفتنا بالتراث ، حيث نجعل منه موضوع بحث علمي محدد . وتوليدنا وانتاجنا لتلك المعرفة يضعاننا أمام عناصر تراثية محددة نمتلكها على سبيل ما سنطلق عليه « الاستلهام التراثي » . وهنا يبرز « التراث » في صيغة « موروث » متملّك عيناً (١) .

والحقيقة ، ان عملية توليد وانتاج واعيين قاصدين للمعرفة التراثية تبرز وتفصح عن نفسها من خلال تثبيت وتكريس **تقاليد** Traditionen قائمة (موروثة) ، وتكوين تقاليد جديدة ادبية أو فنية او اخلاقية او سياسية الخ . . ، وذلك بتحويلها الى موروث بالنسبة الى مراحل لاحقة .

وعملية التكوين تلك لتقاليد جديدة تمرّ عبر **مرحلتين** ، مرحلة **التوليد** ، ومرحلة **التمثل والاستنفاد** (٢) . الأولى منهما تكتسب وجوداً عينياً عبر تموضعها بصيغة « حدث اجتماعي » في مجراه الزمني (التاريخي) ، الذي يتوقف عند حدود اللحظة المعاصرة . ذلك لأننا ، هنا ، ننطلق من ان الحاضر يمثل ماضياً بالنسبة الى مرحلة لاحقة . في هذا الحاضر (الماضي) تتم تلك المرحلة الأولى . وإذ نحن نعلن بوعي عن تكوين تقاليد جديدة ، فاننا نطمح الى أن نجعل منها

---

(١) ها هنا نجد ادونيس محقاً حينما يتحدث عن « كمّ تراثي » او « عناصر ومواقف تراثية » محددة . ولكنه من طرف آخر ، يُفقد ذلك « الكم » وتلك « العناصر والمواقف » شخصيتها وسياقها العام ، حين يعلن أن كلمة « تراث » مصطلح مبهم وتجريدي وغيبي ، ومن ثم ينبغي إبعاده من اطار البحث . (هذا الراي طرحه أدونيس في ندوة اتحاد الكتاب اللبنانيين حول محاضرة قدمتُها حول التراث الثقافي وناقشها أدونيس والشيخ الصالح ـ نفس المعطيات سابقاً).

(٢) قارن ذلك ب : هـ . ج . فرنر ـ ملاحظات أولية (ضمن : erworbene Tradition ـ اصدار مجموعة من الباحثين ـ برلين وفايمار ١٩٧٧ ، ص ٢١ ـ ٢٢) .

موروثاً بايدي ابناء المستقبل . وعلى ذلك ، فان المرحلة الثانية من عملية التكوين المشار اليها تحقق وجودها العيني ، حالما يكتسب « الحدث الاجتماعي » سياقه التراثي ، منتقلاً بذلك من سياقه التاريخي ومحققا افق التواصل بين « الماضي » و « الحـاضر » .

ولقد اولى إنجلز « التقليد » اهتماما خاصا . فاعتبر أن « التقليد يمثـل علـى الأصعدة الايديولوجية سلطة محافظة كبيرة » (١) . والحقيقة إن هـذا الراي لا ينطوي على موقف تقويمي من موقع الايجابية والسلبية . فهـو يبرز ، في اساس القضية دور التقليد في صياغة وضعية اجتماعية أو فكرية ما بكثير او قليل من الثبات والموضعة . وبهذا المعنى ، يمثل « التقليد » أحـد أوجـه الايديولوجية السائدة في مجتمع ما .

وهو ، اي التقليد ، موروثاً أو مكوّناً بقصدية ، يمكـن أن يمارس دوراً كابحاً للتقدم . كما يمكنه أن يمثل قـوة حافزة لهـذا الأخير . ومن هنا ، فان البحث في قضية التراث ليس بمستطاعه ، والحـال على ذلك النحـو ، الا أن يأخـذ « التقليد » ، من حيث هو مقولة وواقع مكثف ، بعين الاعتبار .

---

(١) ف . انجلز : لودفيج فويرباخ وسقوط الفلسفة الكلاسيكية الالمانية (ضمن : ماركس ــ انجلز ، الاعمال ، مجلد ٢١ ، برلين ، ص ٣٠٥) .

ب ــ في سبيل توضيح مسألة « موضوعية » التراث ، لا بد من التعرض لهـا في علائقها مع « موضوعية » التاريخ ، اي « الحدث التاريخي » و « المـادة التاريخية » ، ومن ثم ، مـع « موضوعية » الظاهرة الاجتماعية ، اي « الحدث الاجتماعي » . وإذ نهـدف الى ذلـك ، فاننا ننهض بـه **هنـا** عـلى نحـو اكثر تخصيصاً ، ومن داخل تلك العلائق .

اذا عـدنا الى « المادة التاريخية » ، وجدنا أنفسنا أمام ضرورة اخضاعها لنقدين اساسيين . الأول هـو خارجي (ويتعلق بجوانبها الشكلية التي تجـد صيغتها في اطـار طرح أسئلة حـول صحة الوثيقة التاريخية وصحة نسبتها الى كاتبها أو كتابها) . والثـاني هو نقـد داخلي (ويتصل بالدلالة التاريخية للمادة التاريخية وتوضعها في السياق التاريخي ، وبالتالي بتفسيرها على نحـو يكشف مغزاها التاريخي الأساسي) . وحين ننجز تلك الخطوة النقدية المزدوجة، نكون قد ازلنا عن تلك « المـادة التاريخية » عناصر التزييف والتشويه والحشو والتكميل . فهـذه العناصر عمل على بثها وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون أو مقوّمون تراثيون، تأثروا بمواقف سياسية أو ايديولوجية الخ . . متحزبة بصورة نفعية مباشرة او غـير مباشرة .

ان « الجدلية التاريخية التراثية » ترى ، في هذه النقطة ، ضرورة التمييز المرهف والحذر بين موقف أولئك الذين انشأوا « المـادة التاريخية » المكتوبـة (من فلاسفة وعلماء واقتصاديين وسياسيين الخ . .) من طرف ، وموقف المؤرخ والباحث التراثي منها ، وكذلك الموقف المتخذ تجـاه هذا الأخير من طرف آخر . فتلك « المادة المكتوبة » من وثائق وكتب ونشرات ، أنجزت وابدعت عبْر المواقف الايديولوجية الطبقية والفئوية والجمعية (القومية) والانسانية العامة لكتابها .

والأمر هنا ، بالنسبة الى المؤرخ ، سيان ان كانت هذه المواقف واضحة واعية في اذهان اصحابها ، أو لم تكــن كذلك .

من هنـــا وعلى اساس هــذا الفهم للمسألة ، نجــد ان اولئك الفلاسفة والمؤرخين والأدباء والعلماء لم يكونوا « محايدين » في نطــاق انتاجهم لتلك المادة المكتوبة . إذ انهم ، بصفتهم جزءاً من علاقات اجتماعية طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وإنسانية (عالمية) ، يخضعون ، **في الخط العــام وفي التحليل الأخير** ، للأطر الحضارية لهذه العلاقات ذات الخصائص المحددة .

انهم ، أولاً ، ممثلون فكريون لطبقتهم الاجتماعية . وهم ، ثانياً ، ممثلون لفئتهم التي ينتمون اليها (مثقفون ، شباب ، شيوخ الخ . .) . وهم ، ثالثاً ، ممثلون لمجتمعهم كلــه ، اي للأمة التي ينتمون اليها . وهم ، اخيراً ، يجسدون ويعكسون ، بهذا الشكل أو بذاك وبهذه القوة أو بتلك ، آفاق عصرهم عموماً .

وهكذا ، فانهم بمواقفهم تلك ، يمثلون جماع تفاعل جدلي اجتماعي معقــد وشامل . فأرسطو أو ابن رشــد او هيجل او محمد عبده ليس إبنــاً لطبقته الاجتماعية فحسب ، وانما هو **كذلك** ، أو بالعلاقة العضوية الوثيقة مع ذلــك ، البوتقــة التي تفاعلت فيهــا مجموعة ضخمة ومتشعبة من العوامل المجتمعية الأساسية والثانوية . ولكن ــ وهذا أمر هــام ــ يبقى ضروريا أن نشير الى ان فعالية تلك العوامل تجلت ، بصورة مخصصة متميزة ، عبر العلاقات الطبقية التي احاطت بتلك الشخصيات .

وإذا كانت المسألة على ذلك النحو ، فإن واجب المؤرخ لم يعــد ذا غايات تاريخية **عــامة** فحسب ، وانما تكتسب هــذه « التأريخية » اطارا اكثر ضيقاً وعينية ، اطاراً ذا ابعاد طبقية وفئوية وقومية وانسانية عالمية متميزة . وهكذا ، فان « المــادة التاريخية » تتكون وتتبلور في مثل ذلك الاطار . كما يخضع لهــا ، بوعي أو بغير وعي ، خالقوها . ومن السذاجة بمكان ان ينطلق المؤرخ ، في عملية البحث التأريخي ، من الاعتقاد بوجود فكر منفلت من الواقع العيني انفلاتاً كلياً . ذلك لأننا نجــد انفسنا آنئذ في المصب الذي يؤدي الى نفي الوجود الفعلي لمبدعي

تلك « المادة التاريخية » الفكرية أو المشاركين في ابداعها . إذ ان هذا الوجود يتجسد ، كما رأينا ، ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وانسانية عامة برزت كثيراً أو قليلاً من خلال الأحداث أو المماحكات أو الصراعات والحروب الاقتصادية والايديولوجية والسياسية في هذا البلد او ذاك .

ان المادة « التاريخية » المكتوبة ، التي انجزت في سياق تلك العلاقات على نحو واع او غير واع ، تشكل في يد الباحث المؤرخ **مادة موضوعية** يستطيع التدخل والتصرف في معطياتها ، وذلك على سبيل الاختيار لهذه الأخيرة وبغية تنسيقها وتفسيرها ووضعها في اطارها الصحيح من الحركة الداخلية للتاريخ . ولكنه ـ وهذا شيء له اهمية مبدئية في البحث التأريخي ـ لا يستطيع الا أن يعترف بوجودها الموضوعي دونما اكمال أو حشو أو انقاص ، ودونما تزييف أو تشويه . هذا يتم طبعا بعد القيام بتوتيفها ، اي بتحقيقها تحقيقاً وثائقيا دقيقاً وشاملاً ، بالاستناد الى فهم مبدئي النقد الخارجي والنقد الداخلي ، وعلى أساس من الفهم الجدلي التاريخي التراثي للعلاقة بين المادة التاريخية والاطار الاجتماعي الحضاري الذي انحدرت منه (١) .

والحقيقة ، اننا نواجه لدى بعض الكتاب آراء حول « الموضوعية » و « الاختيار » ضمن « المادة التاريخية » ، فيها كثير من التعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف في استخدامها . فمما لا شك فيه أن « الدعوة الى اعادة كتابة

---

(١) التمييز بين توثيق « المادة التاريخية » واكتشاف سياقها ومعزاها التاريخيين امر على غاية التعقيد والصعوبة . ذلك لأن الخطوتين **يمكن** ان تظهرا متلاحمتين ، خصوصا حينما نجد انفسنا أمام ثغرة في البنية الوثائقية لـ « المادة التاريخية » . هذا الوضع يخلق حساسية لدى بعض المؤرخين الذين يصلون الى القول بأن « الحقائق سواء وجدت في الوثائق او لم تتوفر فيها لا بد أن تخضع لصنع المؤرخ الذي يستنبطها وبالتالي فان عملية كتابة التاريخ هي عملية خلق من جديد » (ادوار كار : ما هو التاريخ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت) .

ان « الحقائق » التي يصنعها المؤرخ حين يستنبطها من الوثائق هي ، في واقع الأمر ، السياق التاريخي لتلك الوثائق . وعلى ذلك ، فان الوصول إليها مشروط باكتشاف هذه الأخيرة وبالاقرار بوجودها الموضوعي .

التاريخ ، لا تعني تزوير التاريخ والخروج بمؤلفيه عن الموضوعية العلمية او الحد الأدنى منها » (١) . ولكنْ أنْ يؤخـذ بهـذا القول بسبب من ان « الموضوعية نسبية بين ايدي مؤلفي تاريخ أقوامهم » ، ولأن « الدعوة ، كمـا نتمثلها هي في المقـام الاول دعـوة الى اختيار الحدث الملائم لخصائص البنية التاريخية » (٢) . فهـذا أمر لا يمكن الاقرار به . ويتابع نفس الكاتب مخصصاً : « ولعل حسن الاختيار أساس الموضوعيه والنصفة العلمية وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم . وكثيراً ما كان الاختيار السيء لدى مؤرخينا ورواتنا القدامى والمحدثين ، مقصودا به خدمة غرض قبلي او مذهبي او لاقومي ، تضليلاً للحق والعلم ــ برغم صحـة الحدث من حيث حدوثه ــ » (٣) .

من هـذا القـول تنشعب بعض الموضوعات :

١ ــ الموضوعية التأريخية نسبية يشترك في تملكها ، انطلاقاً من كونهـا نسبية ، مجموعة مـن المؤلفين ذوي المواقع الاجتماعية والايديولوجية النظرية والقومية المختلفـة .

٢ ــ البحث في التاريخ خليق بأن يتحول الى جهد علمي رصين ، حينما يختار المرء الأحداث التاريخية الملائمة لخصائص البنية التاريخية .

٣ ــ هنالك من المؤرخين من يحقق اختياراً « سيئاً » . وهنالك آخرون منهم من يحققون اختياراً « جيداً » . وحينما يلجـأ هـؤلاء للاختيار السيء ، فانهم يكونون بذلك قد قصدوا خدمة غرض قبلي أو مذهبي أو لاقومي .

والحقيقة ، ان عودة أولية للتاريخ العربي ، معبئة بمنهج بحث علمي دقيق نطمح الى ان نكون قـد حققنا ولادته الأولية هنا ، تبرز التالي امامنا :

١) ليس هنالك « موضوعية » مشتركة بين مؤلفين مؤرخين ذوي مواقع

---

(١) فـؤاد الشايب : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٦ .

(٢) نفس المصدو والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

اجتماعية وايديولوجية نظرية وقومية مختلفة ، بل هنالك موضوعية علمية يتمثلها ، في مرحلة تاريخية معينة ، مجموعة من المؤلفين المؤرخين من مواقع اجتماعية وايديولوجية متماثلة بالحدود العامة . فليس كل الذين الفوا وكتبوا في التاريخ العربي قد فعلوا ذلك بروح موضوعية علمية ، وان كانوا جميعاً عرباً او مسلمين .

٢) وعلى هذا الأساس ، لم يعد « اختيار » الحدث التاريخي هو الذي يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ ، وانما مواقعه ووجهات نظره الاجتماعيةوالايديولوجية ومنهجيته هي التي تحدد له تلك الرؤية والاطار العام الذي تتبلور فيه آفاق ذلك الاختيار . ونحن ان لم ندرك هذا الأمر ، فسوف نجد أنفسنا عاجزين عن فهم مجموعة من « الاحداث » التاريخية ، مثل نظرية الفيض الافلوطينية ، التي وجدتعلى يد الفيلسوف الفارابي تحولاً عميقاً في بنيتها الذاتية وفي وظيفتها الايديولوجية والاجتماعية .

٣) من ذلك يستبين لنا أن ليس هنالك ، في البحث التأريخي ، اختيار سيء وآخر جيد ، وانما هنالك « مادة تاريخية » تفهم **فقط** عبر منهجية **علمية واحدة** وبأقصى درجة من الموضوعية الصارمة . اما الحديث عن « اختيار » سيء وآخر جيد ، فإنه يغدو مشروعاً فقط حينما ننتقل من ذلك البحث التأريخي الى البحث التراثي . والسبب في ذلك هو أن هذا الأخير ، يقوم ، في خطوته الثانية دون الأولى التي هي تحقيق « المادة التراثية » ، على **الاختيار** التاريخي التراثي المنطلق من مستوى أداة البحث العلمي القائمة ومن الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والايديولوجية الخ .. لذلك الذي يمارسه . ولكن هذا نفسه يتم **بعد** أن تكون « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » قد وثقتا وأخضعتا لنقد داخلي وخارجي طبقا لقواعد الجدلية التاريخية التراثية .

ان اعتراف المؤرخ بوجود « المادة التاريخية » المحققة والمستعادة بمصدرها الأصلي شيء ، وعملية تشريحها وتحليلها من قبله ، شيء آخر . وههنا يبرز

ذلك العالم ، من حيث هو باحث له موقفه المتحزب اجتماعيا وايديولوجيا . فهو ، بما هو مؤرخ ، يقوم باكتشاف السياق التاريخي لعناصر تلك المادة التاريخية ، وبالتالي يبرز بعض تلك العناصر ويسحب عناصر أخرى منها الى الخلف . هذا التحزب هو ، في اساسه ، اكتشاف للحقيقة التاريخية عبر ركام هائل من الوقائع والمعطيات ، اي اكتشاف للسياق الفعلي الذي احاط بهذه الحقيقة وبرزت هي فيه .

واذا كان الأمر كذلك ، فاننا ، كما يقول محمد عبد الرحمن برج ، « تؤكد راي القائلين بذاتية التاريخ بمعنى أن ندرس التاريخ لذاته » (١) ، أي بهدف بلوغ « الحقيقة التاريخية » ، التي بوسعنا ، بعد ذلك ، أن نبني عليها رؤية تراثية ذات نتائج ايديولوجية .

وحتى لا نقع في أوهام واخطاء معرفية عامة وتأريخية خاصة ، علينا أن نميز ، في البحث التأريخي ، بين مفهومين للتحزب . المفهوم الأول يقوم على اساس من « الذاتوية » المصلحية ، سواء اكانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية الخ .. فالباحث الذي يأخذ بهذا المفهوم ، بوعي أو دون وعي ، ينطلق — من موقف نفعي (براغماتي) مباشر غير متماسك وغير واضح الرؤية الذاتية تجاه الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والقومي والانساني ، وتجاه الوضع الايديولوجي العام . في هذه الحال ، يكون الباحث معرضاً للتحزب لصالح شخصية أو فئة اجتماعية أو اتجاه فكري ما . ولكن دون ان يكون ذلك مرتبطاً بعملية تحليل وتركيب يخضع من خلالها وعلى اساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكري لدراسة تأريخية **اصولية** .

ان هذا النوع من التحزب في البحث التأريخي لا علاقة له بالموقف العلمي الدقيق المطالب باتخاذه المؤرخ . ومحاولة دراسة وتقصي الحياة الفكرية العربية

---

(١) محمد عبد الرحمن برج : الجديد في موضوع التاريخ ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة ، اغسطس ١٩٦٩ ، ص ٧٨ .

على اساسه ، يحول هذه الحياة الى مجموعة من الظاهرات السائبة غير المترابطة وغير المتفاعلة داخلياً .

والحقيقة ، ان مثل هذا « التحزب » يسيء الى قضية « التحزب التاريخي » التي تطرحها الجدلية التاريخية التراثية . فهذه ترى جذور ذلك الأخير في اكتشاف « الحقيقة التاريخية » الموضوعية ، وفي التآخي مع سياقها الجوهري العام والضروري . وحين يرفض بعض الباحثين المؤرخين« التحزب » التاريخي من ذلك المنظور المنهجي ، فهم يمثلون إحدى حالتين : إما أن يكونوا عاجزين عن إدراك معناه الدقيق ، فيخلطون بينه وبين التحزب التعسفي غير المنضبط بضوابط طبقية وفئوية وقومية وانسانية وبتوجهات ايديولوجية محددة ، كونت في الأصل المهد الذي نشأت منه وتبلورت فيه « المادة التاريخية » الخاصة للبحث . وفي هذه الحال ، يبقى خطأ هؤلاء خطأ نظرياً معرفياً . وإما أن يكونوا ممثلين لقوى اجتماعية دخلت مرحلة الانحسار الاجتماعي وتحولت ، بذلك ، الى قوى مضادة لحركة التقدم . فيلجأون الى انكار فكرة التحزب التاريخي أصلا ، في وقت يمارسون هم فيه أشد أشكال التحزب لتلك القوى المنحسرة . حالئذ يصبح الكشف عن الموقف النظري المعرفي الخاطىء والموقف الاجتماعي والايديولوجي المحافظ (الرجعي) في المنظومة الفكرية لأولئك ، من مستلزمات تأكيد وتدعيم ذلك التحزب التاريخي .

وفي الحين الذي نرى فيه هذا الاخير ، ضمن ما نراه ، موقفاً طبقياً معينا ، فاننا نشير الى انه يظهر واضحاً متماسكاً للعيان ، حينما تكون الطبقة الاجتماعية المعنية اكتسبت وعي ذاتها ، من حيث هي طبقة موجودة لذاتها . كما انه يمكن أن يظهر بصفته موقفاً مزاجياً تعسفياً وغير منضبط بضوابط اجتماعية وايديولوجية محددة ، اذا كانت تلك الطبقة ما زالت في ذاتها ، متعثرة مبعثرة ، ومن ثم غير متميزة على الاصعدة المتعددة .

ان التحول في وعي الطبقة من وضع الكمون (الإمكان) الى وضع الظهور (التحقق) يتم عبر تحولها في موقعها الاجتماعي الانتاجي والحضاري العام ،

هـذا يعني ان الوعي الطبقي ، او ما نسميه بالايديولوجيا ، هو حصيلة مكثفة لتكون وتبلور تاريخي وتراثي ضمن الطبقة المعنية . وهذا ، بدوره وبطبيعة الحال ، مشروط بعلائقها الذاتية ، وبعلائقها الاخرى الخارجية القائمة بينها من طرف وبين الطبقات والفئات الاجتماعية الاخرى في مجتمع واحد من طرف آخر ، ثم بينها من طرف وبين تلك الموجودة في مجتمعات اخرى متاخمة أو بعيدة من طرف آخر .

وخليق بنا هنا أن نشير الى ان احد مكاسب العلوم الاجتماعية بدءاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر اتضح وتبلور عبر الوصول الى الحقيقة التاريخية التالية ، وهي أن تحديد معالم وابعاد مصطلح « الوعي الطبقي — الايديولوجيا » لم يكن ممكناً على الصعيدين النظري والميداني في المجتمع الانساني قبل ولادة وتبلور المجتمع الراسمالي الحديث .

وقد اتيح لهذا الوضع ان يبرز بوضوح وعمق في سياق تحول الطبقة العاملة في عدد من المجتمعات الراسمالية الاوربية من طبقة في ذاتها الى طبقة لذاتها . فالايديولوجيا (الوعي الطبقي) لم تعد ، مع ظهور تلك المجتمعات ، موقفاً فكرياً **معاشاً** فحسب ، بل اكتسب طابع القضية الفكرية **المستقلة** والمتميز نسبياً عن القضايا الأخرى .

ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هنا ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الطبقي الذاتي بشكله النظري المستقل والمتميز نسبياً من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي القروسطي ، والحديث والمعاصر . وقد أسهم ذلك في تعقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في اطار البحث التاريخي في المجتمع العربي . ولذلك ، نجد اكثر مواقف المؤرخين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحزبة لصالح ملك أو نبي او امير أو فقيه أو متصوف او فرقة دينية الخ . .

أما الفرز الايديولوجي المفصح عنه لصالح « الحقيقة التاريخية » والبحث التاريخي الموضوعي الأصولي فلا نشهد له ، بصورة عامة ، وجوداً في مواقفهم .

هـذا بغض النظر عن حـالات محدودة يظهر فيها ذلك مشوباً بآراء أسطورية احياناً وباجتهادات شخصية احياناً اخرى . والأمر ذاك نفسه نلاحظه لـدى مفكري مختلف طبقـات المجتمع المومى اليـه ، بما في ذلك الطبقـة الرأسمالية التجارية المبكرة في المرحلة الوسيطة ، والطبقة البورجوازية الهجينة في المرحلتين الحـديثة والمعـاصرة .

كل تلك الأمور تشير الى ان المؤرخ المعاصر لا يمكنـه أن يطالب المؤرخين العـرب السابقين بالوضوح والدقـة والتميز في التزامهم الاجتماعي الطبـقي والجمعي والانساني ، وفي التزامهم العلمي التأريخي والايديولوجي بـ « الحقيقة التاريخية » الموضوعية . الا ان فقدان الوضوح والدقـة والتميز في ذلك الوضع لا يقـود الى انكار وجـود التزامهم نفسه . فلقـد كتب الطبـري والبلاذري والشهرستاني وابن خلدون والجبرتي كتبهم في تأريخ الحياة العربية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفكرية دون ان يطرحوا على أنفسهم اسئلة حـول التزامهم ، ودون أن يتعرضوا للمفهوم **النظـري** للوجود الاجتماعي الطبقي والجمعي والانساني . ولكن هذا كله لا يجردهم من كونهم مفكرين صاغوا انتاجهم الفكري العام انطـلاقا من التزامهم الطبقي والجمعي والانساني والايديولوجي العفوي أو غير المفصح عنه لقضايا معينة من عصرهم .

ولأول مرة في تاريخ الفكر الانساني نجـد رواد الفلسفة المادية الجـدلية يعلنون ، بوضوح نظري ودون لبس ، تحيزهم وتحزبهم لقوى اجتماعية سياسية ولايديولوجيا تتسم بأنها « تقدمية » تاريخياً وتراثياً ، ولـ « الحقيقة التاريخية » في المراحـل الماضية ، ومـن ثم لخطوتي البحث التأريخي ، التوثيق التاريخي والتحليل والتركيب التاريخيين . ان هذا لم يتم على نـو تعسفي ، وانما عـلى اساس من معطيات اجتماعية تاريخية واخرى ايديولوجية ، تكونت ضمن ظروف نشوء وتبلـور المجتمـع الرأسمالي الحـديث وظروف النضـال الاجتمـاعي والايديولوجي ضده . هذا يشير ضمناً الى أن فقدان الوعي الايديولوجي الطبقي لدى المفكرين السابقين لم يكن ناتجاً عن « ضعف » ذاتي في أذهانهم ، بقدر ما كان نتيجة لواقع الحال الاجتماعي الحضاري العام الذي أحاط بهم .

من هنا وضمن هـذا السياق ، نستطيع ان نستوعب الخلفية والمغـزى الحقيقيين لاحراق وطمر وتكميل وحشو وتشويه مجموعة ضخمة من مؤلفات المعتزلة والدهريين (الملاحدة) ، وكذلك الأشاعرة . فهذه المسألة ومضاعفاتها لا يمكن فهمها بدقـة ، اذا لم تؤخذ قضية الايديولوجيا والتحـزب التاريخي بعين الاعتبـار .

ان صراع الطبقات المشوب في كثير من الحالات بصراع بين الأمم ، والخفي أحياناً ، والبيّن احياناً اخرى ، يظهر في اطار الحياة الفكرية بصورة صراع بين المذاهب الفلسفية والاخلاقية والدينية الخ . والحقيقة ، ان وضع هذه المسألة نصب العين ، امر ضروري وجوهري من اجـل فهم الفكر العـربي في سياقيه التاريخي والتراثي .

ولكن من الضروري الانتباه الى أن نشوب تلك الصراعات الفكرية ١ ــ لايتم ميكانيكياً ، وانه ٢ ــ لا يعكس ابعاد الصراع الطبقي بمعنـاه الضيق فحسب ، وانما يتمثل ، كذلك ، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل ، الذي تسهم فيه فئات اجتماعية أخرى لا يمكن ادراجها في اطار الطبقات الرئيسية في المجتمـع العـربي ، كما تسهم فيه تأثيرات أجنبية خفيـة أو مفصح عنها (وهـذا الفهم للمسألة يتعارض مبدئياً مع الطبقوية) .



ج ـ ان ما طرحناه حول « الموضوعية » في البحث التأريخي لا يصح الا بصورة خاصة متميزة على البحث التراثي . فعلى الصعيد الأول ، يظل الباحث المؤرخ مطالباً بابداء اقصى درجات الموضوعية في كلتا الخطوتين اللتين تكونان بحثه ، خطوة التوثيق وخطوة التحليل والتركيب التعميمية . ومع ان هذه الموضوعية التأريخية ذات سمات علمية طبيعية ، اي من نمط الموضوعية في العلوم الطبيعية، فان تحقيقها مرهون بتحزب تاريخي لـ « الحقيقة التاريخية »، موضوع البحث التأريخي . اما هذا التحزب فلا يمكن إنفاذه على نحو دقيق معمق وشامل ، الا ضمن آفاق طبقة اجتماعية ذات سمات محددة . مثل هذه الطبقة تنطوي ، عبر موقعها الموضوعي وانطلاقاً منه ، من الامكانات والقدرات ما يجعل التطابق الجدلي ممكناً بين مصالحها الاجتماعية الاقتصادية وتوجهاتها التاريخية والتراثية من طرف ، وبين مقتضيات واحتياجات وشرائط نمو وتقدم العلم عموماً ، والعلم التاريخي والتراثي على نحو خاص ، من طرف آخر .

لكن المسألة على صعيد البحث التراثي ذات منحى أكثر تميزاً و**خصوصية** . ها هنا نستطيع التحدث عن « موضوعية » مماثلة لتلك التي واجهناها في البحث التأريخي ، إنما فقط في مجال خطوة توثيق وتحقيق « المادة التراثية » ، اي موضوع بحثنا . فهذه « المادة » لكي تكتسب شخصيتها بصفتها كذلك ، اي « مادة تراثية » ، لا بد لنا من أن نكتشفها عبر ركام هائل من الوثائق والمواقف ووجهات النظر المتحدرة من « المادة الاجتماعية » و « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » للمراحل الاجتماعية التاريخية التي نبحث فيها . وهي بذلك ، اي تلك « المادة » تختلط ، في نفس الآن ، بالمواقف والتقويمات والرؤى التراثية التي تعيش بين ظهرانينا ، عالمين بها كنا أو غير عالمين .

ذلك يظهر مبلغ التعقيد والصعوبة ، وأحياناً الاستحالة في تحقيق مبدأ الموضوعية على نطاق خطوة التوثيق والتحقيق لـ « المادة التراثية » . ولكن على صعيد الخطوة الثانية من البحث التراثي نواجه موقفاً **ذاتيــاً** يتحدد بما أسميناه « الاختيار التاريخي التراثي » في أحد أوجهه ، وهو « الاستلهام التراثي » . ها هنا تتاح لنا امكانات واسعة لاخضاع العناصر التراثية — التي سبق أن وثقناها وحققناها — لاحتياجاتنا ومقتضيات وجودنا .

ذلك الموقف يظهر بدرجات متفاوتة من الوعي والمسؤولية والحرية ، وذلك وفق مستوى التطور الذي تحقق في المجتمع المعني أولاً ، ومستوى الطبقات والفئات القائمة فيه ثانياً ، ومستوى أفراد هذه الطبقات والفئات ثالثاً ، أي وفق مستويات التطور على الأصعدة المجتمعية والطبقية والفئوية والفردية .

ان اللحظة الذاتية في الاستلهام التراثي تبرز هنا باعتبارها تجسيداً **لإمكانات متعددة** تطرح نفسها أمام مجموع الطبقات والفئات الاجتماعية المكونة للمجتمعات الطبقية المتعددة . في هذا السياق ، نميز بين نمطين من « الموضوعية » . أولهما ينهض على الموقف الرجعي من التراث ، أي الموقف الذي يجد في العناصر التراثية الرجعية أو المحرضة ضد التقدم ، ضالته الحقيقية . وهذا الموقف يتصل ، من حيث الأساس ، بمواقع الطبقات الاجتماعية المنحسرة تاريخياً وتراثياً أو في طور الانحسار . في هذا الاطار ، يمكن التحدث عن موقف موضوعي من التراث ، حالما نعني به التطابق بين هذا الموقف وبين الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الموضوعية لتلك الطبقات ، حتى وان فعلت ما تفعله هذه الطبقات من تزوير أو تزييف أو اتلاف أو طمر أو حرق أو تهميش للعناصر « الأخرى » من التراث .

أما النمط الثاني من « الموضوعية » على صعيد هذه المسألة ، فيظهر في الموقف التقدمي من التراث ، أي الموقف الذي يجد في العناصر التقدمية أو المحرضة على التقدم ضالته الحقيقية . وهذا الموقف يتصل ، من حيث الأساس ، بمواقع الطبقات الاجتماعية الناهضة تاريخياً وتراثياً أو في طور

النهوض . ها هنا ، يمكن التحدث عن موقف موضوعي من التراث ، حالما نعني به التطابق بين هذا الموقف وبين الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية الموضوعية لتلك الطبقات .

وحيث ان الطبقة المنتجة العاملة هي وحدها – من بين الطبقات الاجتماعية – التي تدخل مرحلة النهوض التاريخي والتراثي لا لتنكفىء عنه عاجلاً أم آجلاً وتدخل ، من ثم ، في مرحلة انحسار ، وحيث ان موقفها من التراث القومي والانساني العالمي ليس موضوعياً بمعنى تطابقه مع احتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية فحسب ، بل كذلك بمعنى تطابقه مع احتياجات وشرائط وآفاق العلم عموماً ، والتاريخي والتراثي خصوصاً ، أقول ، ان تلك الطبقة تبرز ، بموقعيها المشار اليهما ، من حيث هي القوة الاجتماعية الوحيدة القادرة على خلق امكانات فعلية لتحقيق موضوعية البحث التراثي والبحث التأريخي بكل خطواتهما وبما ينشأ عنها من اشكالات وصعوبات تدخل في اطار ما نسميه « أزمة نمو » علمي تأريخي تراثي .

والطبقة العاملة المنتجة تلك اذ تمتلك وعي ذاتها وعياً تاريخياً وتراثياً ، فانها تفعل ، بما تمتلكه من عمق تاريخي وتراثي ، على حل « الوثاق » الطبقي الذي أحاق بعنق البشرية مراحل مديدة طويلة . وهي تفعل ذلك من موقعها نفسها ، من موقع تجاوزها الذاتي الجدلي . وهذا يحمل في طياته النقلة البشرية العظمى من « عالم الضرورة » الى « عالم الحرية » ، حيث تكتسب مسالة « الموضوعية » ، في البحث التأريخي والتراثي ، أبعاد وامداء وآفاق أكثر عمقاً وشمولاً .

٢

نظـرية التراث وموقعهـا من عـلم الاجتماع وعـلم التاريخ

آ ـ التصدي لهذه القضية له من المسوغات ما يجعله ذا ضرورة مبدئية في اطار تحديد وضبط « الجدلية التاريخية التراثية » .

لقـد اتضح فيما سبق ان ما يبحث فيه عـلم الاجتماع هو « الحـدث الاجتماعي » ممثلاً ب « المادة الاجتماعية » ، وأن ما يبحث فيه علم التاريخ هو « الحدث التاريخي » ممثلاً ب « المـادة التاريخية » . والجدير بالأهمية هنـا الكشف عن أبعـاد العلاقة القائمة بين العلمين واستقصاؤها على نحو يتيح لنا قبول ذينك العلمين من حيث هما حائزان على المقومات الأساسية التي تجعـل منهما ما هما عليه أولاً ، واضاءة العلاقة بينهما وبين نظرية التراث المقترحـة ، « الجدلية التاريخية التراثية » ، ثانياً .

ان منطلق العلاقة بين كلا النسقين العلميين المعنيين هنا ينهض على ضبط الجسور التي تقوم بين « المادة الاجتماعية » و « المادة التاريخية » . ومن حيث الأساس ، تظهر هـذه الجسور بصيغة **التحول** . ف « المادة الاجتماعية » ، بما هي ظاهرة اجتماعية تتمتع بطـابع الموضوعية ، تخضع لدراسة علمية يقـوم بهـا عالم الاجتماع بواسطة أدوات البحث العلمي الاجتماعي (السوسيولوجي) المتاحـة لـه .

ولكن في الحين الذي تتحول فيه« المادة الاجتماعية » الى« مادة تاريخية »، يصبح الأمر في حيّز مهمات عـلم التاريخ . ذلك لان هذه « المـادة » الاخـيرة تتجاوز مجال البحث الاجتماعي المتموضع ، أي الخارج عن مجرى الزمن السابق

عليــه ، لتدخل في نطاق هذا المجرى وتجسده **تاريخياً** . ولكن هــذه التاريخية تظل في حدود الماضي . وحيث ان هـذا الاخير (الماضي) قد انحسر وانحسرت معه تاريخيته ، أي مجراه الزمني ، فان من المهمات الخطيرة المنوطة بالباحث المؤرخ أن يستعيد ذلك المجرى الزمني (التاريخي) ذهنياً ، لكي تتاح له امكانية اكتشاف السياق الذي اكتسبته « المادة التاريخية » أو « البحث التاريخي » .

وبصيغة أخرى نقول ، المؤرخ ينجز عملية الاستعادة تلك بصفتها تجسد **وثيقة تاريخية** . واذا كان ذلك كذلك ، فان علم التأريخ هو العــلم الذي يبحث في قانونية هــذه « الوثيقة التاريخية » (١) ، منطلقاً من أنها ــ كما مر معنــا في مكان آخر ــ هي « الماضي في بعده التطوري » .

ان تلك الأوجه الهــامة من مسألة الاقرار بوجود علم اجتماع وعــلم تأريخ يمتلكان ما تمتلكه العلوم الأخرى من مقومات « موضوع البحث » و « منهــج البحث » ، يواجهها جمع من العلماء والمثقفين بكثير من الحذر والشك . ومصدر ذلك يتأتى عن الاعتقاد بوجود مشارك ــ منافس ــ لكلا العلمين يحيط بهما على نحو يهــدد وجودهما . ذلــك المشارك ــ المنافس ــ يتمثل بما يصطلح عليــه « فلسفة التاريخ » خاصة (٢) و « فلسفة العــلم » عموماً . ونحــن وان عرضنا لهــذا المصطلح في مكان سابق من هــذا الكتاب ، فان العودة اليه الآن لا بــد منها للنظر فيه من زاوية أخرى .

ويمكننا أن نورد هنا اثنين من العوامل التى أسهمت في استحداث ذلك المصطلح . العامل الأول ينطلق من عصر « الحكمة » الموسوعي ، الــذي اتسم

---

(١) ان هــذا القــول يتعارض ، كما نلاحظ ، مــع راي أوردناه لـ (جــون هــورس) في كتابه « قيمة التاريخ » ، والقائل بأن علم التأريخ هو « عــلم الوثائق » .

(٢) O.Kuelpe يرى في كتابه « المدخــل الى الفلسفة ــ القاهرة ١٩٤٢ ، ص ١٣٠ــ١٣٧ » أن هنالك « فلسفة التاريخ » الى جــانب « عــلم التاريخ » . وقــد نشأت ، في سياق ذلــك ، مصطلحات تغطي دائرة العــلوم الاخرى ، مثل « فلسفة الاجتماع » و « فلسفة الاخلاق » و « فلسفة الفيزياء » و « فلسفة الفــن » وغيرهــا .

بالاعتقاد بوجود علـم شمولي كامل « موسوعي » ، هو الفلسفة أو « الحكمة » . وقد تمثل هذا « العلم » بالمنظومات الفلسفية التي انشأها أولئك « الحكماء » ، امثال ديموقريطس وافلاطون وارسطو . إلا أن ذلك الاعتقاد قد انحسر في أشكاله الرئيسية مع تعاظم حركة انفصال العلوم المفردة عن الفلسفة بدافع التطور الاقتصادي والصناعي والبحث العلمي .

لقد سقط ذلك الاعتقاد بصفته وهماً استوجبته انماط من العلاقات والايديولوجيات الشمولية التأملوية السابقة على المجتمع الراسمالي الحديث . وحين استعيد ذلك الاعتقاد ثانية ، خصوصاً منذ القرن التاسع عشر ، فانما اريد له أن يمارس دوراً جديداً في مرحلة حرجة ، هي مرحلة الهزيمة التاريخية والتراثية للمجتمع الراسمالي المعاصر . وهنا يكمن العامل الثاني لظهور « فلسفة التاريخ » خاصة و « فلسفة العلم » حديثاً بصورة عامة .

لقد اصبح وجود **علم** تاريخ يمثل امراً مقلقاً بالنسبة الى مصائر ذلك المجتمع . فهو ، بما هو كذلك ، مدعو الى الكشف عن قانونيات انحسار المجتمعات المحتضرة . تلك العملية التي تقدم ، على الأقل ، وعياً أولياً حول « لوثة » التطور فيما مضى وفي المرحلة الراهنة .

ومن هنا ، فإن الضرورة لاستحداث نمط آخر من « التفكير » ، اصبحت راهنة وملحة . وعلى ذلك ، أيضاً ، فقد نشأت « فلسفة التاريخ » ، بصفتها الايديولوجيا البورجوازية في ايهاميتها التاريخية ، مُسْتَقِطَةً ، في طريقها ، علم التاريخ ذلك ، اي جاعلة من النشاط التأريخي أمراً لا يدخل في حدود ودائرة البحث العلمي . في هذا الموقف تعلن الفلسفة الوضعية المحدثة نفسها مدافعاً نموذجياً عنه (١) .

إن الايهامية التاريخية تمثل ، في هذا السياق ، وعياً زائفاً في وضع اصبح استمراره مرهوناً أولاً واخيراً بالزيف . والزيف هنا ذاتي (داخلي)

(١) K. Popper يمثل في كتابه The poverty of Historicism الصادر في Boston .هذا النموذج من التفكير المضاد لعلمية وموضوعية البحث التأريخي .

وخارجي . ذاتي بمعنى انه يتصل بوجود الطبقة البورجوازية نفسها . وخارجي بمعنى انه مرتهن بوجود الآخرين . وبذلك ، تكتسب تلك الايديولوجيا الايهامية تاريخياً شخصية خارقة ، لهــا ان تخطط لـ « مستقبل » ليس هو ، في حقيقة الأمر ، إلا امتداداً ميكانيكياً وهمياً للوضع الذاتي المعاش ، وضــع الاستنفاد والآفـاق المحبطة .

وإذا كان الحـديث ، في نطـاق تلك الايديولوجيا الايهامية ممكنـاً عــن « تاريخ » و « سياق تاريخي » ، فإن ما لا يمكن الاشارة إليه هنا اطلاقـاً ، هو « السياق التراثي » لهــذا التاريخ . إذ أن من شــأن ذلك ان يضع النقاط على الحروف ، اي ان يفصح عن اتجاهات « الماضي » الحاضرية واتجاهات الحاضر المستقبلية .

في ضوء ذلــك كلــه ، كان هيجـل يمثل ، في ديالكتيكه ، قمــة الفــكر البورجوازي ومنحـدره ، في آن : قمتــه ، ممثلةً بعـلم التأريخ الديالكتيكي، ومنحدره ، ممثلاً بفلسفة التأريخ الميتافيزيقية . وهو ، في هــذا الشق الثاني من المسألة ، قــد اسهم في ارساء حجر الأساس لـ « فلسفة التاريخ » . ذلك أن كتــابه الشهير « فلسفة التاريخ » وإن كان قد صهرته فكرة اساسية اولية ، هي ديالكتيكية الوجود عامة ، فإنه ظل يمثل ينبوعاً للوهم الذي تمثله « فلسفة » التاريخ ، بما تنطوي عليه من غائية وشمولية قبلية .

وعلى النقيض من ذلك ، استطاع ماركس ان يستقصي ويحيط بالوجــه الديالكتيكي من الفكر الهيجلي . وهو إذ انجز ذلك ، فإنما انجزه على نحو تراثي حقيقي ، اي على نحــو ابقى على السياق الديالكتيكي للمسألة ، ولكن عبر وبعد انتزاعه من مواقــع الغائية الميتافيزيقية والشمولية التأملوية ، واكسابه مضموناً مادياً . وفي ضوء هــذا ، نفهم ونحيط بخطورة ما كتبه ماركس في رد على مقال ليخائيلوفسكي ، موجهــاً إياه الى مــدير « اوتيتشفيني زابيسكي » : « هــذا غير كاف بالنسبة الى ناقدي . فهو يشعر بأنه ملزم بتحويل مخططي التاريخي الأولي لتكوين الراسمالية في اوربا الغــربية الى نظــرية تاريخية فلسفية للمسيرة

العـامة التي يفرضها القدر على كل شعب مهما تكون الظروف التاريخية الموجود فيها ، بحيث يتمكن في خاتمة المطاف من التوصل الى شكل من الاقتصاد يكفل اكمـل تطور للانسان مـع أكبر ازدهار للقدرات الانتاجية . ولكني أستميحه عفواً ، فهـو يسبغ علي من الشرف والخجل معاً أكثر مما ينبغي » (١) .

إن هـذا النص ينطوي علـى اهمية مبدئية خـاصة بالنسبة الى ادراك الطـابع الايديولوجي الإيهـامي لـ « فلسفة التاريخ » أولاً ، وبالنسبة الى **فهـم** ماركس **نفسه** لمنظومته الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية ، التـي انشأها مـع انجلز ، ثانيـاً . وقد رفض انجلز وآخرون من الماركسيين ذلـك الوهم ، مؤكدين على الطـابع الديالكتيكي للمعرفة أولاً ، وعلى « علم التأريخ » بصفته علماً له ما للعلوم الأخرى من مقومات واسس ثانياً (٢) .

هكذا تستبين امامنا حلقة رئيسية في بنيان القضية المطروحة . تلك هي أن تجـاوز الايديولوجيا المعنية ، بإيهاميتها التاريخية ، لا يمكـن انجازه ، في الحدود الأساسية الضرورية، عبر تجاوز « موسوعية » العصور القديمة وتحقيق نمـو متصل مزدهر في حقل العلوم المفردة وعلاقتها بالفلسفة فحسب . إنمـا هنالك شرط آخر يمثل ، في المرحلة الراهنة ، محـور العملية ، الا وهو تجاوز تلك الايديولوجيا وما يقف خلفها والى جانبها من قوى اجتماعية .

وهنالك مِن المؤرخين والباحثين في علم التأريخ مَنْ يأخذ بوجود « فلسفة

---

(١) كتب ماركس هـذه الرسـالة وأرسلها في عـام ١٨٧٧ .

(٢) إن الضلال العـلمي المعرفي الذي يجسد ذلك المصطلح ، « فلسفة التاريخ » ، تصـدى لـه ، في حينه ، بليخانوف فيأحـد مؤلفـاته الهـامة ، إذ أشار الى انه في رأيه « يمكن تحديده (أي المصطلح) بشكل أفضل بمصطلح « مفهوم التاريخ » (G. W. Plechanow) : المفهوم المادي للتاريخ ــ ضمن مجـلد بعنوان ــ الفن والأدب للمؤلف نفسه ، دار نشـر Dietz في برلـين ١٩٥٥ ، ص ٤) .

ولكـن من الملاحظ ، من سياق البحث المشار اليه فوق ، أن بليخانوف لا يتخلى عن ذلـك المصطلح نهـائياً . فهو يظل يستخدمه ، وإن كان من منطلق مصطلح « مفهوم التاريخ » . (انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة) .

تاريخ » ، وذلك تحت تأثير الموجة العارمة في أوربا والولايات المتحدة الأميركية ، تلك التي اجتاحت من الطريق « علم التأريخ » والقت مكانه تلك « الفلسفة » . وإذ حدث ذلك في العالم العربي ، فإنه لم يحدث بعد أن عاشت الطبقة البورجوازية العربية الهجينة ازدهاراً على صعيد العلوم الاجتماعية والتاريخية والطبيعية ، وإنما نتيجة القصور الذي الم بها في مواجهة مثل تلك « الفلسفة » (١) .

ولا بد ، اخيراً ، من القول بأن فهم واستيعاب العلاقة بين « علم التأريخ » و « علم الاجتماع » مرتبطان بفهم واستيعاب العلاقة بين « الحدث الاجتماعي » و « المادة التاريخية » . فالرغبة في فهم العلاقة تلك من خلال ما يسمى ب « فلسفة التاريخ » ، تعني أننا قد اخترنا طريقاً خاطئاً ، أو على الأقل طريقاً تكتنفه اكوام من الأشواك . وهذا الأمر يظهر خصوصاً في العجز عن فهم واستيعاب الحدث الاجتماعي في حال اكتسابه صيغة تاريخية وفي تحوله الى مادة تراثية .

كذلك يظهر عجز تلك الفلسفة المزعومة في القائها ظلالاً كثيفة على شخصية ومهمات « عالم التأريخ » . فهذا الأخير يجري إبعاده من قبل « فيلسوف التاريخ » عن البحث في أسباب ومغزى التاريخ (الحدث التاريخي) . كما يوضع « الفيلسوف » خارج نطاق البحث في اسباب ومغزى التاريخ عموماً ، من حيث هو جزء من الكون الكلي .

وإذا ما سحبنا هذا الأمر على قضية التراث ، فإننا سنجد أنفسنا أمام

---

(١) مصطلح « فلسفة التاريخ » منتشر انتشاراً واسعاً في كتابات وأبحاث المثقفين والمؤرخين العرب . فمثلا نبيه عاقل يتحدث عن « فكرة التعميم التي يستخدمها المؤرخون وتناقشها فلسفات التاريخ المختلفة » . (من مقال له في مجلة صوت المعلمين ـ دمشق نيسان ١٩٧٥) . فالمؤرخ ، حسب ذلك ، يوجد بشكل مواز لفيلسوف التاريخ ، إذ لكل منهما شخصيته ومهماته الخاصة . والموقف نفسه نواجهه ، مثلا ، في اجابة على استفتاء تاريخي قدمها جورج طعمة (ضمن : كيف تكتب تاريخنا القومي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٨) ، وفي ما كتبه احسان سركيس في (التاويل التاريخي ودور الفرد ـ دمشق ، دون تاريخ اصدار ، ص ٧) .

مصطلح جديد زائف تناط به مهمة استجلاء أسباب ومغزى « التراث » ، وهـو « فلسفة التراث » . وحين يكـون الأمر كذلك ، فإن مهمة «نظـرية التراث » ترتد الى الكشف عن الجانب « التقني » من التراث . أما « الفلسـفة » ، فتناط بهـا ، حالئذ ، احـدى مهماتها الرئيسـية ، الا وهي تقصي التراث الانساني بصفته جـزءاً من الكون الكلي . ومن هنا ، يغـدو هـاماً على صعيد البحث التأريخي والتراثي أن نسقط ذلك الوهم الكبير ، « فلسفة العلم » ، ومن خلاله تلك الأوهام الفرعية ، مثل « فلسفة الاجتماع » و « فلسفة التراث » الخ .. أما ما يتصل ، على هـذا الصعيد ، بنظرية التراث المقترحة ، فهـو أن تسترد ما سلب وما يسلب منها ، ضمناً ، باسم تلك الفلسفة ، ولكـن دونما إهمـال للعلاقات العميقة التي تجمع بينها وبين العلوم الأخرى والفلسفة .

ب ــ إن نظرية التراث المقترحة ، « الجدلية التاريخية التراثية » ، توحد في شخصها بين علم الاجتماع و علم التأريخ . وهي تنجز ذلك عبْر توحيدها الجدلي بين الحدث الاجتماعي والمادة التاريخية . وبتحديد أكثر ، هي تفعل ذلك من موقع التقاطها الظاهرة الاجتماعية المدروسة في صيغتها التاريخية الثابتة المنصرمة والمتحولة الى وثيقة تاريخية ، مادية كانت أو فكرية او فنية الخ . . ، في تدفقها واستمرارها حتى الراهن . وهذا الأخير ليس هو كذلك ، اي راهناً ، بالنسبة إلينا نحن ابناء النصف الثاني من القرن العشرين فحسب ، وإنما أيضاً بالنسبة الى اي عصر يكتب فيه وينطلق منه الباحث التراثي . وهذا يعني أن « الراهن » مقولة تاريخية تراثية نسبية تعكس العصر الذي يمثل انطلاق الباحث في عمله العلمي .

و « الجدلية التاريخية التراثية » إذ تطرح ذلك ، فإنه لا يمكنها أن ترتد الى صيغة تلفيقوية مختزلة عن ذينك العلمين ، كأنْ نقول مثلاً : « النظرية التأريخية السوسيولوجية » . إنها تحتفظ بشخصيتها المستقلة ، نسبياً ، على أساس من **موضوع بحثها** ، ومن **المنهج** الذي تجسده في تناول ذلك الموضوع . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لا يسعها إلا التأكيد على ضرورة انجاز ابحاث معمقة في الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، وذلك يداً بيد مع علم التأريخ . إذ أن مثل هذه الابحاث من موقعها يكسبها مشروعيتها العلمية ، ويمنحها غنى وخصوبة تنعكسان . في التحليل الأخير على عملية وآفاق البحث في الفكر العربي بكل ما يمتلكه من حيوية وخصوبة ، ومن يباس وضحالة .

ولكن تلك النظرية ، في كل ذلك ، لا ترفع الادعاء بتغطية الواقع التراثي منهجاً وتطبيقاً تغطية شاملة ناجزة نهائية . إذ أن ذلك الواقع ــ وهذا تدركه

النظرية تلك ادراكاً منحدراً من منطلقاتها نفسها ـ اغنى من اي نظـرية تراثية أولاً ، ولأن تلك النظرية هي نفسها جزء من ذلـك الواقع ، اي من الحـركة التراثية ، ثانيـاً .

ومن هذا الموقع بالذات تتجه « الجدلية التاريخية التراثية » دوماً باتجاه تجـاوز نفسها تجاوزاً جدليـاً تراثياً ينسق ويستبعد ، خلاله وفي حصيلته ، ما يتحول من عناصرها الى الواقع التاريخي ، ويستبقى ما يصلح من عناصرها لأن يتحول ، مجدداً ، الى واقع تراثي (موروث) .

إن طرحنا للنظرية التراثية المقترحة على ذلك الأساس ، يشير بوضوح الى عـدم امكانية تآخيه مـع الأخذ بما يسمى « فلسفة التاريخ » ، وبالتالي مـع ما يسمى « فلسفة الاجتماع » . لأن تلك النظرية ليس بمستطاعها ان تكـون محايدة تجـاه اخذ هـذا المصطلح الزائف . فهي تجد فيه عائقاً دون تحقيق علاقتها مع علم التأريخ وعلم الاجتماع .

لقد حُددت المهمة الأساسية المنوطة بـ « فلسفة التاريخ » على أنها ليست دراسة « الأحداث التاريخية نفسها ، ولا العوامل العقلية والطبيعية والاجتماعية التي تؤثر في مجرى هـذه الأحداث ، (وإنما دراسة) المعاني الأساسية والمبادىء التي يفترضها علم التاريخ افتراضاً ولا يتعرض لمناقشتها ، (كما انهـا كذلك دراسة) المناهج التي يتبعها علماء التاريخ في بحوثهم » (١) . لكن تقصي المسألة أوضح أن هـذه المهمة يمكن ان تكون ، فعـلاً ، منوطة بتلك المنظومة الوهمية ، التي ليس لهـا اساس واقعي في اطار العلم النظري والواقع المادي الموضوعي ، والمدعوة بـ « فلسفة التاريخ » . لقد كان على « منهج » البحث العلمي التأريخي أن يكافح بضراوة في سبيل ادراج تلك المهمة ضمن موضوع بحثه . وذلك المنهج يكـون ، كما أصبح معروفاً ، جزءاً أساسياً من « علم التأريخ » . اما البلوغ الى هـذه الحصيلة فقد تم تحت تأثير التقدم الاجتماعي والعلمي النظري ، هذا

---

(١) ازفلد كولبه : المدخل الى الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٦ .

التقــدم الذي اثار اهمية الأوجه التي يستخدمها ذلك المنهج في تحركه ، مثــل التحليل والتركيب ، والنقد الايجابي والسلبي الخ ...

ويمكننا الآن القــول بأن الأمر نفسه ينسحب ، ضمن هــذا السياق ، على ما يسمى بـ « فلسفة الاجتماع » . وليس من الصعب اكتشاف اننا في كلتــا الحالتين ، « فلسفة التاريخ » و « فلسفة الاجتماع » نجــد انفسنا ، في حال قبولهما ، مدفوعين دفعــاً باتجاه الاقرار بوجود منظومة فكرية لا هي بالفلسفة بالمعنى المتخصص ، ولا هي بعــلم التأريخ أو عــلم الاجتماع . ولكن قبولنا بذلك ينطوي بالضرورة على انتقاص من حق هذين العلمين اولاً ، وعلى إنكار للفلسفة عــامة ثانيــاً .

ويجــدر القول أن « نظرية التراث » المطروحة والمقترحة هنا بأبعــادها الأولية ، سوف نواجهها مرة اخرى ، في وجهها التطبيقي عبر الأجزاء المكونــة لهذا « المشروع » ، مترعةً بالطموح المشروع لاستيعاب الفكر العربي من خــلال استقصاء وملاحقة الحدث الفكري (الاجتماعي) في سياقيه التاريخي والتراثي . وهي اذ تفعــل ذلك ، فإنهــا تواجه فكراً ذا جوانب واوجه متعــددة معقــدة متداخلة ، ومليئة بالتوقعات والاحراجات والمحرضات .

كذلك يجدر بنا أن نشير ، بالعلاقة مــع هذه الحصيلة ، الى انه في الوقت الذي نرفض ما أوردناه تحت اسم « فلسفة » التاريخ أو الاجتماع ، فإننا نشير الى أن هــذين العلمين (والعــلوم الانسانية الأخرى) قــد أسهما في تحــديد وصوغ وتطــوير ملامح « نظرية التراث » المقترحــة ، والطامحة الى أن تتسم بالتماسك المنطقي الداخلي والقدرة العلمية على سبر غور المشكلة . ولا تخفي هــذه النظرية انها ، في سبيل تحقيق ذلك ، مدعوة الى التصدي لجمــلة من المخاطر المنهجية النظرية التي تقف دون ذلك ، من تلك المخاطر « التأملوية » ، التي تجعل من هذه النظرية قمقماً سحرياً مماثلاً لـ « صندوق الدنيا » يقحم فيه التراث اقحاماً ، بمعزل عن رؤية التجاعيد الخاصة به والمستعصية ، بطبيعة الحال ، على عملية ذلك الاقحام .

وكذلك لا سبيل هنا الى تجاهل « التأملوية » بوصفها الوجــه الآخر من ظاهرة اخرى ، هي « التجريبوية » . فهــذه الأخيرة تمثل ظاهرة عقيمة عجفاء ، ترفــع الادعاء الضخم بأن البحث العلمي ـ اذا تحــدثنا هنا عن بحث علمي ـ مشروط اولاً واخيراً بالتجربة المعاشة للباحث . وهي تفهم هذه التجربة بعيداً عن « متاعب » تقصي الاتجاهات ووجهات النظر الفكرية النظرية والمنهجية التي تكونت عبر مراحل التطور الانساني ، وعن البحث في امكانية وجود خط مشترك بينها وبين النشاط الذي يمارسه الباحث إزاء ذلك التراث .

وإذا كانت الأولى ، التأملوية ، تجــد مبتداها ومنتهاها في التأكيد عــلى « الكل » من موقــع عقيدي يطيح بـ « اللااستمرارية » لصالح « استمرارية » خاوية من الخصوصية والنوعية والعينية ، فإن « التجريبوية » تمتح وجودها من « جزء » أو من « أجزاء » مأخوذة على نحو ضحل ، يطيح بـ « الاستمرارية » لصالح « لاإستمرارية » فاقدة البعد التاريخي والتراثي . وعلى هــذا ، فكلتــا الظاهرتين تصبان في مصب الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، الذي واجهناه مكثفــاً في أديم « النزعات الخمس » اللاتاريخية اللاتراثية .

إن « نظرية التراث » المقترحة هنا هي ، في هــذا السياق ، دعــوة الى التوحيــد الجــدلي بــين الواقــع والفــكر . وهي ، بذلــك ، تجــاوز **ضروري** لـ « التأملوية »و « التجريبوية » ، ولتلك النزعات الخمس ، في آن واحــد . إنهــا لا تقول بأن كلاً منهما يمثل جزءاً من الحقيقة ، بحيث يقود التوحيد بينهما الى الحقيقة الموحدة . هــذا المنطلق التلفيقوي ترفضه من موقعها نفسه ، أي من الراي بأن هــذه الحقيقة الموحدة تكمن خارج نطاق تينك الظاهرتين ، وبأن هاتين الأخيرتين تمثلان تعبيراً عــن طموح بدائي طفــلي ومبتذل للوصول الى الحقيقة . ومن هنا ، فإن هذهالنظرية تطرح نفسها من حيث هي خليقة بالوصول الى الحقيقة المستهدفة ، لا لتكسبها صيغتها الأخــيرة النهائية ، وإنما لكــي تضبطها بضوابط منهجية تتيح لهــا النماء والتقدم والثراء .

٣

بين الجــدلية التاريخيــة التراثية والمــادية التاريخية الجدلية

إن علاقة الجدلية التاريخية التراثية بالمادية التاريخية الجدلية هي علاقة النسغ بالجزع . وهي ، بهذا المعنى ، علاقة ذاتية داخلية . لقد تكونت المــادية التاريخية الجدلية في النصف الثاني من القرن المنصرم بصفتها القاعدة الفلسفية للماركسية . واستطاعت ، بصفتها تلك ، ان تطــرح ، على أيــدي منشئيها ، منظومة فكرية حول قضايا التراث البشري .

وهي **إذ** فعلت ذلك، كان ما انجزته **صحيحاً** ومتسقاً ، **من حيث الأساس ،** مــع الاتجاهات العامة للنظرية الاجتماعية والاقتصادية ، تلك التي تممت الجهد العلمي الواسع لماركس وانجلز .

وما ينبغي قــوله هنا ، هو أن تلك المنظومة الفكرية التراثية صحيحة في صيغتها **العامة** ، ولكن دون ان تكون في هذه الصيغة نفسها **نهــائية** أولاً ، ودون أن تكتسب ، مــن ثم ، **تخصيصاتها** عبر دراسة واستقصاء تراثــات الشعوب **المتعددة** ثانياً . وهــذا يضع أيدينا ، ضمناً ، على نقطة حاسمة في فهم الماركسية عمومــاً ، وهي أن هــذه الأخيرة تكتسب مزيداً من العمق والقدرة على فهــم العــالم وعلى تغييره ، بقدر ما تستطيع إغنــاء واخصاب نفسها بالعمق التاريخي والتراثي لكل الشعوب .

ذلك الموقف الجدلي المادي التاريخي من الماركسية حدده مبدعو الماركسية انفسهم (ونحن ، هنا ، نعتبر الجهد الذي قدمه لينين جزءاً من البناء الماركسي

الريادي) . فلقد كتب لينين بصورة **واضحة** و **شجاعة** و **دقيقة** ، مدركاً بعمق لما ينبغي أن ينجزه هو نفسه وثوريو بلده من عمل **نظري مبدئي** ضخم ، إذا اراد أن يظل وفياً لواقعه العيني نفسه « ضد التأملوية » وللماركسية نفسها « ضد التجريبوية » : « نحن لا نعتبر اطلاقاً ان نظرية ماركس شيء **لا** يجوز المساس به ، بل إننا على العكس ، مقتنعون بأنها لم تفعل سوى أن وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذي **يجب** على الاشتراكيين دفعه قدماً **في جميع الاتجاهات** ، إذا شاؤوا الا يتأخروا عن موكب الحياة . ونحن من الراي انه ضروري بشكل خاص بالنسبة الى الاشتراكيين **الروس** أن يطوروا نظرية ماركس **بصورة مستقلة** ، لأن هذه النظرية تقدم فقط **قواعد توجيهية** عامة » (١) .

ذلك ، مفهوماً في سياقه التاريخي والتراثي **الجدلي** ، يقودنا الى حقيقة حاولنا في مواضع مختلفة ومتعددة من هذا الكتاب أن نبرز سماتها . تلك هي أن التعرض لبناء نظرية منهجية في التراث **من موقع** المادية التاريخية الجدلية (الماركسية) ، لا بد وأن يواجه امامه **مهمتين تتممان بعضهما بعضاً** . المهمة **الأولى** تنهض على الانطلاق من حيث انتهى رواد الماركسية ، على صعيد القضية التراثية . واذ يتم ذلك ، فانما يتم في سبيل إخصابه وإثرائه ــ من الموقع المادي التاريخي الجدلي **نفسه** ــ بمكتسبات التقدم الكبير ، الذي تحقق في حقل المعرفة البشرية عموماً ، بدلالاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية ، والتراثية القومية والعالمية .

اما المهمة **الثانية** فتكمن في تخصيص ذلك كله **عبر** تراث هذا الشعب أو ذاك ، ومن ثم عبر تراث كل الشعوب . إن عملية التخصيص هذه ذات أهمية قصوى بالنسبة الى المادية التاريخية الجدلية ، لأنها ما إن تستكمل مقوماتها ،

---

(١) لينين : الأعمال ، مجلد ٤ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ أما خط التشديد تحت عبارة (في جميع الاتجاهات) ، فنحن وضعناه . انظر حول هذا الموقف ، كذلك ، الرسالة التي أوردناها في موضع سابق من هذه الفقرة والتي وجهها ماركس ألى مدير « اوتيتشفيني زابيسكي » .

حتى تتحول الى جزء متمم للنظرية العـامة ، **أي** للمادية التاريخية الجـدلية .

فالتخصيص طـريق الى تعميم اكثر خصوصية ، والتعميم طريق الى تخصيص اكثر عمومية . وهو ، بهذا المعنى وفي هذا السياق ، خط حلزوني متصل حيناً ومنفصل حيناً آخر من العـام الى الخاص ومن الخاص الى العام .

ومن هنـا ، كان لحركة التحرر الوطني والقومي ، التي تجتاح بلدان آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية ، بعـد" تراثي وتاريخي عميـق الدلالة . **إذ أن هـذه** الحركة توسع ابعـاد وآفـاق الماركسية على نحو خاص وعام ، **بقـدر** ما تعمـل الماركسية على اكتشاف قانونياتها (اي الحركة) ببعديها الخاص والعام ، **وبقدر** ما تسهم في تكوين موقف علمي منها يتحول الى ممارسة ابداعية على أيدي القوى الثورية في هـذه البلدان . وإذا كان البحث العلمي التراثي الراهن مدعواً الى تعميق « العـام » ، الذي تحقق في نطاق المادية التاريخية الجدلية ، اي توسيع وضبط الأفـكار الرئيسية التي طرحتها هـذه الأخـيرة ، ومدعوا الى دراسة واستنباط واستقصاء « الخاص » ، بما هو خاص وبما هـو نسق من انساق العـام ، اذا كان ذلك كذلك ، فإن هذه المهمة لا تخرج عن نطـاق الفكر المـادي التاريخي الجدلي باعتباره هو نفسه يخضع نفسه لمقتضيات العلاقة الجـدلية بين العـام والخـاص .

من هذا الموقع للمسألة ، نشأت « الجدلية التاريخية التراثية » ، فكانت ، بذلك ، **تخصيصاً وإغنـاء وتطويراً** للماركسية ، على صعيد القضية التراثية . هذه النظرية التراثية المقترحة تنطلق من التحديدات التالية :

« يقيم الناس في اطـار الانتـاج المجتمعي لحياتهم علاقات محددة ضرورية ومستقلة عن ارادتهم ، علاقات انتـاج مطابقة لدرجة تطـور محددة من قواهم المنتجة المـادية . ومجموع علاقـات الانتاج هذه تكـون التركيب الاقتصادي للمجتمع ، اي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء قومي حقوقي وسياسي ، وتقابله أشكال محددة من الوعي المجتمعي . فليس وعي الناس هو الذي يحـدد

وجودهم ، وإنما على العكس من ذلك ، وجودهم المجتمعي هــو الذي يحــدد وعيهــم » (١) .

ذلك الوضوح من المسألة الاجتماعية الانتاجية ومن امتداداتها الفكــرية الجدلية العامة ، يكتسب صيغة فيهــا شيء من التخصيص والتحديد ، على صعيد « الموروث المادي المجتمعي والفكري » ، في نصوص أخرى لماركس وانجلز ولينين . يكتب ماركس في رسالة بعث بهــا الى P. W. Annenkow في ٢٨ كانون الاول من عــام ١٨٤٦ ، ما يلــي : « الناس لا يختارون بحرية **قــواهم المنتجــة** ــ أساس كل تاريخهم ــ . إذ ان كل قوة منتجة هي قوة محصّلة ونتاج نشاطهم السابق . وإذن فالقوى المنتجة هي نتيجة طــاقة الناس المستخدمة . بيــد أن هذه الطاقة محدودة من خلال الاوضاع التي يجــد الانسان نفسه موجوداً فيها ، وقوى الانتــاج المحصّلة سابقاً ، والتشكيلة الاجتماعية الموجودة قبلهم والتي لم يضعوها هم والتي هي نتاج الجيل المنصرم . وانه بفضل الحقيقة البسيطة التالية ، وهي ان كل جيل جديد يجــد نفســه أمــام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القــديم ، والتي تخدمه بصفتها مادة خاماً من أجــل انتاجه الجــديد ، تنشأ علاقة في تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الانسانية . . . » (٢) .

في نص ثان ــ وهو أكثر افصاحاً وتخصيصاً على صعيد القضية التراثية ــ ، يكتب ماركس : « الناس يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكنهم لا يصنعونه مــن قِطعٍ حرة ، وليس في اطار أوضاع مختارة منهم انفسهم ، وانما في ظل أوضاع قائمة مسبقاً ومعطــاة وموروثة على نحــو مباشر . ان التقليد Tradition الخاص بكل الاجناس الميتة ينيخ بكلكله مثل كابوس على دماغ الأحياء . وحين يظهرون (أي الناس) بأنهم منشغلون بتغيير انفسهم وتغيير الأشياء ، وبخلــق أشياء لم تكن موجودة ، وخصوصاً في مثل تلك المراحل ذات التأزم الثوري ،

---

(١) ك . ماركس : اسهام في نقــد الاقتصاد السياسي (ضمن : الأعمــال المختــارة لماركس وانجــلز ــ برلين ١٩٥٩ ، ص ٣٣٧ ــ ٣٣٨) .

(٢) ماركس ــ انجلز ــ الأعمــال ، برلين ، مجــلد ٤ ص ٢٧ .

فانهم يستعيدون ، وجلين ، أشباح الماضي ويضعونها في خدمتهم ، ويأخذون عنهم أسماءهم وشعار معاركهم ولباسهم ، وذلك من اجل أن يحركوا بهذا القناع القديم المبجل ، وبهذه اللغة المستعارة المشهد الجديد للتاريخ العالمي » (١) .

أما انجلز فيطرح هذه المسألة ، آخذاً بعين الاعتبار الفكر النظري عامة والفلسفة على وجه التحديد : « إن فلسفة كل مرحلة ، من حيث هي مجال محدد من تقسيم العمل ، تشترط وجود مادة فكرية Gedankenmaterial ترثها عما سبقها من فلسفات ، وتنطلق منها »(٢) . وفي معرض حديثه عن الثورة الصناعية وما تحمله من عواقب في نطاق المجتمع الجديد (الاشتراكي) ، يكتب انجلز بأنها سوف لن تحقق لكل واحد من أفراد هذاالمجتمع مزيداً من الرفاه الاقتصادي فحسب ، بل « انها ستمنحه وقتاً كافياً لكي يحافظ على كل ما هو ذو قيمة حقاً فيما ينحدر تاريخياً من الثقافة ــ العلم والفن واشكال التصرف الخ . . . ــ . والفرد اذ يتصرف على هذا النحو ازاء ذلك ، فانه يفعل ذلك ليس للحفاظ عليه فقط . انه يقوم بذلك من أجل أن يحوله من حكر للطبقة المسيطرة الى قيمة جماعية للمجتمع كله ، ومن أجل أن يدفع به الى الأمام » (٣).

تلك نصوص ماركسية انجلزية تحدد الموقف العام من ظاهرة التراث الانساني ، مطروحةً (أي الظاهرة) في سياقها من العملية الانتاجية الاجتماعية وتاريخيتها وتراثيتها أولاً ، وبصفتها وجوداً ذهنياً مستقلاً استقلالا نسبياً عن تلك العملية ثانياً .

أما الاسهام الذي قدمه لينين على صعيد القضية التراثية ، فيتضح في مثل الآراء التالية النافذة ، وذات الدلالة المبدئية بالنسبة الى التصور الماركسي

---

(١) ك . ماركس : بروميير لويس بونابرت الثامن عشر (ضمن : ماركس ــ انجلز ، الاعمال ، مجلد ٨ ، برلين ، ص ١١٥) .

(٢) ماركس ــ انجلز : الاعمال ، مجلد ٣٧ ، برلين ، ص ٤٩٣ .

(٣) ف . انجلز : حول مسألة السكن (ضمن : ماركس ــ انجلز ــ الاعمال ، مجلد ١٨ ، ص ٢٢١) .

حـول ظاهرة « التراث » البشري . لقـد قال في خطاب القـاه أمـام مؤتمر اتحادات شبيبي :« انكم سوف ترتكبون خطأ كبيراً فيما لو أردتم . . . الاستنتاج بان (المرء يمكن أن يكـون ماركسياً) دون أن يمتلك المعرفة المكدسة من قبـل الانسانية » (١) . ويتابع لينين ، مكثفاً رأيه ذاك ، كمايلي : المرء يمكن أن يكـون ماركسياً فقـط « إذا اثرى ذاكـرته بكـل الكنوز التي اختزنت مـن قبـل الانسانية » (٢) .

في تلك النصوص جميعاً نتبين المعـالم الرئيسية العامة **للمنطلـق المـادي** التاريخي الجدلي للنظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية (٣) .

وتجب الاشارة ، هنا على نحـو خاص ، الى أن ما أطلق عليـه ماركس « علاقة » Zusammenhang في تاريخ الناس ، هو ما نرى فيه **الامتداد التراثي** للماضي ــ الـذي يعني التاريخ ضمن تلك النظرية ــ ، وان هـذا الامتداد ،

---

(١) لينين : مهمـات الاتحادات الشبيبية (ضمن : لينين ــ الاعمال ، مجـلد ٣١ ، برلـين ١٩٥٩ ، ص ٢٧٥) .

(٢) لينين : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٧ .

(٣) اذا وضعنا تلك النصوص الماركسية اللينينية حـول « التراث » ومجمل الفكر الماركسي اللينيني في الحسبان ، فاننا حينئذ لنعجب أشـد العجب حينما نواجـه آراء يطلقها مثقفون عرب يريدون منهـا التاكيد بان الماركسية (اللينينية) ضـد « التراث » من حيث هـو قضية منهجية وموقف تطبيقي . والطـريف المثير ان تصـدر مثل تلـك الآراء مـن طرفين متناقضين ايديولوجيا ، ماركسيين واسلامويين . فعبد الله العروي لا يجـد غضاضة في أن يرى بان « الرجوع الى نظـريات الماضي والحفاظ على اصالة فارغـة وهم يعـوق التطور » ، في نفس الوقت الذي يؤكـد فيـه بان « الماركسية هي ذلك النظـام المنشود الذي يزودنا بمنطق العـالم الحديث » . (العرب والفكر التاريخي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥) . على الطرف الآخر يكتب الاسلاموي محمـد ابو القاسم حـاج حمـد : « بالطبع نحـن ندرك الخـلاف النوعي بين المفهـوم الفلسفي الماركسي والمفاهيم الانسانية الاخرى السابقة علـى مرحلته . وهـذا الامر لا يبرر النفي الماركسي للتعـامل الانساني مـع مراحل العطـاء الانساني السابقة .. » . (العـالمية الاسـلامية الثانيـة ــ نفس المعطيات المقـدمة سابقاً ، ص ٤٥) .

بدوره ، يشكل مع ذلك الماضي (التاريخ) سياقين مختلفين ومتكاملين ، في آن ، للحدث الاجتماعي .

ومما له اهمية خاصة ، على هذا الصعيد ، ان ماركس حين يتحدث عن تلك العلاقة الموحّدة للماضي والحاضر ، فانه يكون قد ارسى دعائم التواصل التراثي بين ذينك الأخيرين أولا ، ودعائم موضوعية الحدث الاجتماعي ثانياً . كما يكون ، من ناحية ثالثة ، قد حدد جدلية العلاقة بين الواقع المادي والوعي البشري ، أي بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي .

في إطار تلك المسائل الثلاث ، يتبلور ما سنحدده بمصطلح « التراث » . ولكننا نبلغ ذلك ، بعد أن نكون قد أمطنا اللثام عن الحقيقة التالية ، وهي ان الماركسية إذ تتحدث عن العلاقات الاجتماعية « المستقلة عن ارادة الناس ، من حيث هي الاساس المادي للمجتمع » ، فإنها لا تكون قد عنت بذلك العلاقات التي **يقيمها** هؤلاء فيما بينهم ، وانما العلاقات التي **يدخلون** فيها في سياق عملية الانتاج والتبادل والتوزيع (١) .

هذه الناحية من القضية ، على اهميتها الاجتماعية الانتاجية ، تكتسب اهمية مبدئية استثنائية على صعيد القضية التراثية . إذ في ضوئها وضوء ما تعرضنا له من مسائل في هذا الفصل ، يتضح انه يصبح **ممكناً** ان تنظر « الجدلية التاريخية التراثية » الى « التاريخ » الانساني ، بمعناه الضيق ، مجسداً بالمرحلة المنصرمة (الماضية) من حياة البشر وفي بعدها التطوري . أما المادية التاريخية الجدلية فتفهمه من حيث هو مجمل المراحل في حياة الانسانية، الماضية والراهنة والمستقبلية . فنجد بليخانوف ، مثلاً ، يتحدث بوضوح عن « الحركة الكلية Gesamtbewegung » ، بمعنى تاريخ الانسانية (٢) . كذلك

(١) مروان امين محق في تمييزه بين هذين النمطين من توليد العلاقات الاجتماعية ، وان لم يشر الى « استقلالها عن ارادة الناس » إلا ضمناً . (انظر : مروان امين — المادية والمادية المتسقة ، مجلة الطريق ، بيروت شباط ١٩٧٩ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤) .

(٢) بليخانوف : المفهوم المادي للتاريخ (ضمن : الفن والادب — نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣) .

يشير ماركس في نص له ، أوردناه سابقاً ، الى هذا المعنى لـ « التاريخ » (١) .

والحقيقة ، ان كلتا الزاويتين لفهم « التاريخ » ممكنتان ضمن سياقين اثنين (٢) . وحيث نبقى في سياق الفهم الاول للتاريخ ، فإننا نجد « التراث » اكثر اتساعاً وشمولاً منه (من التاريخ) . ذلك لأنه يوحد بين الماضي والحاضر عبر خط التداخل والتشابك بينهما (انظر الشكل (٢) الذي أوردناه سابقاً) .

ولكنه يظل أضيق من « التاريخ » في سياقه الثاني . واذا كان ماركس يرى « التاريخ » قائماً على العلاقة الكامنة في « ان كل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم ، والتي تخدمه بصفتها مادة من أجل انتاجه الجديد » ، فإن ذلك ينهض ، ضمن ما ينهض عليه ، على أن ذلك الاخير (التاريخ) يتضمن المستقبل على نحو **كلي** ، بمجموع عناصره السلبية والايجابية، والنسبية والمطلقة .

أما مفهوم « التراث » فانه ينطوي ، ولا شك ، على المستقبل . ولكن ذلك يتم في اطار آخر . فنحن حينما نتحدث عن المستقبل في نطاق الجدلية التاريخية التراثية ، فاننا نكون قد عنينا ، ضمناً ، المستقبل **المتحول** لاحقاً وفي حينه الى « مرحلة مهيمنة » . هذا أولاً . من طرف آخر ، حين يدور الحديث عن العلاقة بين التراث والمستقبل ، فإنه يتعلق ، بالأصل ، بنوعية وكمية العناصر الايجابية (النسبية والمطلقة) الموجودة في الماضي وفي حاضرنا والتي نعمل على الاحتفاظ بها ورعايتها ، بحيث يتاح لها أن تدخل جزءاً مكوّناً من بنية « المستقبل » ، الذي نطرح معالمه العامة في أذهاننا .

من هنا ، نجد أن مفهوم « التراث » يتمتع بسمات خاصة متميزة لا يمكننا إلا ان نأخذها بعين الاعتبار في حال تصدينا للعلاقة بينه وبين مفهوم « التاريخ » .

---

(١) انظر رسالته الى انينكوف في صفحة سابقة .

(٢) جدير بالتنويه هنا أن ماركس يفهم تحت « التاريخية » ليس المجرى **الزمني** للحدث الاجتماعي على الصعيد البشري الكلي فحسب . إنها تعني عنده ، كذلك ، **التحديد** الاجتماعي **والوظيفة** الاجتماعية لمرحلة ما من مراحل التطور التاريخي .

لقد بنينا مفهوم « التاريخ » ، الذي نأخـذ به هنا ، على مفهوم « الحـدث التاريخي أو المـادة التاريخية » ، ذلك الذي يقـوم ، بدوره ، علـى مفهوم « الحدث الاجتماعي » . فحينما قلنا ان التراث هو التاريخ مستمراً وممتـداً حتى المرحـلة المعاصرة ومتداخلاً متشابكاً بهـا ، فإنما عنينا بذلك أن هـذا التراث هو ، ايضاً ، الحدث التاريخي في حال استمراره وامتداده حتى تلـك المرحـلة .

من هـذا الموقع ، يجب التنويه بأن المقصود بذلك « الاستمرار والامتداد » للحدث التاريخي ليس هو ما يتحقق منهما على نحـو عفوي ضمني فحسب . إن المقصود بذلك هـو ، أيضاً ، ما نتمثله وما نختزنه نحن على سبيل الاختيار التاريخي التراثي الواعي والقاصد . اي ان التراث ليس هو ما يستمر ويمتد من الحدث التاريخي حتى المرحلة المعاصرة فحسب ، وانما هو ، أيضاً ، ذلك الذي يبقى في حيز هـذا الحدث ، ولكـن بصيغة ضمنية وقابلة لـ « الاختيار التاريخي التراثي » من منظور « المرحلة القومية المهيمنة » . هذا مع العلم بأن الامتداد التراثي ذاك يخضع هو نفسه ايضاً لهذا « الاختيار » ومن موقـع تلك « المرحلة » . وهذا ما اطلقنا عليه « توليد وانتاج المعرفة » بالتراث .

من هنا ، كان تمييزنا بين « الجدلية التاريخية التراثية » و « السلفوية ــ الماضوية » . فالأولى نتخذها تعبيراً عن عملية التجاوز الجدلية لعطالة الحدث التاريخي ، وأداة للاختيار التاريخي التراثي المبدع . أما الثانية فهي تجسيد للإصرار على رفض عملية التجاوز الجدلية تلك ، وعلى الابقـاء علـى الحـدث التاريخي في صيغته الاصلية ، وعلى جعله مقياساً له نفس ولمـا يأتي من حوادث تاريخية لاحقـة . وإذا كان الأمر كذلك ، فقد كان موقفنا صحيحاً حين وسمنا النزعات الخمس ، التي اتينا عليهـا في القسم الثاني من هـذه « المقـدمة » ، بميسم « اللاتراثية » بالاضافة الى ميسم الـ « لاتاريخية » . ذلك لأنها ، بموجب ذلك ، تسلب الحدث التاريخي سياقه التاريخي . وبالمقابل ، فإن موقفنا صحيح حين نسم النظرية التراثية المقترحة بميسم « الجدلية التاريخية التراثية » .

على هـذا الاساس ، كنا طرحنا القول سابقاً بأننا سنبحث في الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، أي سياق التموضع النهائي في حدود الماضي مع الحاضر (اللااستمزاري او اللامتصل) ، وسياق التجاوز اللانهائي (الاستمراري او المتصل) في اطـار الماضي والحاضر والمستقبل . ولا شك ان القيام بهـذه المهمة صعب شديد الصعوبة ، على الاقل بسبب من ان التمييز بين الصيغتين (السياقين) ، التاريخية والتراثية ، يكاد يكون ، في بعض مراحل ذلك الفكر ، معقداً اشد التعقيد ،ان لم يكـن محالاً . اما العامل الكامن وراء ذلك ، فهـو التشابك وغياب الحدود بينهما ، ذلك الذي تم على أيـدي مؤرخين وباحثين تراثيين وسياسيين الخ . . . سابقاً ، كما تم على ايدي آخرين من امثالهم راهناً .

في ضوء ذلك كله . تبرز « الجدلية التاريخية التراثية » نسغاً من أنسـاغ المادية التاريخية الجدلية ، ينمو ويخصب بنموها وخصبها ، ولكن ليعود عليها ، بدوره ، في نفس الوقت ومن حيث هو كذلك ، اي من حيـث هو جدلي تاريخي تراثي ، بالخصب والنماء . بل نود القـول ، ان الثغرة الكبـيرة الخطيرة التي استحكمت باليسار العـربي الاشتراكي عـلى صعيد القضية التراثية ، منـذ الثلاثينات من هـذا القرن ، آن لهـا ان تتصدع . اما ذلك فيتم عبر طريقين يمثلان وجهين لمسألة واحدة . الأول منهما ينطلق من الفكر المـادي التاريخي الجدلي في سياقه التراثي ، اي في حلقاته العليا المعاصرة التي بلغها ، باتجـاه الواقع العربي راهناً وتاريخاً وتراثاً . اما الطريق الثاني فينحدر من هذا الواقع نفسه باتجـاه ذلك الفكر . فيتحقق ، بذلك ، تقاطع الخطين عند نقطـة يظهر فيها العام خاصاً والخاص عاماً . الاول يخصص ، فيكتسب عمقاً عاماً جديداً . والثاني يعمم ، فيكتسب عمقاً خاصاً جديداً .

ذلك يشير الى ان تصديع تلك الثغرة في موقف اليسار العـربي ، عـلى صعيدالقضية التراثية (وسنتحدث عن هـذا الموقف بمزيـد من التفصيل في فصل لاحق) ، كان عليه ان يمر عبر العـودة الى الفكر المادي التاريخي الجدلي عودة تدفعـه باتجاه مزيد من التعميم والتوسيع والضبط لتصوره حول التراث ومنظومته التراثية . إذ ان ذلك الفكر لا يمثل مبادىء جاهزة ، بقـدر ما يجسد

نظرية منهجية ما إن يجري تطبيقها على وضع عيني جديد ما ، حتى تجد نفسها مدعوة لان تاخذ منه بقدر ما تعطيه : أن تاخذ منه ، من عينيته ، ما يغنيها ويخصبها ويثريها ، اي ما يوسع ويعمق شخصها الذي ينطوي على افق كوني . وان تعطيه من عموميتها وتجريديتها ما يعمل على استكشاف واستقصاء الجوهري والعام والضروري فيه .

وبطبيعة الحال ، مثل ذلك الفعل العلمي النظري ، بما يستهدفه من تكوين نظرية منهجية في التراث ذات منطلق وتوجه مادي تاريخي جدلي ، لا يسعه ، من موقع هذا المنطلق والتوجه ، إلا الاقرار بوجود حد ضروري من استقلالية هذه النظرية تجاه الكل الناظم لها ، الذي هو المادية التاريخية الجدلية . هذا الأمر هو ، بالأصل ، من صلب مقتضيات هذه المادية التاريخية الجدلية . ذلك لأنها وإن كانت تمثل بمبادئها وتوجهاتها النظرية المنهجية سياقاً موحداً ، إلا انها تبقى تلح على ضرورة أن يحوز كل نسق منها على استقلالية نسبية تجاه انساقها الأخرى . وبصيغة محددة نقول ، إذا كان لعلم الاجتماع أو لعلم النفس ، مثلاً ، الذي ينحو نحواً منهجياً منطلقاً من المادية التاريخية الجدلية ، ان يرفع المطلب بحيازته ، من حيث هو علم ومنهج ، حداً من الاستقلالية النسبية تجاه هذا المنطلق النظري المنهجي ، فان لنظرية التراث المقترحة ان تفعل ذلك بنفس المشروعية النظرية المعرفية والمنهجية .

وحيث يتم فهم الأمر على هذا النحو ، فإن الحديث عن « استقلالية نسبية » لتلك النظرية التراثية يغدو متحدراً من مقتضيات وشرائط المادية التاريخية الجدلية خصوصاً ومقتضيات وشرائط البحث العلمي الدقيق عموماً (١) .

اخيراً وبعد ان طرحنا العلاقة بين « الجدلية التاريخية التراثية » والمادية التاريخية الجدلية على ذلك الشكل المحدد ، يصبح الراي التالي فاقد الأساس :

---

(١) هذا الطرح نواجهه في الطبعة الاولى والطبعة الثانية من هذا الكتاب (عام ١٩٧٨) ، وإن لم يكن بهذا التفصيل والتكثيف الواردين هنا .

إن الكلمات المؤلفة لمصطلح « المادية التاريخية التراثية » ، أي النظرية المقترحة « قد توحي بأنها دمج للمادية التاريخية بالمادية الجدلية مع اضافة [تراثية] التي (تقـدم) لك الحـرية كاملة ... في التقدير والتعبير » (١) . ذلـك لأن المسألة ، هنـا ، لا تقـوم على اقحام امر إيضافي على الفـكر المادي التاريخي الجدلي . إنهـا تتلخص في **تخصيص تراثي منهجي لمنهجية عـامة** ، ومـن ثم في تطوير هـذه الأخيرة عبر استقصاء وتنهيج ما يتحول من عناصرها ذات الطـابع العـربي ووضعها في سياقها من المنهجية العامة تلك ، أي المـادية التاريخية الجـدلية .

وهذه الفكرة تتضح حينما نأخذ في الحسبان أن كل خـاص ينطوي على دلالة عامة ، وأن كل عام لا يعني بذاته شيئاً ، اذا لم يوضع في موقعه الجـدلي من الخواص التي يعبر عنها ويمثل جماعها الجوهري والضروري .



(١) مروان امين في مقـالة بعنوان : الطيب تيزيني في أمسية اتحاد الكتاب اللبنانيين حـول التراث (جريدة النداء ـ بيروت ، في ١٦ نيسان ١٩٧٨) .

الفصل الثالث - أو المسألة الثالثة
«المرحلة القومية المهيمنة»
موجهاً للبحث وللتقويم التراثي

بين القـومي والقوموي : قضيتان اثنتان متمايزتان

باديء ذي بدء ، نود ايضاح مسألة ذات أهمية أولية بالنسبة الى هـذه المسألة المطروحة ، تلك هي ضرورة التمييز بين قضيتين اثنتين ، هما ما نصطلح عليهما بـ « القومي » و « القوموي » (١) .

إن ما نفهمه هنا تحت « قومي » هـو نعت لوجود اجتماعي محددة معالمـه وسماته **العـامة** من موقع الأمة Nation . وهـذه الأخيرة هي ، بدورها ، مقولة تاريخية . في حين أن العشيرة ، مثلاً ، تمثل ، اضافة الى ذلك ، مفهوماً اتنوغرافيا . وعـلى ذلـك ، فـ « القـومي » يتصل بظاهرة اجتماعية تشكلت تاريخياً ، هي ظـاهرة « القومية » ، تلك التي تمثل ، من طرفهـا وفي أساس المسألة ، الانتماء الى أمة ما .

واذا أخذنا بعين الاعتبار أن نشوء الارهاصات الاولى للأمة يقترن بوجود وتبلور العلاقات الاجتماعية الطبقية وليس قبلها ، استبان لنا أن نعت « قومي » يصح اطلاقه بـدءاً من وجود تلك العلاقات . **وكذلك ، ايضـاً ، الحـديث عـن**

---

(١) راجـع ما انتهينا اليه في نطـاق هـذه المسألة : القسم الاول من هـذا الكتـاب ـ فقـرة (ب) من رقـم (٥) .

« نظـر » ـ « تقـويم » تراثي ، ينطلق مع تكون هذه العلاقات نفسها . اما قبـل هذا الوجود الاجتماعي الطبقي والقومي ، فلا سبيل الى الحديث عن « نظـر » و « تقويم » تراثي ، وعن تجمـع « قومي » . والسبب في ذلك هو أن الوجود الاجتماعي (البـدائي المشاعي) السابق على العلاقات الطبقية لا ينهض علـى عناصر من الاستقرار الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي اللغوي ، ومن ثم التاريخي والتراثي .

إن « الذاكرة » الفردية والجمعية لا تكون قد اكتسبت بعد عمقاً تاريخياً وتراثياً ، مثلها في ذلك مثل التجربة الانسانية الفردية والجمعية . ومن هنـا ، فإننا لا نجـد مسـوغاً للتحدث عن « نظر » و « تقويم » تراثي ضمن تلك الأوضاع الاجتماعية . ونفس الحكم يصح ، من ثم ، على استخدامنا ما سنطلق عليـه « المرحلة القومية المهيمنة » .

ذلك ، إذن ، ما يكوّن الاطـار المجتمعي لاستخدامنا نعت « القـومي » و « القومية » . وإذا اضفنا أن فهمنا لهـذه الظاهرة واستخدامنا لهـا ينطلقان من سياقها التاريخي الاجتماعي ، الذي تكوّن المادية التاريخية الجدلية نظـرية منهجية علمية لدراستنا وتقصينا له (لهـذا السياق) ، فانه يغـدو واضحاً أن هـذا المنطلق يتعارض ، مـن حيث الأساس ، مـع الفهم القوموي لذلـك النعت ـ الظاهرة .

إن « القوموية » نزعـة تنظر الى الظاهرة القومية (بمعنى الوعي القـومي والوجود القـومي الموضوعي) على انهـا مبتدى ومنتهى للظاهرات الاجتماعية المتعـددة وللأخرى التاريخية ومثيلتها التراثية . اي انهـا تغطي « الحـدث الاجتماعي » في سياقيه وبعديه التاريخي والتراثي . فهي ، بهذا المعنى ، موقف منهجي يخضع مجموع تلك الظاهرات لفهم وتفسير قوموي . ويرى ، من ثم ، ان هـذه الأخيرة تكتسب بعدها ومغزاها ، من حيث هي ما هي عليه ، من الوجود الفعلي للظاهرات القومية .

ومن البيّن أن « القوموية » تمثل النقيض المباشر ل « الطبقوية » ، تلك

التي تخضع بدورها الظاهرات المومى اليها فوق لفهم وتفسير طبقوي يلح على أن الطبقة الاجتماعية هي ، إطلاقاً ، مبتدى ومنتهى هذه الظاهرات . كما يرى أن هذه الأخيرة تكتسب بعدها ومغزاها ، من حيث هي ما هي عليه ، من الوجود الفعلي للطبقة الاجتماعية . وحيث أن الامر على ذلك النحو ، فإن التناقض بين كلتا النزعتين ينقشع ، حالما نتبين انهما تصبّان في قاع واحد ، هو الميتافيزيقية (أحادية الجانب) ، اي اللاتاريخية اللاتراثية في فهم المجتمع الانساني .

إن تينك النزعتين تمثلان انحرافاً فاحشاً على صعيد البحث العلمي الاجتماعي (السوسيولوجي) والممارسة الاجتماعية التطبيقية ، على حد سواء . ونحن في هذا المبحث النظري المنهجي إذ نرفضهما بشكل قاطع ، فإنما نفعل ذلك في سبيل تحديد زاوية الرؤية المنهجية والقاع الاجتماعي الموضوعي ، اللذين نطل منهما على « المرحلة القومية المهيمنة » ، واقعاً ومصطلحاً .

إن زاوية الرؤية المنهجية تلك هي المادية التاريخية الجدلية ، التي تفسر وتفهم الظاهرة القومية والأخرى الطبقية ، كلتيهما ، من موقع يأخذ بعين الاعتبار النقاط التالية :

١) وحدة الظاهرات الاجتماعية ،
٢) كلية وعمومية التأثير والتأثر بينها ،
٣) السياق التاريخي لكل منها ،
٤) الفعل الوظيفي الذي تمارسه كل منها .

ونحن حيث نتمثل هذه النقاط في ضوء تلك الرؤية المنهجية ، فإننا نعلن ، عبر استقصاء تاريخي وميداني لـ « الحدث الاجتماعي » ، إقرارنا بأن العلاقة الجدلية بين القوى الانتاجية والعلاقات الاجتماعية المطابقة (خصوصاً علاقات الملكية) في مجتمع ما هي ــ على نحو متوسّط وبالتحليل النهائي ــ **الحاسمة** في تحديد ذلك . وهي بحسميتها هذه ، ليست ، بطبيعة الحال ، الوحيدة في تحديد صيغته **العامة** الكلية ، بما في ذلك ظاهرة الانتماء القومي .

وبهـذا نكون قد ابنّا الخط المنهجي الناظم الـذي يخترق تلك الظاهرة عمومـاً وانطلاقاً من إثارة ثلاثة مواقـع منهجية : « القوموية » و « الطبقوية » والمادية التاريخية الجدليـة . ولقد فعلنا ذلك لنخلص الى حصيلة تمس المواقع المبدئية لاستخدامنا مصطلح « المرحـلة القومية المهيمنة » . تلك هي أن هـذا الأخـير يمثل مصطلحاً ماديـاً تاريخياً جـدلياً ، ينطوي على اللحظـة الطبقية الاجتماعية ، دون أن يرتد اليها ، أو يختزل بهـا . كما ينطوي علـى اللحظة القومية دون ان يرتد اليها أو يختزل بها .

ذلك أمر هـام من موقعين . **أولاً** ، لأن تلـك اللحظة الطبقية الاجتماعية يجري تجاوزها في مجتمع اشتراكي متقدم . **وبتجاوزها** يتم تجاوز الوجه الطبقي **المنهجي** ضمن الأوجه المتعـددة المكوّنة للمادية التاريخية الجدلية . أما هـذه الأخيرة فاننا نأخذها ، في هـذا السياق ، بصفتها المنهجية الكبرى لفهم انماط العلاقات الاجتماعية المتعددة والمتباينة في مراحل التاريخ البشري ، أي فهـم تشكيلات العلاقات المشاعية البدائية (ما قبـل الطبقية) والطبقية الاشتراكية العليـا (ما بعـد الطبقية) .

أما الموقـع **الثـاني** الذي ننطلق منه في ابرازنا لاهمية الأمر المطروح فيكمن في ان اللحظة القومية لا يمكن تفسيرها وفهمها خارج اطار العلاقات الاجتماعية الانتاجية (الطبقية في المجتمع الطبقي) ، واللاطبقية (في المجتمـع الاشتراكي المتقـدم) .

٢

« المرحلة القومية المهيمنة » بأساسها المنهجي ومعادلها الاقتصادي الاجتماعي

تأسيساً على ما سبق وفي ضوئه ، نخلص الى نتــائج تلخص ما نرغب في طرحه الآن . تلك هي :

١) بقـــاء المادية التاريخية الجدلية موجِّهاً منهجياً ضمنياً أو مفصحاً عنه في مراحل التطور الاجتماعي البشري المتعددة .

٢) بقاء مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » صيغة علمية مجردة معممة لمراحل التطور الاجتماعي البشري المتعددة (١) .

٣) مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » يخضع ، في التحـديد المنهجي **العـــام** ، للمادية التاريخية الجــدلية ، وفي التحديد المنهجي **الخـــاص** للجــدلية التاريخية التراثية .

---

(١) هــذا المصطلح (المفهـوم) برز لأول مـرة في كتابات ماركس وانجلز ، وخضــع لعمليــة تعميق وتخصيص على يــد لينين . فلقد كتب لينين حــول ذلك : « ان تحليل العلاقات الاجتماعية المــادية قــد أتاح فــوراً ملاحظة التكرار والانتظام ، وتعميم أنظمة مختلف البلدان وجمعها في مفهوم أساسي واحــد هــو **التشكيلة الاجتماعية** . وهــذا التعميم وحده هو الذي أتاح الانتقال من وصف الظاهرات الاجتماعية (ومن تقديرها من وجهــة نظر المثل الاعلى) الى تحليلها تحليلاً علمياً دقيقــاً يفــرز ، مثــلاً ، ما يميز بلداً رأسمالياً عــن آخــر ويدرس ما هو مشترك بين جميــع البــلدان الرأسمالية » . (لينين : الاعمال ، مجــلد ١ برلــين ١٩٦١ ، ص ١٣١) . ويحــدد قسطنطين زارودوف هــذا المفهوم باختزال : « ان كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية هي عبارة عن وحدة درجــة معينة من تطــور القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية التي تناسبها » . (اللينينية وقضايا الانتقــال من الرأسمالية الى الاشتراكية ... ، دار التقــدم ، موسكو ١٩٧٥ ، ص ٦١) .

٤) مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » يمثل ، علىصعيد القضية التراثية ومن موقـع النظرية التراثية المقترحة ، الجـدلية التاريخية التراثية ، **مصـادلا** لمصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

٥) ضمن تلك الشروط والمعطيات تبرز « المرحلة القومية المهيمنة » موجِّهاً ضمنياً او مفصحاً عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي ، في آن واحد ،

هذا التقويم الذي يتحدد ، بطبيعة الحال ، في ضوء حصيلة ذلك البحث .

ان تلك النتائج لهـا من الأهمية ما يجعلنا نرى فيها أساساً ل « المرحلة القومية المهيمنة » واقعاً ومصطلحاً . فلقد قلنا ان هـذا الآخير يمثل ، علـى صعيد القضية التراثية ، معادلاً لمصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . فإذا كان عـلم الاجتماع ينطلق من الاقرار الضمني والصريح بأن المقولة المركزية لدراسة وفهم مجتمع ما هي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، فإن نظرية التراث المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، تجد في « المرحـلة القـومية المهيمنة » احدى ركائزها ومفاصلها المحورية .

امّا انْ تكون « المرحلة القومية المهيمنة » موجِّهاً للبحث المنهجي التراثي ، فان هـذا يعني ان مستويات وامكانات أداة البحث العلمي التراثي تتحـدد ، بهـذه الدرجة أو بتلك ، بامكانات وآفاق التقدم العلمي الذي تحقق حتى هـذه المرحلة . ان الباحث التراثي يجـد نفسه في عمق معطيات وشرائط وحـدود أداة البحث المتوافرة لديـه ، تلك التي أسهم في تكوينها وبلورتهـا أجيال مـن اسلافه ، أو من معاصريه ، أو هو نفسه ، أو هؤلاء جميعاً .

ويبقى القول وارداً بأن هذه الأطراف ، مجتمعةً ومنفردة ، قامت بقسطها من عمليـة التكوين والبلورة تلك . وهـذا ، بدوره ، يجعلنـا نتبين السياق التاريخي والآخر التراثي لأداة البحث التراثي . فهي تظهـر بصفتها « حـدثاً اجتماعياً » ذا سياقين ، تاريخي وتراثي . وحيث ان الأمر كذلك ، فانها ــ أي اداة البحث ــ تخضع للتحول التاريخي والتراثي ، الذي يطـرأ على المرحـلة التي تحتويهـا .

واذا اتضح أن اداة البحث التراثي تمثل **قضية تراثيــة** ــ في نطــاق كونها قضية نظرية معرفية ومنهجية ــ ، فإن صفتها هــذه تظهر وتتضح للعيان عبْر الاطر والخصائص الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والقومية العامة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » التي تحتويها ، دفعــاً الى أمام أو نكوصاً الى وراء .

لقد تطور الجانب التقني من البحثالتراثي (والتاريخي) بصورة مرموقة . وهــذا يتصل ، خصوصاً ، بعملية تحقيق « المادة التراثية » بأوجهها المتعددة الذهنية والمادية (مخطوطات ، حفريات ، نقوش ...) . ولكننا نواجه مستوى اقل تطوراً على صعيد العملية التالية ، التي هي « التركيب » واكتشـاف السياق التراثي لـ « المادة التراثية » . وفي واقع الحــال ، نجــد أن « المرحلة القومية المهيمنة » تمثل موجّهاً مشتركاً للنشـاط **التأريخي** والنشـاط **التراثي** ، وذلك عبر اداة البحث العلمي . فكلاهما تتحدد مستوياته وأبعاده وآفاقه **المنهجية** من خلال المعطيات والإمكانات التي تنطويعليها وتقدمها تلك « المرحلة ». ولكنهما يتمايزان في نقطة رئيسية ، هي أن الثاني ينطلق ، في مرحلته الأخيرة التي هي التقــويم التراثي (وحيازة التراث بوعي ، أي تحويله الى موروث) ، من « المرحلة القومية المهيمنة » بصفتها موقع الضبط والتحديد للتوجه الايديولوجي (النفعي) أولا ، وللسؤال التالي والاجابة عنه ثانياً : ماذا **نحــن** فاعلون بـ « التراث » ؟ وعــلى العكس من ذلك ، لا يجد النشـاط التأريخي نفسه ملزماً بالاهتمام بهــذه المسألة الايديولوجية في افقها الراهن . بل هو يرفضها حفاظاً على وجهه النظري المعرفي التاريخي .

أما « التقويم التراثي » فيمثل الخطوة الأخرى من النشـاط التراثي . وهو يمثل ــ من حيث الأسـاس ــ مقولة خاضعة للتبدلات التي تلحق بـ « المراحل القومية » أو بـ « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية » المتعاقبة .

ويمكن تبين الحالات التالية في مجرى تلك التبدلات : فتشكيلة اقتصادية اجتماعية ما تكون متآخية مع آفاق التقــدم الاجتماعي والاقتصادي والعــلمي والبشري عموماً ، أو لا تكون كذلك ، أو تكون في مرحلة انتقال . وبمستطاعنا

ان نقرر على صعيد هـذه المسألة ان مواقف الطبقات والفئات والمجتمعات هي التي تملي شخصية وطابع وآفاق « التقويم التراثي » ، الذي ينجزه ايديولوجيو تلك الطبقات والفئات والمجتمعات .

في هذا المفترق من الطرق ، يغـدو لزاماً علينا أن نحدد مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » على نحـو يأخـذه في **منحيي تأثيره** ، منحى البحث التراثي ومنحى التقويم التراثي . ها هنا يمكن القـول بأن الاقرار بـ « مرحـلة قومية مهيمنة » في مجتمع ما يعني الاقرار بأن خصائص وبنية وآفاق هذه المرحـلة هي التي تحدد وتبلور وتضبط جماع النظر الى تراث الأمـة المعنية وتراثات الأمم الأخـرى . وهذا « النظر » تنجزه ، ضمناً أو بصورة مفصحة عنهـا ، مجموعة الطبقات والفئات عبْر طلائعها من مثقفين وسياسيين . ومن بيّن القول ان تطابق أو تعارض مصالح تلك الطبقات والفئات واحتياجاتها وآفاقها التاريخية والتراثية مـع مقتضيات وآفاق التقـدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي في مرحلة ما أو في مراحل متعددة ، يشكلان « الحاضنة » والاطار الموضوعي والذاتي لذلك « النظر الى التراث » .

والتطابق أو التعارض ذاك نسبي في حدود التناقض الطبقي ضمن علاقات اجتماعية ذات طابع طبقي . وهو نسبي ، كذلك ، في حدود الوحدة الاجتماعية ضمن علاقات اجتماعية ذات طابع لا طبقي . وينبغي القول بأننا ، في تأكيدنا على « **قومية** » المرحلة المهيمنة ، ننطلق باتجـاه تغطية قومية التراث . **نظـراً الى أن هـذا الأخير يمثل جماع تراث هـذه الأمـة أو تلك بمختلف طبقاتها وفئاتهـا الاجتماعية** . وعلى ذلك ، فنحن نفهم التراث المعني بصفته أحد أوجـه « الوعي الذاتي القومي » (١) لشعب من الشعوب .

---

(١) انظر حول ذلك : R. O. Gropp ـ التراث القومي الفلسفي، برلين ١٩٦٠، ص ١٤ .

وبطبيعة الحـال ، حـين نواجه صيغة مركبة مـن مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » في شخص المجتمع العربي ومجتمعات أخرى (١) ، فاننا نكون امام « تنوع اجتماعي » لا يلغي ، أولاً ، مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » بقـدر ما يغنيه . كما أنـه ثانياً ، لا يلغي مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » ، بقـدر ما يسهم في الكشف عـن خصائص وابعاد اخرى لـه اكثر تعقيداً وتركيباً .

من طرف آخر ، ينبغي الإشارة الى النقطة التالية ذات الاهمية والدلالة المبدئية بالنسبة الى فهم مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » . تلك هي أن هذا المصطلح ينطوي على درجـة من **التعميم والتجريد** ، ما يجعله حائزاً على مقومات ومسوغات سحبه على المجتمع اللاطبقي ، الاشتراكي الأعلى . وهو في ذلك مثله مثل مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . مع الاضافة بأن هذا الأخير يبرز ، أيضاً ، على صعيد المجتمعات اللاطبقية الاولى ــ وقد أتينا على ذلـك من قبـل ــ (٢) .

إن استمرار « **الثقافـة القومية** » في المجتمع اللاطبقي يتضمن استمرارية مصطلح « **المرحلة القومية المهيمنة** » ، بصفته تعبيراً عن قومية تراث الأمم ، التي أصبحت ــ وهي التي بلغت مرحلة التجانس الاجتماعي ــ في موقع يتيح لهـا أن تنجز مقتضيات وشرائط البحث التراثي والتقويم التراثي على أسس علميـة دقيقة ، وضمن توجه ايديولوجي علمي . وهنا ، في هذا المجتمع ، تزدهر الثقافة القومية على نحـو شامل وعميق ، **وضمن** السياق الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ، المادي التاريخي الجـدلي .

---

(١) انظر حـول هذه الصيغة وقضاياها النظرية المنهجية والتطبيقية كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقـافة في « العالم الثالث » ــ الوطن العربي نموذجاً ، نفس المعطيات سابقاً . كما أننـا سوف نتعرض لـه ، ثانية ، في فصل لاحـق .

(٢) لينين يكتب بوضوح بالغ حـول **استمرار التمايز والتخالف القـومي** بين البشرية بعـد اسقاط البورجوازية ونشوء المجتمع الجديد : « ان اسقاط البورجوازية سيؤدي الى تعجيـل هـائل في انهيـار سـائر انواع **الحـواجز** القومية ، دون انقاص (التمايز) أو (التخالف) بـين البشرية ، بل سيؤدي على العكس من ذلـك الى زيادة هـذا التمايز ملايين المرات ، اذا اخـذنا ذلـك بمعنى الغنى والتنوع في الحيـاة الروحية والاتجاهـات الفكريـة والميـول والتلاوين » . (المؤلفات ، باللغـة الانكليزية ، مجلد ٢٨ ، ص ١٩١ ، نشر عـام ١٩٢٤) .

أخـيراً وفي ضوء المسألة المطروحة ، مسألة « المرحلة القـومية المهيمنة » وعلائقها بقانون « الداخل والخارج » ، نشير الى أن قضية التراث تبرز مـن حيث هي قضية هذه « المرحلة القومية » أو تلك ، أي قضية العلاقات الاجتماعية التي ينحدر منهـا التصور **المهيمن** حـول التراث القومي والعالمي .

فإذا كانت« المرحلة القومية »، في بعدها الزماني ، تمثل دائماً « الحاضر »، حاضراً ما ، فإن قضية التراث تغدو قضية هـذا الحاضر ، أي قضية « المرحلة القومية » عامة . بصيغة اخرى نقـول ، ان قضية التراث ، بصفته من مكونات الماضي والحاضر ، هي **قضية الحاضر** بأبعـاده ومكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية النظرية والايديولوجية عامة . ومن هنا ، كان قول مهدي عامل صحيحاً بأن مشكلة التراث « ليست مشكلة الفـكر الماضي ، بل مشكلة الفكر الحاضر » (١) ، فانما هو كذلك في سياق الاضافة الجوهرية التالية ، وهي أن هـذا **الفـكر** ليس الا أحد أوجه الوضعية الاجتماعية السائدة ، وأن مشكلة التراث ، مـن ثم ، هي مشكلة هـذه الوضعية ، ممثلة ، علـى صعيد الموقف التراثي ، ب « المرحلة القومية المهيمنة » في حلقاتها المحدّدة الحاسمة .



(١) مهـدي عامل : ازمة الحضارة العربية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨٧ .

٣

« المرحـلة القومية المهيمنة » وعلائقها بقانون « الداخل والخارج »

آ ــ الآن ، وبعد ان عملنا على تحديد مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » تحديداً عامـاً من موقـع المـادية التاريخية ، بمصطلحها المركزي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ومن موقع وليدتها « الجـدلية التاريخية التراثية » ، علينا النظر فيه انطلاقاً من علائقه بـ « الماضي القومي » . اما زاويـة النظر في ذلك فتكمن في تناول هذا الأخير في سياقيه التاريخي والتراثي اولاً ، وفي علائقه بـ « الغير » ثانياً . اضافة الى ذلك ، بل في مقدمته ، نفعل هذا وذاك عبْر **قـانون العلاقة الجـدلية بين « الداخل والخـارج »**

ان « المرحلة القومية المهيمنة » تشكل في نطاق طرحنا للأمور هنا ومـن خلال تحديدنا لهـا منهجياً على النحو الذي سبق ، نقطـة المبتدى والمنتهى . وهي تبرز بصفتها المحرقة التي تنصهر فيها الشرارات الاخرى . وبذلك ، فهي تمثل « الداخل » . ها هنا تبرز « الوظيفة التراثية » المنوطة بها ضمن منحيين : ١) تحديد سوية أداة البحث العـلمي المنهجي ، التي ننطلق منها وعبرها الـى الماضي في سياقه التراثي . ٢) أما المنحى الثاني فيكمن في تحديد طريقة النظر الى ذلك الماضي في سياقه التراثي تحديداً منطلقـاً مـن « الاختيار التاريخي التراثي » . وبتعبير آخر ، ان تلك الوظيفة التراثية تنهض على ضبط عمليـة النظر الى التراث بصفته قضية نظرية ومنهجية ، وبصفته واقعاً حياً ميدانياً خاضعاً لتعامل اختياري .

ها هنا ، في اطـار فهم الوظيفة التراثية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ، تتبدى المنطلقات الحاسـمة للتصدي لـ « التحييدوية » ولتجاوزهـا . أمـا

« الغير »، مجسداً بالتأثيرات الأجنبية ، فإنه يمثل ، على نحو عام ، « الخارج ». بيد انه ، في اعتبار ، يمكن ان يجسد « الداخل » ، بالرغم من وجود تحفظ على ذلك سنشير اليه بعد قليل . لكن « الماضي القومي » ذاك يمثل بالنسبة الى المرحلة تلك ، في آن واحد ، « الداخل » و « الخارج » :

أولاً ــ إنه «خارج » لأن « مرحلة قومية مهيمنة » ما لاتستمد مشروعيتها الواقعية والنظرية من « الماضي القومي » في صيغته التاريخية والتراثية ، وإنما من بنيتها الداخلية الراهنة . ها هنا ينظر الى « الراهن » منفصلاً عن الماضي (اللااستمرارية) ، وإنْ كان ضمن دلالة مستقبلية ضرورية وغير مفصح عنها . وفي هذا يكمن رد مبدئي حاسم على « السلفوية » و « التلفيقوية » و « والمركزوية الاوروبية » .

ثانياً ــ ولكن ذلك « الماضي القومي » يتحول الى « داخل » ، حيثما يؤخذ في سياقيه التاريخي والتراثي من خلال ما سنطلق عليه « تبنياً تاريخياً » و « استلهاماً تراثياً » . ذلك لأن التراث (الموروث) يكوّن ، ايجاباً أو سلباً وبواحد من حدوده ، بعض أو اكثر عناصر « الماضي القومي » . ها هنا ينظر الى « الحاضر » متصلا بالماضي (الاستمرارية) . وحين يكون الأمر على هذا النحو ، يصبح من مستلزمات تلك « المرحلة » ان تكتشف مشروعيتها الواقعية والنظرية ، **أيضاً** ، في « الماضي القومي ــ الموروث » .

حالئذ يصبح واضحاً لماذا نتحدث عن « وحدة الأمة » و « وحدة تراثها » . وفي هذا المنحى من فهم القضية يكمن رد مبدئي حاسم على « العصروية » (١) .

وإذا اخذنا بعين الاعتبار ان « المرحلة القومية المهيمنة » تتأثر بـ « الغير » عن طريقين ، واحد معاصر مباشر وآخر عبر « الماضي القومي » في سياقيه ،

---

(١) ان غياب هذه الرؤية للمسألة في اوساط معظم المثقفين العرب ــ منظّرين كانوا أو مبدعين فنانين وادباء أو كتابا ــ يجعل مثل الحكم التالي واردا وضروريا : « التراث هو الذي يعطي الحياة ويحدد الملامح » . (شريفة فتحي ــ وهي رسامة وشاعرة : مجلة الثقافة العربية ، طرابلس ، ليبيا ، عدد آذار ١٩٧٥ ، ص ٦٩) .

التاريخي والتراثي ، وجدنا كذلك ان هـذا « الغير » يدخل في مقومات « المرحلة القومية المهيمنة » اي إنه يتحول هنا الى « داخل » . ذلك ما يجب التأكيد عليه على نحـو جدلي تاريخي تراثي . بيد ان ذلك ينبغي أن يقترن بالتحفظ التالي ، وهو أن « الغير ــ الخارج » بعـد أن يتحول الى « الهو ــ الداخل » ، يكون قـد انصهر في شخصية « المرحلة القومية المهيمنة » ، بحيث يتوقف الحديث عنـه بصفته « غيرا » ، إلا لأهداف دراسية تحليلية (١) .

وفق هذه الصورة المطروحة ، يكتسب مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » شخصيه ومقومات « الناظم العـام » . اذ عبره وفيه تتجسد وتختزل آثـار وملامح الماضي في سياقيه ، التاريخي والتراثي ، وآثار وملامح « الغـير » في تأثيره عليه (أي الناظم العـام) وتأثره بـه ، على نحـو مباشر أو من موقع ذلك الأخير (أي الماضي) .

---

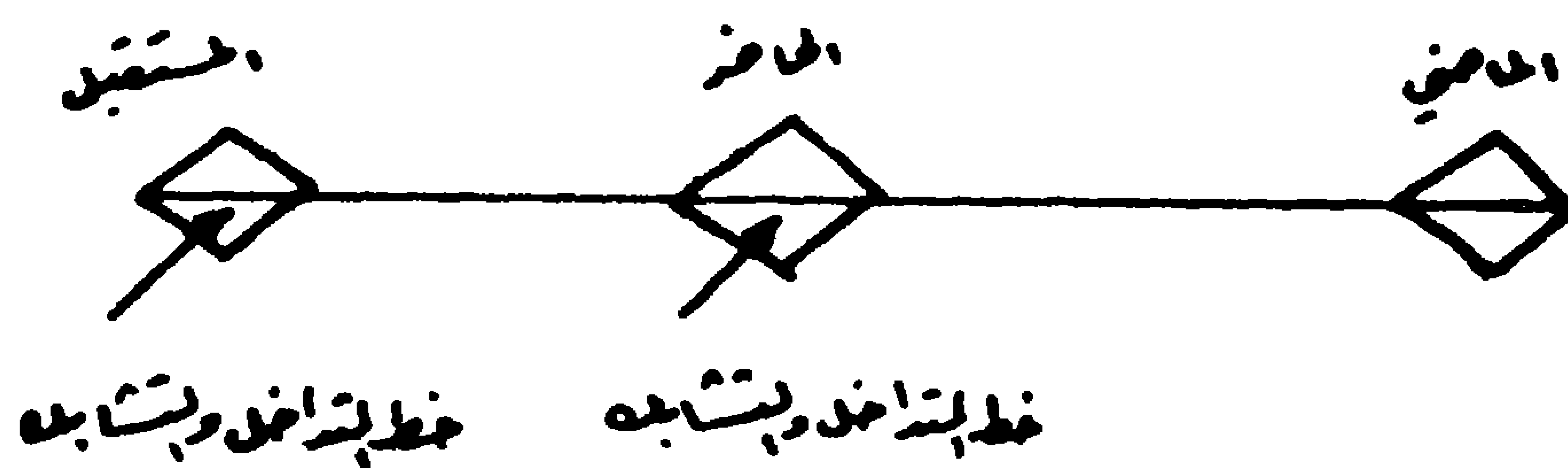
(١) ان غياب فهم هذا القانون، الذي يحكم العلاقة بين« الداخل والخارج »، كان أحد الاسباب الرئيسية الذاتية لسيادة الوهـم الكبير حـول « الماركسية بوصفها نظرية مستوردة الى الوطـن العـربي » . والملاحظ أن هـذا الوهم سـاد ، بالدرجـة الاولى ، في أوساط الجماهير الكادحـه بسبب من ضحالة الوعي الطبقي والقومي الثوري لديهـا ، ولكون البورجوازية الاقطاعية والاقطاع عملا كل ما في وسعهما ــ بدعم مباشر أو غير مباشر من الاجهزة الثقافية الامبريالية ــ من أجل تثبيته في أذهـان الجماهير . ولقد خضعت كذلك أطراف عديدة من مثقفي تينك الطبقتين في الوطن العربي لتأثيرات هـذه الاجهزة ، واصلة الى الاعتقاد النظري بوجود ذلك الواقع (الوهـم) .

بالطبع ، ان أساس ذلك الوهم لدى الجماهير الكادحة ذاتي ، أما موضوعياً فهـو غير وارد . لكن بالنسبة الى تينك الطبقتين ، فان الأمر مختلف . هاهنا تتطابق العوامل الموضوعية مع الاخرى الذاتية لاصطناع الوهـم ذاك . ولقد برزت نماذج عـديدة من ذلك الوضع قدمها رهـط من مثقفي تينك الطبقتين ومنظماتهما السياسية . ففي مقـال من مرحلتنا الراهنة بعنوان : « اتجاهات ظهرت في جلسات الاستماع ــ مجـلة الطليعـة المصرية ، نوفمبر ١٩٧٤ » ، يرى محمود أبو وافيه بـأن هنالك تعارضاً مبدئياً بين أن يكون المرء مصرياً وطنياً وماركسياً ، ذلك لأن قلب الماركسيين المصريين « يعمـل لاسلكياً ..!! خـارج الحدود » . (وسـوف يكـون لنا عـودة الى هذه المسألة لاحقاً) .

ب ـ في ضوء قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، كما حددنا سماته العامة فوق ، يمكن أن نصوغ نقطتين اخريين في نظرية التراث المقترحة . **الأولى** منهما تقـوم على رؤية الوجود الاجتماعي ـ من ناحية الأبعـاد الوجودية الثلاثة ـ باعتباره وحـدة تنطوي بالضرورة على عنصر التمايز .

اما النقطة **الثانيـة** فتكمن في انه لا وجود لتراث قومي « خالص » بالمعنى الإطلاقي . ذلك لأن هـذا الأخير يمثل محرقة يختزل فيها ، معاً ، « المـاضي » القومي في سياقيه المحددين فـوق ، و « الغير » المتحدر من الماضي والحاضر .

واذا تناولنا النقطـة الاولى بشيء من التمحيص ، وجـدنا أن الأبعـاد (الأزمنة) الثلاثة . الماضي والحاضر والمستقبل ، تمثل تواصلاً تراثياً . امـا المستقبل ـ وقد تحدثنا عن الاثنين الأولين ـ فانه يمتلك ، بهـذه الصيغة او بتلك . **عناصر** من الحاضر (المرحلة القومية المهيمنة) ، ومن « الماضي » القومي والانساني العالمي في سياقيه ، التاريخي والتراثي . ولكن يظل يمثل شخصية ذاتية مستقلة **نسبياً** وفي حدود وحـدة ذلك التواصل . بيـد انه (المستقبل) حين يمتلك هذه الشخصية في حـالة التحقق ، فانه يكون قـد اكتسب شخصية « مرحلةٍ قوميـة مهيمنة » جديدة . وحيث نصوغ مسالتنا هـذه على نحـو تصويري ، فانه يبرز امامنا الشكل التالي :



شكل (٣)

والآن ، إذا وضعنا قانون العلاقـة الجدلية بين « الداخل والخارج » في ضوء الوحدة النسبية بين الابعاد الثلاثة للوجود ، فإننا سوف نجد أنفسنا امام وجه آخر للقضية يكمن في ضرورة تقديم الأسباب الدقيقة التي حدَت بنا الى اثبات عنوان هذا الكتاب على النحو الوارد فيه ، اي « من التراث الى الثورة » . بيـد ان هذا الوجـه من المسألة يبرز بصيغة اخرى تتجسد بالسؤال التالي : كيف ابحنا لأنفسنا طرح هـذه « المقدمة » لمشروع « الرؤية الجديدة » تحت ذلك العنوان ، في حـين تحدثنا ، في سياق آخر للقضية ، عن قانون العـلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . الذي يبرز فيه « الداخل ـ المرحلة القومية المهيمنة » بصفته مبتدى ومنتهى وبوتقة الفعل البشري العيني ؟ إذ وفق هـذا القانون كان حرياً بنا أن نصوغ العنوان على نحو آخر ، هـو « من الثورة الى التراث » .

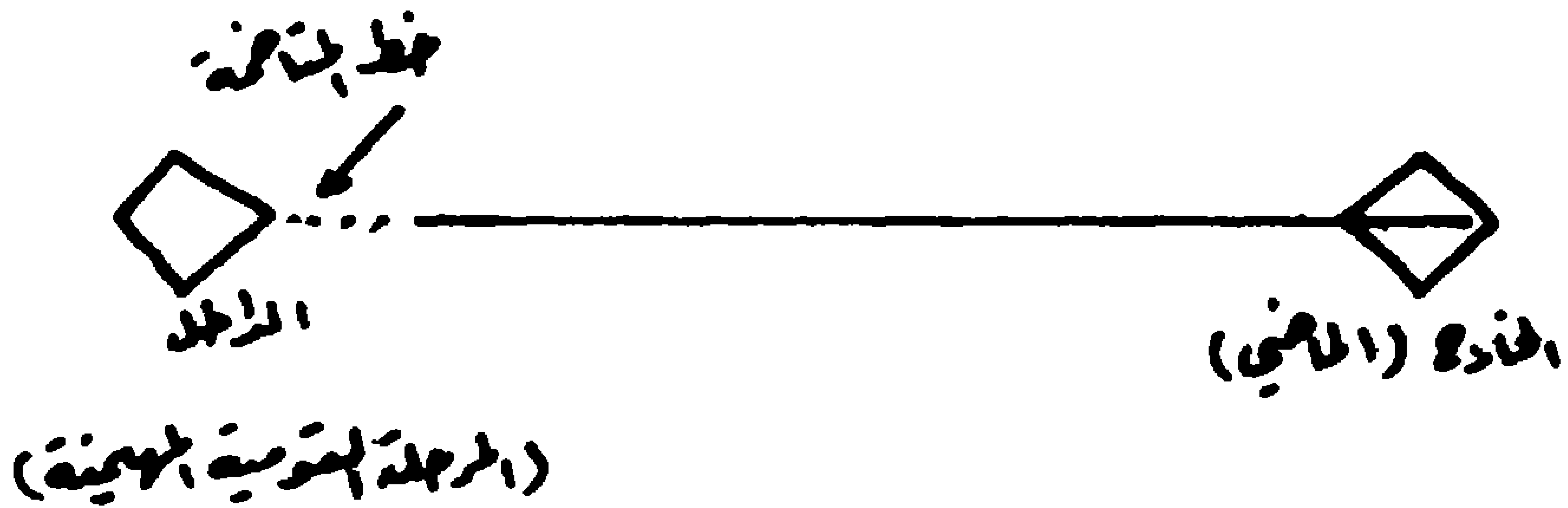
لا سبيل الى الشك في ان هـذا الاعتراض صحيح . إذ أنه يعبّر عن واقع الحال ، الذي نتصدى له هنا . ولكن صحة ذلك الاعتراض سوف تتضح بأنهـا تمثل جانبـاً من الحقيقة الجدليـة التي نضعها نصب اعيننا . فطرح القضية انطلاقـاً من « التراث » الى « الثورة » له مسوغه العميق في البنية الداخليـة لـ « الجدليـة التاريخية التراثية » . اما ذلك المسوغ فينهض على وضـع **عيني** يتمثل في أن مشكلة التراث عموماً ، والتراث العربي **الاسلامي** على نحو مخصص، تشغل ، في صيغة الاجابة **السلفوية** عنها ، حيزاً ضخماً وخطيراً من الحياة العقلية والروحية والايديولوجية العربية **المعاصرة** .

وقـد سبق أن تعرضنا ، في القسم الثاني ، لمظـاهر الفـكر اللاتاريخي اللاتراثي المهيمن في الوطن العـربي ، ومنه ، بل في مقدمته « السلفوية » . وإذا وعينا بعمق مادي تاريخي جدلي أن نقـد الارض يقتضي نقـد السماء ـ وإن كان على هذا الأخير أن يتم في سياق الأول ، دون أن يعني ذلك توازياً ميكانيكياً بينهما ـ وجـدنا أنفسنا امـام وجه من أوجـه امكانية استخدام ذلك العنوان « من التراث الى الثورة » . وخليق بنا هنا ان نلحق بذلك تنويهاً اساسياً ، هو ان القول بسبق نسبي جدلي لنقد السماء على نقد الأرض ، بعيد كل البعد عن

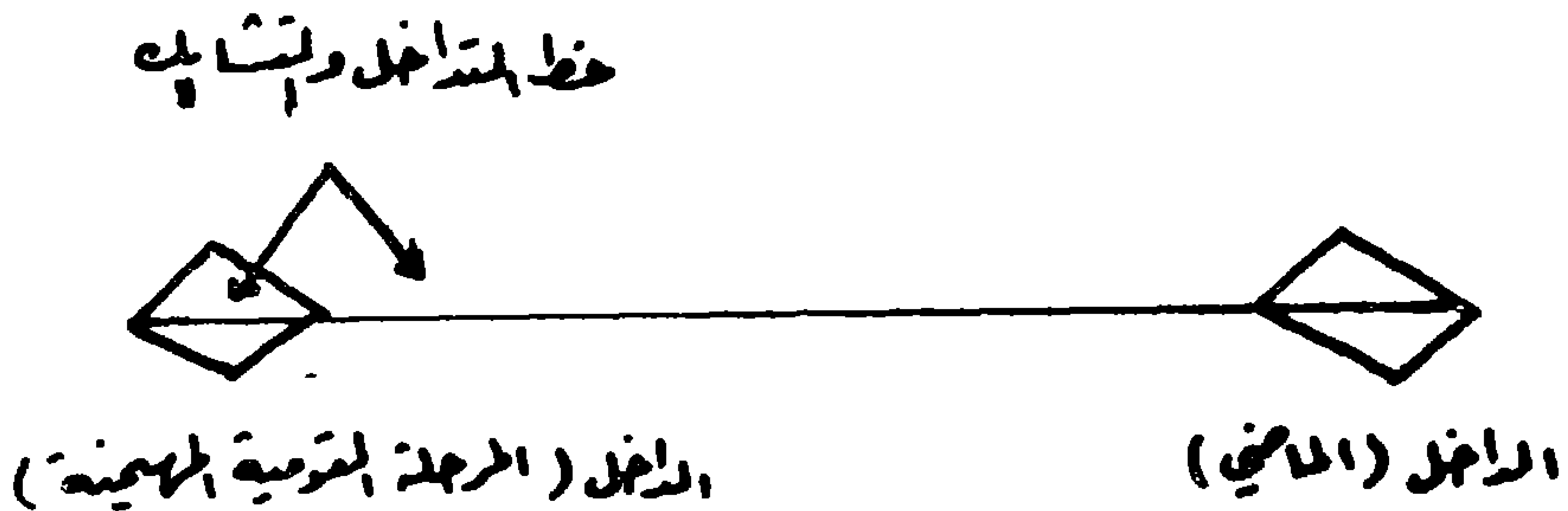
ان يكون موقفاً ايديولوجوياً ، كما لاحظناه عند عبد الله العروي . وهذا يقود الى ان استيعاب أبعاد ذينك الشكلين من النقد ينطلق من التأكيد على أن كل « مرحلة قومية مهيمنة » تمتلك مشروعيتها أولاً بأول من تكوينها نفسه ، من قانونيتها التي تحكمها . وهذا يقال حتى في حال كون هذه الأخيرة خاضعة لفعل خارجي مقحم ، كما هو الحال في الوطن العربي .

وعليه ، اذن ، تبقى قضية « الثورة » ـ مطروحةً في سياق ومنطوق « المرحلة القومية المهيمنة » ـ تمثل مفتاح الولوج اليها ، ومن ثم وعبر ذلك ، الى سواها من المشكلات .

ذلك الأمر يمكن التمثيل عليه بالشكلين التاليين :



شكل (٤) : من الثورة الى التراث



شكل (٥) : من التراث الى الثورة

ففي الشكل الأول (٤) ، تتضح العلاقة بين الثورة والتراث ، من حيث أن الأخير (التراث) ، بلحظته المشاركة للماضي ، يمثل الخارج . فلا يجد الحاضر

(الداخل ــ المرحلة القومية المهيمنة) ما يدعوه لاشتقاق مشروعيته منه . هاهنا نتطلق من الصيغة الاولى : « من الثورة الى التراث » . اما في الشكل الآخر (٥) . فإن الماضي التراثي يتحول الى « داخل » ، يسهم في تكوين وبناء « المرحلة القومية المهيمنة » اسهاماً كبيراً أو ضئيلاً ، ولكنه مؤكد . وهنا تغدو الصيغة الثانية « من التراث الى الثورة » في مقدمة المسألة .

ان « المرحلة القومية المهيمنة » تبرز في كل أوجه القضية المطروحة مبتدى ومنتهى ومحرقة الصيغتين المومى اليهما . . وهي إذ تبرز كذلك ، فانها تنطوي ، في نفس الآن ، على « التراث » في لحظته الموصلة بين الماضي والحاضر ، ولحظته المشاركة للحاضر بصفة « الموروث » .

في ضوء ذلك كله ، يغدو مغايراً ومخالفاً للحقيقة التاريخية التراثية أن ننطلق من الاعتقاد بأن « المراحل القومية المهيمنة » في التاريخ العربي والعالمي استمدت مشروعيتها من « التراث » الغابر . مثل هذا الاعتقاد لا يأخذ بعين الاعتبار ما تحمله هذه اللفظة (التراث) من دلالة واقعية دقيقة . ثم ، انه ليس بوسعه ادراك القانونية التي تحكم العلاقة بين « الداخل والخارج » بكل تعقيداتها واحتمالاتها ، والتي تتلخص بوضوح في الاعلان عن ان « الداخل ــ المرحلة القومية المهيمنة » هو الذي تتمثل فيه كل اشكال وصيغ وصور التأثير والتأثر الثقافي والاجتماعي عموماً . ولا سبيل الى الشك ، أخيراً ، في أن الانطلاق من أن الوجود الحاضر يستمد مشروعيته من التراث ــ ويقصد به هنا الماضي ــ يؤدي ، وان بصيغ قوموية ، الى « سلفوية » واضحة ومفصح عنها(١).

---

(١) جاء في زاوية من جريدة تشرين (دمشق في ٣٠ كانون الثاني ١٩٧٩) بعنوان « انهم يعرفون لكنهم لا يعترفون » ، رأي يصب في مصب تلك السلفوية القوموية . ففيه يعلن صاحبه ما يلي : « ..... انه كما كان عصر النهضة الاوربية الذي استمد مشروعيته من العودة الى التراث الحضاري الغابر للاغريق .... ، فان عصر النهضة العربي لا بد له من هذا الإحياء الثقافي الذي يشعر معه العربي أنه صنع شيئاً عظيماً في الايام الخوالي ، وانه يستطيع أن يصنع أشياء عظيمة في مستقبل الايام » .

الفصل الرابع ـ او المسألة الرابعة

الأصالة والعصرية ... وجهين اثنين لمسالة واحدة

١

الأصالة والعصرية مسألة تراثية محورية

في الحقيقة ، نواجه على صعيد هذه المسألة جانباً **محورياً** من جوانب القضية التراثية على نحو عام . ففي كل مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، التي اتينا عليها في القسم الثاني من هذا الكتاب ، شغلت هذه المسألة حيزاً مرموقاً ، معلناً عنه كان او لم يكن .

وكذلك ، في هذه « المقدمة » تبرز تلك المسألة ويبرز الالحاح للاجابة عنها . ولكن هذا يحدث هنا ، كما سيتضح ضمن مجرى البحث ، في سياق « الجدلية التاريخية التراثية » بركائزها التي نطرحها في هذا « القسم » .

لقد كان على « السلفوية » و « العصروية » ان تتعرضا لمسألة الأصالة والعصرية ، كل منهما على طريقته وضمن توجهه . فالأولى تعتقد انها تبقى محافظة على التماسك المنطقي والتراثي حين ترى في « الماضي » الديني او القومي الخ ... مبتدى ومنتهى النشاط الانساني او فوق الانساني . والثانية ، « العصروية » ، تظن انها تستطيع ان تفهم « العصر الحاضر » وتقوده الى أمام وتجعلَ منه البعد الوجودي الأوحد . وتبقى ، الى ذلك ، « أصيلة » ، إضافة الى كونها « عصرية » ، حين لا تخرج عن دائرته .

وكذا الأمر فيما يتعلق بـ « التلفيقوية » . فهذه تجهد نفسها لكي تمسك بطرفي الخيط ، ولكن دون أن يضبط هـذا الجهد خط ناظم حائز على التماسك المنطقي وعلى أساس من الانسجام والمعقولية .

أما « التحييدوية » فهي ، بدورها ، تزعم أنها تظل محافظة على مثل ذلك التماسك المنطقي وهـذا الأساس من الانسجام والمعقولية . أما تجسيد ذلك فيتم عبر انتزاعها « الماضي » و « الحاضر » من جلدهما الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي ، أي عبر النظـر اليهما من موقـع البحث العـلمي الاكاديموي والوثائقوي واللامؤدلج . فهي ، بذلك ، عصرية وأصيلة ، في آن .

وأخيراً « المركزوية الاوربية » ، التي تعلن الوهم الكبير بأنها هي وحـدها خليقة بأن تكون تجسيداً للأصالة والعصرية « الحقيقيتين » .

ذلك هـو الفكر اللاتاريخي اللاتراثي في اجاباته الضمنية أو المفصح عنهـا عن مسألة الأصالة والعصرية . وليس من سبيل الى الشك في أن تلك النزعات ، التي عبرت عن الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، قد أثارت في معرض تصديها لقضية التاريخ والتراث العـربي نقاطاً ذات اهمية كبيرة أو ضئيلة . ولكنها (اي تلك النقاط) يمكن أن تلقي ضوءاً على مسألة الأصالة والعصرية . غير أن ذلك يمكن انجازه بعد إجراء تحويل عليها من موقع « الجدلية التاريخية التراثية » . وهذا الموقف يتطابق ، من حيث الأساس ، مع التوجهات الأساسية لهذه الجدلية .

وعلى كل حال ، يتضح من ذلك كلـه أن مسألة الأصالة والعصرية لا يعلن عنها من قبل واحـد من تلك الاطراف بأنها مصطنعة او كاذبة ، وانما تؤخـذ بصفتها احدى الأوجه الاساسية التي ينبغي الاجابة عنها على نحـو أو آخـر . هـذا القول ينسحب ، كماهو واضح ، أيضاً على العصرويين ، الذين يرون في « عصريتهم » بعـداً« أصيلاً » يستغني عن « الماضي » . بصيغة اخرى ، تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، جميعاً ، تطرح نفسها على انها اصيلة وعصرية ، في آن واحد ، دون أن تجد نفسها ملزمة بالاقرار بوجود نوعي لأبعـاد الوجود المتعددة (الماضي والحاضر والمستقبل) .

فالسلفوية باختزالها الوجود باحد ابعاده ، الذي هو الماضي ، تسقط على هذا الأخير كل ما من شأنه ان يجعل منه ينبوعاً مطلقاً للوجود ، بحيث يظهر ابداً اصيلاً وعصرياً . وبطبيعة الحال ، العصرية هنا ملحق من ملاحق الماضي ـ الأصالة . وكذا الامر على صعيد العصروية ، التي تسقط على العصر الحاضر (الحديث) كل ما من شأنه ان يجعل منه ينبوعاً مطلقاً للوجود الفعلي ، بحيث يظهر ابداً عصرياً وأصيلاً . والأصالة ، هنا أيضاً ، ملحق من ملاحق العصرية . اما التلفيقوية فتحل مشكلة الأصالة والعصرية على طريقتها الخاصة . بينما التحييدوية تفعل ذلك عبر تركيزها على « الصرامة الاكاديمية الوثائقية اللاموْدلجة » . واخيراً المركزوية الأوربية التي تزعم أن الأصالة والعصرية مقولتان اوربيتان .

ويهمنا هنا ان نشير الى ان السلفوية اذ تعلن حلها لمسألة الأصالة والعصرية من حيث هي (المسألة) بالأصل مسألة الأصالة ، ترفض القول بأن مصطلح « العصرية » ضروري بالنسبة إليها . فهي وإن اكدت على ان المبادىء ، التي تكرسها من الماضي ، تصلح لكل زمان ومكان وانها من ثم عصرية ابداً ، ترفض ذلك المصطلح باعتباره دخيلاً عليها من الفكر « الآخر » . وهذا ما نواجهه في الكثير من كتابات السلفويين الكثر في العالمين العربي والاسلامي . فأحد هؤلاء يصدّر كتابه بقول للمستشرقة الامريكية مريم جبيله حول هذه المسألة . ذلك القول هو : « ان البلاد الاسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة ومنها مصطلح (العصرية) . وقد جنى هذا المصطلح على الاسلام جناية كبرى » (١) .

ونحن نعلن **هنا** ان احد منطلقاتنا ، في هذه النظرية المقترحة ، يكمن في التصدي لتلك النزعات في مواقفها من مسألة الأصالة والعصرية ، وفي تقديم بديل جدلي تاريخي تراثي . ويجب التأكيد ، في هذا الاطار من المسألة ، على ان النزعات المشار اليها يمكن ضبط لا تاريخيتها ولا تراثيتها . فمن طرف يفصل

---

(١) عبد المتعال محمد الجبري : شطحات مصطفى محمود في تفسيراته العصرية ـ نفس المعطيات سابقاً .

بعضها (السلفوية والعصروية على نحـو خاص) فصلاً تعسفياً بين ابعاد الوجود الثلاثة ، التي تمثل الإطار الخصب لنمو العلاقة بين الأصالة والعصرية . أما من طـرف ثان فإن بعضها الآخـر (التلفيقوية والتحييدوية والمركزوية الأوربية) يبسط هذه العلاقة ويمتهنها ويدور ويلف عليها .

ان كلا الموقفين من مسألة الأصالة والعصرية يقودان الى إبعادها عن بساط البحث العـلمي ، والى تحويلها الى اسطورة تتمنع على الفهـم او الى احجية خـالدة .



٢

بين الأصالة والخصوصية و « المرحلة القومية المهيمنة »

لقد جرى الحديث حول « الأصالة » من قبل معظم الباحثين التراثيين والمثقفين ، حتى الآن ، بعيداً عن مقولة « الخصوصية » .

والحق ، ان « الأصالة » هي المقولة **التراثية** الدقيقة ، التي تمثل ، مع « العصرية » ، مقولتين متضايفتين . والتضايف يعني ، هنا ، اشتراط كل من المقولتين بالأخرى اشتراطاً جدلياً . فالواحدة منهما لا يتاح لنا تقصيها واستكشاف مقوماتها وآفاقها بمعزل عن الأخرى . ذلك يشير الى أننا ، على صعيد القضية التراثية ، نواجه مقولتي « الأصالة » و « العصرية » بصفتهما مقولتين ترانيتين ، كما كان الحال مثلاً بالنسبة الى مصطلح « المرحلة القومية المهيمنة » .

لكن مقولة « الأصالة » تتصل اتصالاً وثيقاً بمقولة أخرى تتحدر من علمي الاجتماع والتأريخ ، الا وهي « الخصوصية » . وإذا وضعنا هذا الأمر في حسباننا واستقصيناه عبر الأقنية التي تربط بين الأصالة والعصرية ، اتضح لنا كم هو هام ، أيضاً بالنسبة الى مقولة « العصرية » ، أن نحدد موقع الخصوصية من هذه العلاقة بين الاصالة والعصرية .

ولا بد هنا في مطلع الحديث من إزالة الالتباس في فهم العلاقة بين الأصالة والخصوصية . فالبعض من الباحثين يعتقد أن المقولتين تمثلان أمراً واحداً . فيتحدثون عن الأولى ، وكأنهم يعنون بها الثانية (١) . ومع الاشارة ، ثانية ،

---

(١) لدى محمود أمين العالم ، مثلا ، نكاد نلحظ هذا الاتجاه في بحثه الهام حول « الخصوصية والأصالة » ، الذي كتبه تعليقاً على بحث قدمه أنور عبد الملك الى ندوة « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » ـ عقدت في الكويت في نيسان عام ١٩٧٤ ـ . انظر ص ١٧ ، ١٨ من هذا البحث .

الى وجود علاقة بين الاثنتين ، لا بد من التذكير بانهما ليستا شيئاً واحداً ، كما سنوضح ذلك فيما يلي .

ان القول بأن « الأصالة » مقولة تراثية وبأن « الخصوصية » مقولة اجتماعية تاريخية ، لا ينفي أن الأولى منهما تتضمن دلالات اجتماعية وتاريخية . وأن الثانية تنطوي على دلالات تراثية .

هذا أولاً . من طرف آخر ، تبرز الخصوصية بصفتها الأساس الاجتماعي والتاريخي للأصالة — وللعصرية ، في آن . ف « الخصوصية » لمجتمع ما في مرحلة ما من التطور التاريخي تتحدد باستقصاء واكتشاف التركيب الاجتماعي والاقتصادي وما يطابقه من أفكار وقيم اجتماعية وحقوقية وسياسية ودينية الخ . . . وبذلك ، فان « الخصوصية » تندغم ، هنا ، بمصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، الذي سبق أن تحدثنا عنه في موضع سابق من هذه « المقدمة » .

وينبغي مع ذلك التنويه بأن « الخصوصية » لمرحلة تاريخية ما تنطوي ، ضمناً ، على عناصر من المراحل التاريخية المنصرمة (الماضية) للبلد المعني . وهذا يشير ، بدوره ، الى أننا هنا أمام واقع عيني يتحدد بكونه **تواصلاً تراثياً**. ولكننا إذ نواجه هذا الجانب من المسألة ، فان تلك الخصوصية تكون قد افصحت عن علائقها الوثيقة مع السياق التراثي للحدث الاجتماعي .

ها هنا ، نكون قد بلغنا مفترق طرق في تقصي العلاقة بين « الأصالة » و « الخصوصية » . فالأولى تظهر بصفتها حصيلة التراكم التاريخي والتراثي الذي تحققه خصوصيات المراحل التاريخية **المتعددة والمتعاقبة** . وهي ، بما هي عليه وحيث هي كذلك ، تنطوي على لحظتين ، واحدة خاصة واخرى عامة . الاولى تتصل بكل واحدة من المراحل المشار اليها . أما الثانية فتمثل جماع تلك اللحظات الخاصة ، بما هي سيرورة تاريخية وتراثية ، أي بما هي نفي

لـ « الناجز » و « المطلق » (١) . والحقيقة ، إننا نواجه في هـذه الفكرة الطـابعَ التاريخي والتراثي لـ « الأصالة » . فهي ليست وضعاً ناجزاً ، أو فطريـاً . انما هي الوليد الشرعي لكل العناصر التي اثبتت حـداً معيناً من الاستمرارية التاريخية والتراثية .

ولا بأس ان نمثل على ذلـك بمقولة « التقليد » ، التي أتينا على ذكرهـا سابقاً . فالتقليد يبرز بصفتين ، واحدة عفوية تلقائية ، واخرى ارادية قصدية . اما علـى صعيد الاولى فينشأ « التقليد » ويتبلور ويتطور بكثير أو بقليل مـن الوضوح والإفصاح ، بحيث انه يشكل احياناً جانباً هاماً من مرحلة اجتماعية ما ، دون أن يدرك الناس الحاملون او الخاضعون له أبعـاده وكوامنه وخطورته . لكننا ، في حالة ظهور « التقليد » على نحـو ارادي قصدي ، نواجه وضعاً قائماً على التدخـل الارادي الواعي والقاصد ، وضعـاً ينهض ، كما اشـرنا في مكان سابق ، على تكوين وبلورة وتطوير تقاليد معينة مختارة . وفي كلتـا الحالتين ، العفوية التلقائية والارادية القصدية ، نشاهد خطاً عاماً ناظماً ومشتركاً يمثل العناصر **الثابتة نسبياً** فيهـا .

وخليق بنا هنـا أن نؤكد على أن ذلك « الثبات النسبي » هـو كذلك ، اي نسبي ، انطلاقاً من انه خاضع للإضعاف او التعديل أو التعميق عبر المراحل اللاحقة من تطور هـذا المجتمع او ذاك ، أي عبر نشوء خصوصيات جـديدة (بمعنى تشكيلات اقتصادية اجتماعية) في تلك المراحل . ولا سبيل الى التغاضي عن أن هذه الخصوصيات تنطوي دائماً على امكانات التأثر بخصوصيات أخـرى او التأثير فيها ، على سبيل السلب أو الايجاب .

---

(١) هـذا المـوقف **التـاريخي التراثي الجـدلي** مـن « الخصوصية » يتعـارض والاوهـام الميتافيزيقية ، اللاتاريخية اللاتراثية حولها والتي تواجهنا في ما لا حصر لـه من الادبيات القوموية او الاسلاموية . من ذلك ما يكتبه عـوني بشير تحت عنوان « الاسـلام والآخرون » (مجـلة مواقف : بيروت عـدد ٣٤ ، شتاء ١٩٧٩ ، ص ١٤٣) : « الخصوصية لا تقاس بالطوارىء أو بفترات معينة ومحـددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها ، كما أنهـا لا تتمثل في طبقات معينة بحيث يكون ذوبان هـذه الطبقات في محيط الوحدة الاسلامية فقداناً لخصوصيات الشعوب » .

ذلك كلــه يتيح لنا أن نرفض تلك التصورات والآراء ، التي تنظر الـى « الأصالة » على أنهــا وضع ثابت مطلق في امــة من الامم أو شعب من الشعوب. وقــد تعرفنا على بعض تلك التصورات والآراء عبر تصدينا لـ « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » في قسم سابق (١) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نلاحظ أن المرحلة المعاشة من قبــل شعب او امــة ما ــ اي « المرحلة القومية المهيمنة » ــ هي التي تحدد في ، التحليــل الأخــير ، مصائر فَهْم وتمثل « أصالة » ذلك الشعب أو تلك الأمة . اما السبب في ذلك فاننا واجدوه فيما حددناه سابقاً من ان « المرحلة القومية المهيمنة » في حياة شعب ما تمثل ، ضمنياً أو على نحو مفصح عنه ، الموجّه العــام لعمليتي « البحث التراثي المنهجي » و « التقويم التراثي » . وإذا نظــرنا الى المسألة في موقعها من قانون العلاقــة الجدلية بين « الداخل والخارج » ، تبين لنــا أن « الداخل » ــ ويمثل هنا « المرحلة القومية المهيمنة » ــ هو الذي يحسم الموقف تجــاه « الخارج » ، ممثَّلاً بالماضي القومي والعالمي وبالحاضر العالمي . وهذا ،

---

(١) يمكن ان نضيف هنا ان احد كبار المفكرين الاجتماعيين البورجوازيين وهو M. Weber (١٨٦٤ ــ ١٩٢٠) قد أرسى على الصعيد الاجتماعي ، قواعــد مثل تلك الآراء والتصورات حــول «الاصالة»القومية. فقدتحدث (في Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie مجلد ١ ، تيبنغن ١٩٢٠) عما أطلــق عليه « النموذج المثالي Tdealtyp » ، الذي يعني وضعــاً اجتماعياً خارج العملية التاريخية التطورية .

مثل وجهــة النظر هذه نلفاها في كتابات مجموعة من الكتّاب العرب ، الذين يتحركون في اطار سلفوية قومية أو دينية . فمثلا ، سليم نقــولا محسن يتحدث عن « الشعوب الأصلية » ، وبالمقابل عــن الشعوب « غــير » الأصليــة . (مجــلة الثقافــة الاسبوعية ، دمشق في ١٥ ايلــول ١٩٧٣) . وبالطبع فان الشعب العربي يجــد موقعه ، ضمــن سياق الكاتب ، في نطــاق الشعوب الاولى . ان الحديث عن مثل هــذه الأمور ربما كان يمثل في بعض ظروف الوطن العــربي ، كظروف الكفــاح ضد الشعوبية الغالية وضد عملية التتريك الخ . وجهــاً مشروعاً عــلى الصعيد الايديولوجي ، بغض النظــر عن خطــأه المعــرفي . ولكنــه الآن يمثل موقفــاً ايديولوجياً رجعياً يقــود الى مزالــق الشوفينية واوهام الرومانسية القوموية . مــع بقــائه ضحل الأفق المعــرفي العلمي (النظــر الى الخــاص دون العــام ، مثلا) .

بدوره ، يقود الى رفض المصادرة الدينيّة الميتافيزيقية حـول وجود مبـادىء وقيم تصلح لكل زمان ومكان ، وتهيم ، من ثم ، فوق الزمان والمكان .

تلك المصادرة نواجهها على نحو خاص في « السلفوية » الدينية . فضمن « توصيات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي » ، الذي انعقد في (بجاية ــ الجزائر) عـام ١٩٧٤ ، والذي المحنا اليه في مكان سابق ، نقرأ التحديدين (التعريفين) التاليين لـ « الإنية » و « الأصالة » :

« الإنية : هي وعي الذات لنفسها وتوكيدها كذات مسلمة .

الأصالة : هي تنمية الذات بالتزام القيم الاسلامية والتعبير عن هـذه القيم في مختلف مجالات الحياة » (١) . فمن هذين التحديدين ينشأ الاعتقـاد بوجـود قيم اسلامية ثابتة ، من حيث الأساس ، يمثل الالتزام بهـا التزامـاً بالأصالة الذاتية . وهذا يتعارض مع « الأصالة » بصفتها مقـولة تراثية تربط بينها **وبين** « **الخصوصية** » روابط محددة وثيقة ، ومن ثم بينها **وبين** « **المرحـلة القومية** المهيمنة » . وعلى ذلك ، فانها ، « الأصالة » ، تجسد وضعـاً تراثيـاً عينياً ــ ومجرداً في آن واحد ــ يخضع للتحول والتطور والنهوض والانحـدار الخ . . . .

وإذا كانت « الأصالة » خاضعة للتحـول والتطور والنهوض والانحدار ، فإنهـا لم تعد بالضرورة مندغمة بـ « الماضي » ، وانما أصبحت ذات امتدادات ودلالات مستقبلية تحققها عبْر الخصوصية . وهنا نجـد انفسنا وجهاً لوجه أمام مسألة « العصرية » . فهـذه تنطوي على جملة من امكانات الوقوع في أشراك الفكر اللاتاريخي اللاتراثي . ذلك لأنهـا توحي بأنها مندغمة بـ « العصر » القـائم اندغاماً زمانياً ومكانياً ومن موقـع التطابق الميكانيكي بينهما . وهـذا ما نحن في سبيل التصدي له وتبيان أبعاده وآفاقه .

---

(١) انظر هـذه التوصيات ــ نفس المعطيات سابقاً .

٣

بين الأصالة والعصرية و « المرحلة القومية المهيمنة »

آ ـ إن ما اعتبرناه ناظماً وضابطاً لمسألة « الأصالة » ـ وهو الخصوصية الاجتماعية التاريخية ـ يبرز بصفته هذه ، هنا ايضاً ، بالنسبة الى مسألة « العصرية » . فـ « العصر » القائم هو ايضاً امر نفهمه عبْر مقولة الخصوصية ، التي تعني ، في وجه أساسي من أوجهها ، طرازاً معيناً من « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية » . وهذا يتضمن الاشارة الى ان « العصرية » ، بمثابتها مقولة تراثية ، تفصح عن ابعادها وآفاقها بالعلاقة مع مقولة « الخصوصية » .

اما ذلك فيتم من موقع النظر الى القضية التراثية على انها ، في المحصلة الأخيرة البعيدة ، قضية اجتماعية ، وعلى انها تمثل جماع التوجهات النظرية والتطبيقية التراثية ذات الآفاق **المستقبلية** .

وإذا تمعنا في هذا الجانب من المسألة ، انكشفت امامنا مغاليق العلاقة بين « العصرية » و « المرحلة القومية المهيمنة » . فنحن انطلقنا ، في فصل سابق، من ان تلك الاخيرة تمثل الموجّه الضمني او المفصح عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . كما رأينا انها ـ على الصعيد التراثي الاجتماعي ـ تمحور وتعكس جماع النظر الى تراث هذه الأمة او تلك . اما ذلك فتنجزه مجموعة الطبقات والفئات الاجتماعية التي تتطابق مصالحها واحتياجاتها وآفاقها التاريخية والتراثية مع مقتضيات وآفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي في مرحلة ما أو في مراحل متعددة . فاذا نحن أخذنا ذينك المعطيين بعين الاعتبار الدقيق ومن موقع صهرهما في نسق تركيبي موحد ، أصبح من السهولة

بمكان أن نتبين الجسور الوثيقة العريضة التي تربط بين « العصرية » و « المرحلة القومية المهيمنة » .

تلك الجسور تفصح عن طبيعتها وسياقها من خلال الفكرة التالية ، وهي ان « العصرية » التراثية تغـدو الالتزام النظري والمنهجي والتطبيقي بمقتضيات وآفاق تلك « المرحـلة » في توجهها المستقبلي . وبهذا نكون قد تحررنا من وهم قاتل بقدر ما هو ساذج هيمن فترة مديدة في أوساط كثيرة من المثقفين والباحثين العرب ، وخصوصاً العصرويين منهم . ذلك هو الاعتقاد بأن « العصرية » مندغمة بـ « العصر القائم » ، كما هو على عواهنه . وكنا ، من قبل ، قد تخلصنا مـن وهم آخر مقـابل مفـاده أن « الأصالة » مندغمة بـ « الماضي » . والآن ، إذا وضعنا هذين الأمرين في سياقهما من مصطلح « المرحـلة القومية المهيمنة » ، واجهنا النتيجة الحاسمة التالية : ان « الأصالة » و « العصرية » تمثلان وجهين لمسألة واحدة ، هي مسألة التمكين لـ « المرحلة القومية المهيمنة » من ان تستكمل مقومات نموهـا وتبلورها وتطورها على نحـو يلبي احتياجاتها ومقتضياتها في مستقبل تقدمي متقدم . إذ أن انجاز هذه المهمة يعني تحقيق الأصالة والعصرية عبر توحيدهما في شخص مرحلة قومية تقدمية .

ب ــ ان تمثل النتيجة الأخيرة التي توصلنا اليها على نحو مدقّق ، يجعل من المحال أن نطلق مثل الراي التالي ، الذي يجب الاقرار بأن معظم من كتب من المثقفين العرب حول « الأصالة » و « العصرية » ، بمن فيهم بعض من يتخذ من الفكر الماركسي منظوراً منهجياً له ، قد وقعوا في منزلقه الميتافيزيقي : « قضية العرب في هذاالعصر هي قضية الأصالة والمعاصرة . نعني بالأصالة التراث ، ونقصد بالمعاصرة قضية العصر . . . وقضية العرب تقوم على ما يبدو انه تناقض بين تراث ديني الطابع وبين عصر علمي الطابع » (١) . والحقيقة ، ان بعض المستشرقين يأخذون بمثل ذلك الراي حول الأصالة والعصروية ، ويشجعون عليه ، إن لم نقل انهم وضعوا حجر الزاوية له على الصعيد النظري المنهجي . فجاك بيرك ، احد المستشرقين المعاصرين يكتب ، على صعيد هذه المسألة ، ما يلي بوضوح : « ان التراث جزءمما سميته من قبل بالأصالة . إن الانسان الجديد لا بد أن يستند الى ذاتيته » (٢) . فالنظر الى الأصالة على أنها مندغمة بالتراث ، أو بالعكس ، والى العصرية على أنها مندغمة بالعصر وبـ « عالم الغير » ، او بالعكس ، امر يقود الى التضحية بجدلية العلاقة بين الأصالة والعصرية من حيث هما وجهان للمسألة الواحدة التي اتينا عليها مؤخراً .

---

(١) مراد وهبه في حوار مع الامام الصدر والمطران حداد والمطران خضر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا . ومن موقع « استراتيجية التنمية الحضارية العربية » ، تكتب هيئة تحرير مجلة (الفكر العربي ــ عدد (١) ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٥) ما يلي : « ان مثل هذا الالتزام يجعل حضارة العرب الحديثة تنهض على قدمي المعاصرة الواعية من جهة ، والاصالة التاريخية الحافظة لثراء التراث الروحي والعلمي ، من جهة اخرى » .

(٢) لقاء مع جاك بيرك ــ أجراه امير اسكندر وضمنه كتيبه المعنون بـ : اليسار الاوروبي المعاصر (ضمن كتاب الهلال ، يونيه ١٩٧٠ ، ص ١٢٩) .

وإذا عدنا الى الراي الذي نقلناه عن مراد وهبه ، فاننا سوف نجد انه ـ في الصيغة المنهجية الوارد فيها وفي النتائج النهائية التي يمكن ان تسحب منه ـ يؤدي الى تقسيم العالم المعاصر الى قسمين اثنين . أولهما ينهض على « التعليم الأصلي ـ الديني » . بينما يقوم الثاني على « التعليم العصري ـ اللاديني أو العلماني » . وهذا ما نواجهه ، فعلاً ، في بعض البلدان العربية . وحين نعلن بأن التعليم العلماني والتقدم الصناعي التكنولوجي والعلمي من علائم اوربا ، فاننا سوف نجد انفسنا ، بغض النظر عن النوايا والمواقف السياسية الايديولوجية ، وجهاً لوجه أمام المقولة الاستعمارية الشهيرة : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان ، وان التقيا ، فلقاء الزيت بالماء .

والتذكير هنا وارد بمنطلق المستشرق الفرنسي رينان ، الذي جرى وراءه مثقفون عرب في أواخر القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن . ولقد كنا ، في موضع آخر سابق ، قد بينا ان ذلك المستشرق كان يرى أن الغرب يقوم على عقلية تحليلية علمية منطقية ، وان الشرق يرتكز الى ذهنية آسيوية تركيبية دينية . ثم ، لا يخفى انه توجد في بعض الاقطار العربية وزارات أو مؤسسات ومجلات ودوريات مخصصة للتعليم الديني « الأصلي » . وجدير بالذكر ان هذه الظاهرة تجد في عدة اقطار عربية نهوضاً وتشجيعاً وتنشيطاً . وهذا الوضع يجد تعبيره النظري التراثي في الفهم السلفويالديني لـ « الأصالة » و « العصرية » ، الذي نواجهه ، مثلاً ، في التحديدين التاليين :

« التفتح : هو تبليغ رسالتنا الروحية الى العالم في ممارسة الأخذ والعطاء . وهي اقتباس كل ما تتأكد الحاجة اليه مما هو لدى غير المسلمين في حدود الأصالة » (١) .

« العالمية : بعد التوكيد أن ما يدعى بالمعاصرة هو تعبير عن الحضارة الغربية في طور سيطرتها وانه لا ينبغي لها ادعاء تمثيل البشرية جمعاء ، فان

---

(١) توصيات الملتقى الثامن للفكر الاسلامي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

اللجنة ترى أن العالمية هي تلك الجوانب التي تلتقي فيها مجموعة الثقافات على تنوعهـا » (١) .

ماذا يعني هنـا « التفتح » المشروط بالالتزام بالأصالـة « الاسلامية » ؟ وماذا يعني التوكيد بأن المعاصرة (العصرية) ليست إلا تعبيراً عن الحضارة الغربية في طـور سيطرتها ؟ ان ذينك الأمـرين يعنيان ، في أس المسألـة ، التمسك بـ « أصالة » مطلقـة ، تتمنع على أن تتكشف « يوماً ما » بأنها فقدت من قدرتها على النماء والتطور الشيء الكثير أو القليل . أما ما يؤخذ من « غير المسلمين . . . في حـدود أصالتهم » ، فإنه ـ إنْ حـدث وتم ـ لا يخـرج عن دائرة العقيدة الدينية ، التي تكونت في القـرن السابع . وعلى ذلك ، فان التطـور الذي تحقق ويتحقق على الصعيد العالمي والعربي الاسلامي ، ليس قـادراً على ان يحـدث تصوراً أعمق للأصالة .

بصيغة أخرى ، ان تصور « الأصالة الاسلامية » ذاك يمثل أمراً خـارقاً وموقفاً ميتافيزيقياً ، لا يتصل بشكل او بآخر بـ « الخصوصية » الاجتماعيـة التاريخية للمراحـل الاجتماعية الاقتصادية العربية المتعاقبة ، وبـ « المرحـلة القومية المهيمنة » في المجتمع العربي القـائم .

إن نقد ذلك التصور الميتافيزيقي (اللاتاريخي اللاتراثي) عن « الأصالة » ، يمثلُ موقفاً مبدئياً في « الجدلية التاريخية التراثية » . ولكنه (النقـد) ليس مهمة تراثية تقـوم به هذه « الجدلية » فحسب ، وانما يشترط مشاركة جميع العلوم الانسانية ، كل من موقع قضاياه ومشكلاته .

وتأكيدنا على « شمولية » ذلك النقـد يرتكز الى مقتضيات البحث العلمي الدقيق ، الذي يشترط تقصي ظاهرة ما في أوجهها المتعددة المتحولة . لكـن ذلك التأكيد لا يؤدي الى الاطاحة بمطلب التخصص في البحث ، اي لا يقود الى التورط في رفض الاستقلالية النسبية التي تحـوز عليها مجموعة من الظاهرات تجـاه مجموعات أخرى ، والتي تحـوز عليها ، من ثم ، العلوم المتعـددة إزاء

---

(١) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

بعضها بعضاً . ولا شك ان هذا الموقف ينسحب ليس على مثل ذلك التصور السلفوي للأصالة (والعصرية) فحسب ، وانما كذلك على كل أشكال الفكر اللاتاريخي اللاتراثي في مواقفها من هذه المسألة ، بما في ذلك الشكل القومي . فهذا الأخير لا يعدم من يأخذ به ويعلن عنه بكثير أو قليل من الوضوح النظري المنطقي . وهو يبقى ، ولا ريب ، مماثلاً للتصور السابق في افتقاده الصحة النظرية المعرفية . وان كان قد مارس ، في ظروف منصرمة من تاريخ الوطن العربي ، وظيفة ايديولوجية ايجابية مشروعة (١) .

(١) في اطار هذا التصور القومي الميتافيزيقي لـ « الأصالة » يكتب ، مثلا ، عفيف بهنسي ما يلي ، واضعاً أمام عينيه على نحو خاص العمل السياسي : « على الرغم من اختلاف الآراء في تحديد المقصود بالأصالة فان جميع المطالبين بها يفهمون من هذه الكلمة معنى التعريب ، تعريب الفن والفكر والأدب أي تحريره من التأثيرات الدخيلة واظهار شخصيته الصرفة . وهنا تبدو مسألة الاصالة قضية قومية محضة قد يكون لها نظير ومثيل في أية حركة قومية في العالم ، ولكنها هنا على الارض العربية تأخذ طابعاً خاصاً ، أشار اليه جاك بيرك واعتبر هذه النزعة من خصائص العرب الراسخة في جذورهم » . أما العمل السياسي فانه « يختلف عن العمل العادي في انه عمل حدي مطلق وليس هو عمل متأرجح نسبي » . كما انه ، لكي يتحرك ضمن نطاق مهماته ، « لا بد أن يكون اصيلاً بمعنى ان يكون خالصاً صرفاً » (من مقالة للكاتب في جريدة الثورة ، دمشق بتاريخ ١٩٧٧/٣/٢٦) .

ج – والآن ، نود التعرض لنموذج آخر في فهم الأصالة والعصرية يدعو اليه انور عبد الملك . فهو (التصور) ينطلق من الاقرار بوجود ثوابت تاريخية تحدد الخصوصية « الثابتة » لتاريخ هذه الأمة أو تلك .

في بادىء الأمر لا بد من القول بأن مقولتي « الأصالة » و « العصرية » تمثلان عنده . في الأساس ، امراً واحداً . وهذا نتبينه من سياق كتابه « الفكر العربي في معركة النهضة »، وخصوصاً في بحث متضمن فيه بعنوان« الخصوصية والأصالة » (١) . فهو ، اي انور عبد الملك ، ينطلق من الاطروحة التالية : « يمكن البحث عن الأصالة بعد الاعتراف بأن العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متمايزة ، على مستوى أو في صعيد الروح المجردة ، اي في مستوى مثالي » (٢) . تلك الثوابت التاريخية تتحدد عند الكاتب ، كما يتضح من النص ، في وجود حضارات متمايزة « على مستوى روحي مجرد مثالي » .

بيد أن هذه « الأصالة » تظهر عبْر خصوصية هذا المجتمع أو ذاك . وبعد أن يعرض انور عبد الملك المستويات التي تشكل الخصوصية ، يطبق مفهومه هذا حول الخصوصية على المجتمع المصري . فهذا الأخير يعتبره « مجتمعاً ثابتاً ، تواجد على أرض مصر كما هي الآن منذ سبعة آلاف عام ، ومن قبلها ما يقرب من عشرة آلاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمال وادي النيل » (٣) .

---

(١) نشر الكتاب في بيروت ، أيلول عام ١٩٧٤ . والبحث المشار اليه قدمه المؤلف الى ندوة « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » في الكويت ، ٢ نيسان عام ١٩٧٤ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٨ .

امـا خصوصية ذلـك المجتمع المصري **الثابت** فتكمـن « في دور الجيش والشعب معاً في الوجدان القومي » (١) ، و « في الرباط الجذري الحيوي الذي لا يمكن فصمه بين شعب مصر ودولته ، بين جيش مصر وشعبها ، بين وحـدة الوجدان والضمير والتفكير وطبقاتها الاجتماعية ومدارسها الفكرية والسياسية المختلفـة » (٢) .

هكذا تتضح تلك الخصوصية بصفتها وضعاً ناجزاً ومعطى ثابتاً لا يتصل من قريب أو بعيد بالتحول الاجتماعي والصيرورة التاريخية والتراثية . إنهـا وجـود ذو « مستوى روحي مجرد مثالي » تعود جذوره الى سبعة عشر الفـاً من السنين ، على حـد تعبير الكاتب .

وحيث أن انور عبد الملك لايتوقف في تصوره لـ « الأصالة »و«الخصوصية» عند حدود الموقف النظري المنهجي ، فانه يوصلنا الى نتيجتين تتصلان بآفـاق « التطور » في مصر واليابان : « ان تطوير المجتمع المصري لا يهـدف الى احلال طبقـة اجتماعية مكان طبقة أخرى . . . ، وانما يهدف الى إحلال جبهـة مـن الطبقات والفئات الاجتماعية والمدارس والتيارات الفكرية والفلسفية المختلفـة محـل جبهـة اخرى قـد تتفـق عناصرها الى حـد ما مـع جبهـة القـوى الجديدة . . . » (٣) . « والحق ان دراسة المجتمع الياباني المعاصر اليوم تبرهن بشكل ساطع على أن هـذا النظـام الاقطاعي العسكري ، وفي قلبـه شخصية الامبراطور بوصفه رمزاً للأمة لا رئيساً للدولة ، ما زال قائماً وراء سراب المداخن والمصانع ونوادي الليل المتأمركة .

ان هذا النمط من الخصوصية اليابانية هو بالضبط ذلك الذي يجعـل اليابان قادرة على التحرك بسرعة خارقة في أي مجال قومي تختاره . . . وهـو نفس النمط الذي يجعل الغرب في تشكك دائم وسخط دائم على اليابان » (٤) .

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١١ .
(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٠ .
(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٠ .
(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١١ .

لا شك ان انور عبد الملك ، في ذلك التصور للأصالة والخصوصية ، لا يقع في خطل نظري تاريخي وتراثي فحسب ، وانما يقيم كذلك جسوراً بينه وبين القوى السياسية في مصر واليابان المناهضة لآفاق التقدم باتجاه « الثورات الوطنية الكبرى والاشتراكية » (١) ، كما سماها هو نفسه (٢) .

ان نقد مثل ذلك التصور للأصالة والخصوصية نقداً علمياً صارماً لا بد منه ، اذا اريد لمسألة « الأصالة والعصرية » أن تعالج في حدود « الجدلية التاريخية التراثية » ، ومن خلفها « الجدلية التاريخية المادية » . اذ أن نقداً كهذا يتيح لها أن تقف على قدميها ، بعد ان أوقفت فترة مديدة على رأسها . ففقدت ، بذلك ، الرأس والقدمين معاً .

وليس من الصعوبة أ نتبين ذلك « التصور » بمثابته موقفاً سلفوياً ميتافيزيقياً بصيغة اقليموية قوموية . ولعل هذا الموقف يتضح فيما اذا تناولنا – من أجل ذلك – فهم أنور عبد الملك الضمني لقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

فهو يتعرض له عبر تحديده لطابع وآفاق الفكر المادي التاريخي الجدلي . وفي سياق ذلك ، يقع في تناقض فج ، يفصح عن نفسه حالما نتبين أن الكاتب لم يستطع يوماً أن يتمثل الفكر الاشتراكي العلمي تمثلاً **علمياً** فعلياً . (وهذا يصح أيضاً على التأملويّين في اطار اليسار الاشتراكي) .

فأنور عبد الملك يعلن أن الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث الذي « يتكون من مجموعة من المفاهيم ، والنظريات ، والمناهج التي وجدت صورتها الحالية في الغرب – في أوربا أولاً ثم في أمريكا الشمالية بعد حين ، في الفترة التي تتراوح

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢٣ وصفحات اخرى عديدة منثورة في الكتاب .

(٢) في هذا السياق يكتب محمود امين العالم بحق : ان مفهوم الخصوصية عند انور عبد الملك « يمكن أن يكون في تطبيقه سلاحاً لأشد الحكومات تمركزاً ورجعية واستبداداً » . (الخصوصية والأصالة .. ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١١) .

بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين » (١) ، لا يعدو أن يكـون « الرصيد الفكري المرحلي لمرحلة هيمنة الغرب ، وهـو بالتالي يمكن اعتباره على أحسن الفروض مجموعة من القضايا والأفكار السابقة على المرحلة العلمية » (٢) .

ان الطـابع اللاتاريخي اللاتراثي في ذلك الراي يفصح عن نفسه بوضوح مثير . وهـذا يتضح عبر النظر الى « الفـكر الاجتماعي والفلسفي » الاوربي الحديث والراهن ــ من القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين ــ على أنـه فكر **واحـد** ، ذو طابع واحد وتوجه واحد، مضيّعاً بذلك الحابل بالنابل . فهو « الرصيد المرحلي لمرحلة هيمنة الغرب » الراسمالية الكولونيالية الاستعمارية والامبريالية . وعلى ذلك ، فهو مرفوض ومُدان باسم « العلم » ، ذلك الـذي عليه أن ينشأ « الآن » .

بصيغة اخرى ، انور عبد الملك يضع الفكر الاشـتراكي العلمي ــ ومن ثـم الماركسـية عموماً ــ في كيس واحد مـع كل ما تمخضت عنه تلك الرأسمالية من مناهج ونظريات وأفكار . وهذا يشير ، في رايه ، الى أن البنى الفوقية لمراحل الراسمالية تلك مثلت وتمثل نسيجاً واحداً متجانساً . ولكن هـذا الموقف ، الذي يعبر عنه أنور عبد الملك في عـام ١٩٧٤ ، لا يمكن فهمه في حـال مقابلته بموقف آخر له عبّر عنه عـام ١٩٧٠ ، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أن الكاتب لم يُعر قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » أية أهمية غير معتد به أو جاهلاً إيـاه .

أما الموقف الآخر فيظهر في بحث له حـول « النهضة والثورة » : « فاذا كانت أطروحة الاشـتراكية العلمية اليوم هي الأطروحة المركزية للجماهير الشعبية في قلب الحركات الوطنية العـربية العربية وبعض الدول العـربية الوطنية ــ الراديكالية ، فثمة الكثير مما يجب عمله وانجازه » (٣) .

---

(١) انو عبد الملك : الفكر العـربي في معركة النهضة ــ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٠١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السـابقة ، ص ١٧٣ .

ان مثل ذلك الموقف (الأول) يجـد **أحـد** مصادره في فـكر عبد الملك في غياب المنهج الجدلي **المـادي التاريخي** عنده . إذ في هـذا الوضـع ، فحسب ، يمكن اطلاق القول التالي : « على راس القضايا التي يواجهها الفكر والمفكر العربي إذ يتعرض لقضية النهضة بوجه عـام ، والنهضة الحضارية بوجه خاص ، ذلك التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي الـ (أصالة) والـ (عصرية). ومردّ ذلك الى أن الفكر العربي والمفكر العربي الذي يعي ذلك الفكر ويعبر عنـه ويطوره انما يتحرك في إطـار الفكـر الاجتماعي والفلسفي الحديث . . . وفي هذا يكمن الخطر كل الخطر » (١)

ان أنور عبد الملك اذ يرى في الفكر الاشتراكي العلمي (والماركسـي عموماً) مجموعة « من القضايا والأفكار السابقة على المرحلة العلمية » وإذ ينطلق من أن هـذا الفكر ، بصفته جزءاً من « الفكر الاجتماعي والفلسفي الاوربي الحديث » الذي يشكل خطـراً على الفكر والمفكر العـربي على صعيد العلاقة بين الأصالة والعصرية بسببٍ من انه يسهم في تزويرها ، نقول ، ان عبد الملك في ذلك الموقف يتجاوز الفهم الجدلي التاريخي التراثي للعلاقة بين تينك المقولتين أولاً ، ويعوم في تيار الفكر البرجورازي العربي الهجين ثانياً .

فهو لا يدرك أن فكراً ما متحدراً من « الخارج » القومي ــ ممثلاً بالماضي ــ ومن « الخارج » الأجنبي المنصرم أو الراهن ، **يتحـول** في مجتمع ما الى جزء من « **داخـله** » ، إذا لبّى احتياجاته ، بهـذه الدرجة أو بتلك . وإذ ذاك تسقط مصادرة « الأفكار المستوردة أو الدخيلة » ، لتطرح المسألة على نحـوٍ آخـر ، هو التالي : ان ذلك المجتمع يأخـذ ما يأخذه من « الخارج » من الآراء والنظريات ما يغطي احتياجاته ، ويلفظ منها ما لا يحقق ذلك . ومع أننا نتحدث ، في حـالة الإقحام والتعسف ، عن « غزو ثقافي » ، فان هـذا الأخير نفسه يظـل خاضعاً ، في اساس المسألة ، الى طبيعة ذلك القانون الجدلي .

ضمن ذلك المنظور وفي ضوئه نقول ، فقط الرؤية التعميموية ، اللاتاريخية

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠١ .

اللاتراثية ، يمكنها ان تصطنع تناقضاً بين فكر « أجنبي » يسهم في إضاءة أبعاد وآفاق المجتمع العربي ، وبين هذا المجتمع . وذلك بدعوى ان ذلك الفكر غير « أصيل » ، أي لا ينتمي لـ « الأصالة » الوطنية أو القومية لذلك المجتمع .

اما ان عبد الملك يعوم في الفكر البورجوازي العربي ، فهذا يتضح من خلال الفكرة التالية ، وهي ان معارضة « الاصالة » العربية بـ « العصرية » الاشتراكية العلمية « الأجنبية » هي ، بالأصل ، موقف ايديولوجي يتحدر من مواقع البورجوازية العربية الهجينة والقاصرة والاصلاحية ، وليس من مواقع الفكر والمفكر العربي **عموماً** .

اخيراً وقبل ان نطوي صفحة الإشكالية ، كما طرحها انور عبد الملك ، خليق بنا أن ننوه بأمر ذي أهمية مبدئية على هذا الصعيد . ذلك هو أن موقفه المحدد فوق يري كم هو شائك ومعقد ومترع بالمحاذير والمحظورات أن يتخذ المفكر العربي في مرحلة مابعد الإخفاق البورجوازي موقفاً علمياً متسقاً مع احتياجات الوطن العربي المستقبلية (الثورية) . كما أن ذلك ، بجملته ، يضعنا أمام المعطيين التاليين :

أولاً – كم هو هشٌ ورثٌ ذلك المنطلق ، الذي يشكل قاع مثل هذا الفكر « الاشتراكي أو الماركسي » السلفوي الاقليموي لدى رهط من اليساريين العرب !

ثانياً – كم هو هشٌ ورث ذلك المنطلق، الذي يشكل قاع الفكر البورجوازي الهجين والقاصر والاصلاحي في الوطن العربي ، بحيث لا يستطيع تقديم مغريات **نهائية** لأولئك اليساريين لكي يستقروا كلياً في حظيرته !

د ـ ان اكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، بما ينطوي عليه من « بنـاء تحتي » وآخر « فوقي » ، قد حـل إشكالاً كبيراً على صعيد المسألة المطروحة . فقد قـدم ، ضمناً ، اجابة علمية اولية دقيقة عن قضـايا الأصالة (بعلائقها بالخصوصية) لشعب من الشعوب . وهو ينطوي على تجريد وتعميم وشمولية ، بقدر مايجسد قدرة على التشخيص والتخصيص والتحديد. وعلى ذلك ، فليس هنا من حديث عن « مطلق » بذاته ، ميتافيزيقي ، وانما عن ظاهرة في سياقيها التاريخي والتراثي ، ليس إلاّ .

هـذا أولاً . أما من طرف آخـر ، فان مفهـوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية « جـرى بحثه على نحـو أخـذت وأبرزت منـه جوانبه الرئيسية الحاسمة : قوى الانتـاج ، وعلاقات الانتاج ، الوعي الاجتماعي ، والمؤسسات الاجتماعية . وهذا يعني انه في الحين الذي يؤكّد فيه على وجـود مثل تلـك « التشكيلة » في كل مراحل المجتمع البشري ، يؤكد ايضاً على ان ذلك الوجـود يظهر نوعياً : ان العـام « الشاحب » الكلي « البعيد » يظهر في الخاص الجزئي « القريب » . هاهنا تكمن الخصوصية لشعب ما في مرحلة نوعية ما . ولكن تراكم وتتابع المراحل المكونة لتاريخ وتراث ذلك الشعب ، والتداخل النسبي التراثي بينها (ووحدتها الجدلية) ، يسهمان ، أحياناً بقوة وبكثير من التعقيد ، في خلـق الظن بأ نتلك الخصوصية مطلقة (بمعنى اكتسابها صورة وصيغة واحدة) .

ولا شكأن نشوء وتراكم عادات وتقاليد نفسية وعاطفية وثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية وفنية في حيـاة ذلك الشعب يعمل ، بدوره ، على تعميق ذلك الظـن (الوهم) . ولكن ما إنْ يصوب مبضع البحث الجـدلي التاريخي التراثي باتجاه تلك الظاهرة ، حتى تستبين المسألة في أفق آخر : انها الاستقلالية النسبية لتلك العادات والتقاليد تجـاه المراحل العينية التي نشأت وتبلورت

على اديمها . غير ان القــول بتلك « الاستقلالية النسبية » لا يشير لا من قريب ولا من بعيد الى انكار خصوصية تلك العادات والتقاليد . ولكنه يضبطها ضبطاً تاريخياً وتراثياً ، فيكشف عن سياقها في عملية تولد وتبلور وتطور التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتتالية في حيــاة الشعب المعين .

على هــذا النحــو ، نصل الى نقطــة رئيسية في مفهوم انور عبــد الملك لـ « الخصوصية » و « الأصالة » ، تلك هي إقحــام التاريخ البشري (بالمعنى العــام) في واحدة او اكثر من واحدة من مراحله . ان في هذا الموقف إهــداراً وتدميراً للفعل التاريخي والتراثي ، الذي تجسد ويتجسد في تنامي قدرة الانسان على تغيير عالمــه عبر تثوير علاقــة التطابق الجدلي بين قوى الانتــاج وعلاقات الانتاج ، وبين البناء التحتي والبناء الفوقي للمجتمع .

والحقيقة الأخيرة هي ان الانطلاق من مفهوم عبد الملك ذاك يؤدي ، دفعــة واحدة ، الى رفض مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ورفض توأمــه – في الحقل التراثي – ، مفهوم « المرحلة القومية المهيمنة » . وإذا كان الأمــر كذلك بالنسبة الى « الأصالة » ، فان « العصرية » تصبح أحــد وجهي قضية واحدة ، هي قضية « الأصالة والعصرية » ، قضية تحقيق « المرحلة القومية المهيمنة » ، بكــل ما تنطوي عليه من امكانات وقدرات وآفــاق . ومن ثم ، فان اصالتنا ومعاصرتنا هاتين لا يمكن أن تفهما وتتمثلا بعمق من منظور آخــر غير منظور الموجبات والمقتضيات والآفــاق المستقبلية لتلك المرحلة . ونحن إذ نفعل ذلك ، فإنمــا من موقــع اعتبار هــذه الأخيرة الحلقة الأعلى من حلقات التكون التاريخي والتراثي في الزمن الذي نخضعها فيه للبحث .

وعلى ذلك وفي ضوئه ، لم تعــد اصالتنا كامنــة في استنبات واخصاب « الماضي القــديم » على عواهنه ، وانما غدت تنهض على فهمه وتمثله على سبيل ما سندعوه « الاختيــار التــاريخي التراثي » ، بعناصره « التبني التــاريخي » و « الاستلهام التراثي » و « العزل التاريخي » . ولا يفوتنا أن نشير الى أن ذينك الفهــم والتمثل يجــدان غايتهما القصوى في **الفعــل** التاريخي والتراثي النشط والمحــوّل .

وكما هو الأمر بالنسبة الى « أصالتنا » ، فانه كذلك ايضاً فيما يتعلق ب « عصريتنا » . فهذه تتلخص ، بأحد أوجهها ، في ان نعيش في **عمق** الزمن المعاصر في سياقيه التاريخي والتراثي ، وليس على سطحه ، اي أن نشارك في صنع هذا الزمن من موقع الموجبات والمقتضيات والآفاق المستقبلية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » .

وهنا ربما كان من النافل أن نقول بأن « الأصالة » و « العصرية » لاترتدان الى **مفهوم** تاريخي وتراثي ، وان كانتا تجدان تكثيفهما النظري فيه . ذلك انهما كذلك ، أو بالدرجة الاولى ، واقع موضوعي مجسد بتشكيلة أو بتشكيلات اقتصادية اجتماعية ، تظهر متراكمة في خصوصية معينة (تراثياً ، في مرحلة قومية مهيمنة ما) . هذا يعني انهما لا تمثلان مسألة مصطنعة ، بل هما قائمتان موضوعياً ، تحققان نفسيهما في « آن محدد » وفي اطار عملية التواصل التراثي .



من ذلك كلــه نخلص الى تحديد العلاقة بين « الأصالة » و « العصريــة » بأنهــا علاقة قائمة بين وجهي مسألة واحدة ، وبأن كلاً من هذين الوجهين **يشـــي ضمناً وعلى نحــو مفصح عنه** الى الثاني . ذلك التحديد يمكن وضعه في صيغــة اخرى اكثر تكثيفاً . تلك هي : ان الأصالة والعصرية تمثلان موقفاً نظرياً منهجياً (جدلياً تاريخياً تراثياً) وتطبيقياً واحــداً **باتجــاه وفي ضــوء** الأبعــاد الوجودية الثلاثة ، الماضي والحاضر والمستقبل . اما ان يكون ذلك الموقف جدلياً تاريخياً تراثياً ، فيعني انه **ينطلــق** من « المرحــلة القومية المهيمنة » ، في صفتها **معــادلاً**
تراثياً ، فيعني انه **ينطلــق** من « المرحــلة القومية المهيمنة » ، في صفتها **معــادلاً**
« الخصوصية » التاريخية الاجتماعية .

وتحــديدنا للعلاقــة بين المقولتين العتيدتين يستند الى اكتشاف السمات الداخلية والخارجية لواقــع الحال الراهن المهيمن (المرحلة القومية المهيمنة) ، مستخدمين في سبيل ذلك العلوم الإنسانية (علم اجتماع ، اقتصاد سياسي ، علم نفس الخ . . .) والعلوم الطبيعية (الجغرافيا الطبيعية ، عــلم الأنــواء ، الجيولوجيا الخ . . .) . كما يقتضي ذلك توظيفَ تلك البحوث العلمية في خدمة التقــدم على صعيد تلك المرحلة بعلائقها المركبة مع الوضع البشري العالمي .

على هــذا الأساس المتين ، يتــاح لنا استنباط علاقة انسجام فعلي عميق بين « الأصالة » و « العصرية » ، بحيث أن كلاً منهما تغدو أحــد وجهي مسألة واحــدة . وإذا ما اتيح لهــذا الانسجام أن يتحقق **فعليــاً** ، فان الحديث عــن **وضع هجين** وعن **شــعور بالهجــانة** ــ في حال الابتعاد عن التراث القــومي ــ ، وعن **وضــع اغترابي** [1]**وشعور بالغــربة** ــ في حال الابتعاد عن المرحلة المعاصرة

---

(1) من الاغتراب ، بمعنى الغربة . (انظر حول ذلك : محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي ــ مختار الصحاح ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧٠) .

التي يحـدد معالمها أيضاً ما يمكـن ان يؤخـذ من « الغير » الاوروبي والاميركي والافريقي والآسيوي ـ ، يصبح لاغيـاً .

لم يعد ، طبقـاً لذلك ، محتماً علينا ان تقـع في إحراجات وعقد حضارية ، إذا ما اخذنا من هـذا البلد أو ذاك ، ومن هذه الحضارة أو تلك ، طالمـا تحدر هـذا الفعل من الموجبات والمقتضيات والآفـاق المستقبلية للمرحـلة القوميـة المهيمنة . وكذلك ، لم تعـد المسألة تطرح على النحو التالي : هل نأخـذ تراثنا (موروثنا) القومي أو نرفضه ؟ المسألة هذه اصبحت تدور في محـور السؤال التالي والاجـابة عنه : اي عناصر من تراثنـا بمقدورها ان تسهم في بنـاء تلك المرحلة ، التي ترتبط ، في كل الاحوال ، بـ « المراحل المهيمنة » للشعوب الأخرى في العـالم بروابط وثيقة ؟ أما أهم هـذه الأخيرة فهو اندراج تلك الشعوب جميعاً تحت تاثير قانون عصرنا الشامل ، قانون الانتقال الى الاشتراكية العلمية بأشكال وطـرق غنية التنوع والتعدد . وذلـك السؤال يتصـل ، في حقيقة الأمـر ، بـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، الذي سنبحث فيه في الفصل التالي .

الفصل الخامس - أو المسألة الخامسة
الاختيار التاريخي التراثي، أي الجدلية
التاريخية التراثية في طور المواجهة العينية

١

الاختيار التاريخي التراثي تحزباً للحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي

لقد أتينا فيما سبق على ثلاث مسائل تمثل ثلاثة مرتكزات للنظرية المقترحة، « الجدلية التاريخية التراثية » . تلك كانت « التمييز بين التاريخ والتراث » ، و « المرحلة القومية المهيمنة » و « الأصالة والعصرية » . أما الآن فسنتعرض للمرتكز الرابع ، ممثلاً ب « الاختيار التاريخي والتراثي » . فهـذا الأخير يضع النظرية المقترحة في مواجهة عينية مباشرة مـع الواقع التراثي . إذ من هـذا الموقع يبرز السؤال المبدئي التالي : ماذا يمثل « التراث » بالنسبة الينا عـلى صعيد الحيازة الفعلية ؟ أو بصيغة أخرى واردة ، صيغة قانونية حقوقية : كيف تتضح العلاقـة الفعلية بين الوارث والمورِّث ، ومن ثم ، كيف نستطيع امتلاك هـذا المورَّث (الموروث) ؟

تلك المسألة على غـاية الأهمية بالنسبة الى استجلاء البعد التراثي للحدث الاجتماعي على نحـو تطبيقي ، وبالتالي على صعيد استكمال مقومات « الجدلية التاريخية التراثية » . وسنعالجها هنـا انطلاقـاً من فكـرة التحزب للحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي . ذلك لأن تقصي هذه الفكرة يضـع أيدينـا على مفاصل عمليـة استنطاق وامتلاك الماضي في تموضعه التـاريخي وسياقه التراثي .

ان كون التراث بشكل قاسماً وجودياً مشتركاً بين الماضي والحاضر ، يبرز بشكل اكثر تميزاً حينما نطرح على بساط البحث قضية « الإستقلالية النسبية » للتراث الفكري الذاتي تجاه التراث المادي الموضوعي المطابق . إذ ههنا يتعين علينا أن ندرس مدى انفلات الفكر من الواقع ذاك واكتسابه كينونة مستقلة استقلالاً نسبياً . والحقيقة ، هذه القضية معقدة شائكة ، بقدر ما هي هامة من اجل ايضاح مسائل جوهرية متعلقة بتطور الفكر الانساني ، بل وبتطور الواقع المادي الموضوعي نفسه . ونحن ، وقد تعرضنا لهذه المسألة في فقرة مستقلة سابقة ، ينبغي علينا الآن ان نثير ، في ضوء ما توصلنا اليه بخصوصها وفي اطار قضية « الاختيار التاريخي التراثي » ، مسألة اخرى لها أهميتها الخاصة . تلك هي مسألة « التحزب » في البحث العلمي عموماً ، والتراثي على نحو خاص .

ان تعدد جوانب « التراث » العربي هو واقع موضوعي ذو سمات قابلة للتحديد العلمي التراثي . وكون هذا الواقع داخلا في معطيات التاريخ ، اي جزءا من الماضي ، بغض النظر عن انه يدخل ايضا ، وعلى نحو تراثي كما اشرنا من قبل ، في بنية الحاضر ، لا يضعف من موضوعيته تلك . فهذه الأخيرة ليست حكراً على الحدث الطبيعي . ومن ثم ، فهي ليست احدى مقتضيات البحث العلمي الطبيعي فحسب ، كما كان البعض ، وما زال البعض الآخر ، يعتقد . فالحدث التاريخي والآخر التراثي يتمتعان بالموضوعية بصفتهما وجودين حائزين على مقوماتهما الذاتية ، وان كان الحديث هنا عن « الموضوعية » متميزاً نسبياً عن مثيله في اطار العلوم الطبيعية . من طرف آخر ، يجد المؤرخ والباحث التراثي نفسيهما مدعوين الى القيام ببحوثهما وهما متمسكان بكل مقتضيات المنهجية العلمية الموضوعية . وهذه تتضمن الأخذ بموقف متحزب ، اولاً تجاه « المادة التاريخية » في مطلب استعادتها على صورتها الأصلية دون زيادة أو نقصان ، اي تجاه « الحقيقة التاريخية » ، وثانياً تجاه تلك المادة التاريخية في امتدادها وتمظهرها التراثي حتى المرحلة الحاضرة .

والجدير بالاهتمام أن التحزب التراثي ينطلق من بؤرتين . **الأولى** منهما هي

بؤرة الامتداد التراثي الواقـع بين حدث تاريخي ونقطـة أخرى لاحقة ضمن الماضي . ويهدف هـذا التحزب الى اكتشاف ذلك الامتداد بصورته الأصلية ، اي كما فهم واخذ من قبل الذين قاموا بتقويم الحدث التاريخي واختيار العناصر التي الحوا عليهـا منه .

ان ذلك « الامتداد التراثي » في نطـاق الماضي نتعامل معـه هنا على أنـه « مادة تاريخية » جديدة لهـا مدلولات وابعاد تراثية علينا أخذها بعين الاعتبار العميق ، حالما نقوم نحن بدورنا بتقويمها واختيارها تراثياً .

اما البؤرة **الثانية** للتحزب التراثي فتنطلق من « المرحلة القومية المهيمنة » بمقتضياتها واحتياجاتها الراهنة وآفاقها المستقبلية . ففي ضوء هـذه المرحلة تتم عمليـة التقويم والاختيار التطبيقية لعناصر الماضي ولعناصر الحاضر التي تمثل ، بصورة ما ، امتداداً تراثياً لذلـك الماضي . وعملية التقويم والاختيار تلك هي ، في أساسها ، عملية متحزبة للمرحلة المشار اليها . أما التحزب هـذا فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وابعاده في اطار هذه الأخيرة ، تحزب لها في راهنها المستقبلي وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها .

ان الحدث الاجتماعي يختلف ، بمقتضى ذلك ، عن الحـدث الطبيعي . هـذا التقرير صحيح تماماً في حدوده المبدئية . ولكـن القول بذلك الاختلاف لا يعني ابداً التوصل الى الاعتقاد بأن « الموضوعية » تسود الحدث الطبيعي ، بينما هي لا تشكل ركيزة اساسية في الحدث الاجتماعي . إن من المبادىء العلمية المنهجية المعاصرة قضية اساسية تكمن في الإقرار بخصوصية الحدث الاجتماعي والحـدث الطبيعي ، وبالتالي بـ « خصوصية » القانون الاجتماعي والقـانون الطبيعي . **المبـدأ** في المسألة هو وجـود **قـانونية** في المجتمع والطبيعة **على حـد سـواء** . إلا ان هـذه القانونية تكتسب في المجتمع **شـكلاً** مختلفاً عـن الشكل الذي تظهر فيه في الطبيعة . ففي المجتمع تمارس الذات الانسانية (والمقصود بذلـك مجموع الناس المكـونين للمجتمع) دوراً اساسياً في صـوغ القـانونية الاجتماعية . وبمعنى آخر ، الموضوع متداخل هنا بالذات ، اذ لا وجود لمجتمع

بـدون ناس . إلا ان الامر في الطبيعة يختلف عن ذلك اختلافاً بيناً . ها هنـا تمارس القانونية الطبيعية وجودها بمعزل عن الناس . وحيث يكـون الأمـر كذلك ، فاننا نجـد ان « الحدث الاجتماعي » يتم عبر ناس موجودين ضمـن علاقات اجتماعية ، صنعها هـؤلاء في وجودهم الاجتماعي الكلي . هـذا يكشف عن أن هنالك، فعلاً ، صعوبةجدية على طريق تقصي الحدث الاجتماعي في تحوله الى « مادة تاريخية » . والصعوبة هذه تبرز في سياق تحقيق مبدأ « الموضوعية » العلمي . فموضوع البحث التأريخي ـ البحث في الحـدث الاجتماعي ذاك في تحوله الى مادة تاريخية ، اي في مجراه الزمني وتوقفه عند حـدود الحاضر ـ هو موضوع انساني صنعته ذات او ذوات انسانية . وكذلك الباحث المؤرخ لهذا الحدث لا يخرج عن كونه ذاتاً إنسانية .

فضمن تلك العملية المتعددة الاطراف تظهر المسألة **كمـا لـو** كانت ذاتيـة مستغلقة على البحث العلمي الموضوعي . حالئذ يبرز البعض من ممثلي ذلـك الراي بتساؤلاتهم المشككة على النحو التالي : ما هـو معيار الموضوعية في تلك العملية « الذاتية » ؟ كيف نستطيع الخروج بأحكام علمية مشتركة موضوعية من عمل تأريخي عماده « الذات » الانسانية ؟ وهنا نذكر بما كتبه احد الذاتويين الآخذين بمبدأ « اللاموضوعية » في البحث التأريخي : ومهما يكـن من أمـر فان المؤرخ مؤلف ، وقديماً قيل ، من ألف فقد استهدف ، وليس ممكنـاً في مادة كالتاريخ أن ينجو من سيتصدى لهـا من النقد ، فما زال التاريخ في نظـر الكثيرين فناً ولم يصل الى درجة العلم . ومتى رايت الناس قد اتفقوا في أمـر من أمـور الفن » (١) .

والحقيقة ، إن التصدي لهـذه « الذاتوية التأريخية » يمثل أمراً فـائق الأهمية على صعيد العمل العلمي التأريخي والتراثي . وتاريخ العلوم الانسانية عموماً ينهض ، بمعنى معين ، على الكفـاح في سبيل توطيد شرعيتها بصفتهـا

---

(١) ظافر القاسمي ـ في كتاب : كيف نكتب تاريخنا القومي، نفس المعطيات سابقا، ص١٣١ .

علوماً (١) . ان العقدة الأساسية التي لا يدركها او يُعرض عنها الذاتويون في البحث التاريخي ، هي ان الناس الاجتماعيين ، الذين يصنعون علاقاتهم الاجتماعية ، هم كذلك وفي نفس الحين **نتيجة وحصيلة** هذه العلاقات . فهم ، في آن واحد ، الفاعل والمفعول ، وموضوع وذات المجتمع والتاريخ (والتراث) . ومن هنا ، تبرز خصوصية القانونية في اطار « الحدث الاجتماعي » ، وبالتالي خصوصية « الموضوعية » العلمية التي يتمسك بها المؤرخ والباحث التراثي خلال استعادته لذلك « الحدث » .

ان تعقد الحدث الاجتماعي اصلا ، وعدم القدرة على استعادته تاريخياً وتراثياً كما هو (ذلك لأنه يتم ضمن صيغته **الاولى** مرة واحدة) من قبل الباحث ، يجعلنا نتقصى المدوّنات والوثائق والنقوش وغيرها التي سجلته . نفعل ذلك لنكون لأنفسنا عبرها صورة حية بالحدود القصوى الممكنة ، ولنبني عليها وجهة نظرنا التأريخية والتراثية . ورغم ذلك فإننا ، في نطاق هذا « الحدث الاجتماعي » ، قادرون على استعادته ليس فقط عبر تلك المدونات والوثائق والنقوش ، بل كذلك بمواجهتنا له في أزمنة اخرى ، ومنها زمننا المعاصر . ولكننا إذ نتمكن من ذلك ، فإنما بسماته **العامة** التي تدخل في اطار « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » الواحدة المحددة ، مثل ظاهرة « القهر الاجتماعي الطبقي » في عدة بلدان وعلى مراحل متتابعة . وبالاضافة الى امكانية اعادة تلمس « الحدث الاجتماعي » ضمن ذلك السياق ، هنالك تجلّ وأصداء تراثية له (مثل أصداء القرامطة ...) . هذا الأمر يدعونا الى القول بأن علم التاريخ يقوم ، ضمن ما يقوم عليه ، على أساس من الوثائق المسجلة في الفترات

---

(١) لا يسعنا هنا إلا أن نعيد الى الاذهان ما انجزه العالم الاجتماعي والتأريخي ابن خلدون من عمل **مبدئي** كبير على صعيد هذه المسألة ، وإن ظل بحدود مخصصة أسير صعوبات منهجية ونظرية كثيرة . (انظر تعريفه العميق والهام حتى الآن لعلم التأريخ ، ذلك الذي يصح أن نجابه به تلك الذاتوية التاريخية ـ المقدمة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣ ـ ٥) .

التاريخية المؤرخ لهـا ومن الآثار المادية وغيرها المتحدرة من هذه الأخيرة ، والتي ما تزال نماذج أو مظاهر منهـا مستمرة في المرحلة الراهنة (١) .



---

(١) في كتـابه « مناهج البحث العـلمي » ، يمثل عبـد الرحمن بدوي موقف الرفض لوجود « علم تاريخ » . فهو يشير ، في بدايـة حديثه عـن « المنهـج الاستردادي » ، الى أن التـاريخ يتكون « من وقـائع حدثت مرة واحـدة والى الأبـد ، بينما يتكون العـلم من حقائق قابلة دائمـا لأن تعود ... » (ص ١٨٣ من الكتاب المذكور ، القاهرة ١٩٦٣) . ولكن هـذا الموقف يتضح لديه في موضـع آخر من نفس الكتاب (ص ٢١٩) ، حيث يؤكد بأن « مهمة المؤرخ صعبة كل الصعوبة... (اذ) من الصعب جـداً أن يُعـد التاريخ علمـاً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن التـاريخ لا يخلف لنـا نفسـه ... ومن هنـا كان على التاريخ شـاء أو لم يشأ أن يكـون ذاتياً وأن يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقـائم بالبحث التاريخي ... » .

والذي يبعث على الاهتمام هـو أن عبد الرحمن بدوي ، في موقفه ذاك من « عـلم التأريخ » ، يجسد وضعـا هجيناً طريفـاً . فهـو ينقل هـذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التاريخ من الغرب الامبريالي المستنفد تاريخياً الى اطار اجتماعي لم تستطع قـواه الاجتماعية (البورجوازيـة في طليعتها) أن تحقق الحـد الادنى من التقـدم العلمي التاريخي . فهي صورة مهزوزة أراد لهـا بدوي أن تلصق إلصاقاً بذلك الاطـار الاجتماعي . ولكن رغـم ذلك ، هذه الصورة استجابت لهذا الأخير البائس المحبط والمسدود الآفـاق استجابة ضمنية عـامة .

والآن نجد انفسنا وجهاً لوجه أمام ضرورة التمييز بين موقف الباحث التراثي من منشىء « المادة التاريخية » من طرف ، وبين موقفه من المؤرخ لها من طرف آخر . ونحن اذ نفعل ذلك ، نجد عنصراً جديدا من المسألة يعلن عن نفسه ، ذلك هو ارتباط « الاستلهام التراثي » بمقتضيات اللحظة **الراهنة** (المرحلة القومية المهيمنة) في آفاقها **المستقبلية** ارتباطاً موضوعياً وذاتياً . إذ اننا حين نختار من تاريخنا وتراثنا ما نختاره ، فإننا نفعل ذلك انطلاقاً من موجبات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربي الراهن اجتماعياً واقتصادياً وقومياً وثقافياً الخ ... ، ومن موقع المرحلة القومية المهيمنة ناهضة كانت او مستنفدة .

ها هنا يبرز « الاختيار التاريخي التراثي » بصفته فعلا حراً مضبوطاً بضوابط (ضرورات) تلك المرحلة الموضوعية والذاتية . فالحرية ، هنا ، عميقة الجذور رحبة الآفاق ، بقدر ما تكون واعية مدركة لتلك الضوابط . وإذ كان الاستلهام التراثي ــ وهو احد اشكال الاختيار التاريخي التراثي ــ أكثر من نشاط علمي **اكاديمي** (إذ انه يوحّد في طياته هذا النشاط مع اشكال أخرى من الأنشطة الانسانية الذاتية) ، فان ابن التراث نفسه هو المخول او الأقدر **ذاتياً** على انجازه .

بناء على ذلك ، يغدو واضحاً ومفهوماً ومشروعاً من موقع العلوم الانسانية ــ وخصوصاً علم النفس الاجتماعي الذي يبحث في السيكولوجية الاجتماعية لشعب او امة ما ــ أن لا يكون **المستشرقون** ، من حيث المبدأ العام ، مهيئين لممارسة « الاستلهام التراثي » العربي على نحو **تطبيقي** خاص ، وإن كانوا باشكال مختلفة ودرجات متباينة ، في موقع القادر على دراسة **التاريخ** العربي

وممارسة « التبني التاريخي » تجاهه. وذلك إضافة الى دراسة القضية التراثية العربية بحلقتها الاولى ، حلقة **توثيق** « المادة التراثية » .

ومما له اهمية مبدئية على صعيد هذه المسألة اننا لا نلحق ممارسة « الاستلهام التراثي » ـ من موقع « المرحلة القومية » الناهضة في المجتمع العربي ـ بواحد من الأنشطة الروحية الصوفية التي يراد لها ان تكون خارج دائرة العلم الدقيق . ان ما في الأمر ليس أكثر من اننا نرى في هذا « العلم » ما لا يراه البعض من ذوي التوجه المبتذل **Vulgaer** للعلم . فهؤلاء يرون في العلم ـ أحياناً دون أن يدركوا ذلك ، بل أحياناً أخرى باسم المادية الماركسية (١) ـ ما كان يراه فيه الماديون **الميكانيكيون** الفرنسيون في القرن الثامن عشر .

ان ممارسة « الاستلهام التراثي » تجاه تراث شعب ما تقتضي تمثل واستيعاب **السيكولوجية** الاجتماعية لهذا الشعب ، التي تمثل بدورها أحد اوجه الوعي الاجتماعي . هذا يشير الى اننا مدعوون الى امتلاك ناصية علم النفس الاجتماعي والفردي والنفاذ منهما الى الوضعية العينية المتمثلة بتلك السيكولوجية . ولكننا إذ نفعل ذلك ، فانما نفعله في ضوء النتائج التي يمكن ان يقدمها لنا ، على صعيد هذا الشعب المعني ، علما الانتروبولوجيا والإتنوغرافيا .

ومعرفة السيكولوجية الاجتماعية لما نعتبره قاسماً مشتركاً بين السوري واللبناني والعراقي ، اي لما نحدّه بمصطلح « عربي » ، يدخل في حقيقة الأمر في استقصائنا لـ « الخصوصية » التي يتسم بها أولئك . وقد كنا اتينا على

---

(١) من هؤلاء ، مثلا ، بو علي ياسين في مقالة له حول (التراث والثورة) ـ مجلة مواقف بيروت ، عدد ٣٤ عام ١٩٧٩ . فهذا الكاتب الذي يريد أن يوحي بأنه كتب مقالته من موقع ماركسي ، أي مادي **جدلي** ، يتساءل فيما اذا كان الاستلهام التراثي عندنا « سيتم بطرق الوحي الديني او عبقر الشاعري وما الى ذلك من الطرق غير الخاضعة للبحث العلمي . فاذا كنا ما زلنا ضمن نطاق العلم ، فعندئذ لا فرق بين عربي واجنبي إلا بالعلم » ـ ص ١٠٣ .

هذه الأخيرة ، في مكان سابق من هذا الكتاب ، بصفتها مقولة اجتماعية تاريخية ، وليست عرقيــة .

اما ان نتبين تلــك السيكولوجية الاجتماعية للشعب العربي ، فان هــذا يعني ، ضمــن ما يعنيه ، ان نبحث في الطبقات والزمر الاجتماعية والنمــاذج الاجتماعية وفي ما يشكل قاسماً مشتركاً نسبياً بين هذه جميعاً . في اطار ذلك الجهــد تبحث مجموعة مــن مثل الموضوعات التالية : الشخصية والتصرف الإنطوائي أو الحاقد أو المنفتح أو المعقد ، والمزاج الفني والمهني ، والمزاج العقلي والعاطفي والأخلاقي ، ومدى تأثره بالمحيط الجغرافي المناخي ، وجــود المهنــة والتعلم ، ومدى تأثير العادات والتقاليد المحبطة والمحفزة المتحدرة من المــاضي القــومي أو مــن شعوب اخــرى ، والغريزة الثوريــة ، والغريزة الطبقية ، والفئوية الخ ...

ومما يلفت النظر ان لينين كان من أقرب الثوريين العلماء الروس الى فهم سيكولوجية الطبقات والزمر والنماذج الاجتماعية في روسيا القيصرية . فقــد اهتم اهتماماً بالغاً بعلم النفس الاجتماعي في سبيل تقصي « الوضعية الثورية » و « الوضعية المضادة للثورة » آنذاك .

نسوق هنا نصين للينين بالغيْ الأهمية والطرافة والدلالــة بالنسبة الى ذوي « البعد الواحد » من الطبقويين الميكانيكيين العرب : أثناء الصعوبات التي لازمت حرب ١٩١٨ ، كان هناك توقــع للنصر ، وذلك « فيما إذا حدث التغير المطلوب في أمزجة الناس . وهــذاالتغير هو الآن في حالة تطور وربما سيتطلب ذلك وقتاً أطول ولكن لا بد أن يأتي اليوم الذي ستعزف حشود الجماهير فيه عن نطق ما تنطق به الآن » (١) . ويعلق ب. بورشنيف على ذلك قائلاً : « وبناء على ذلك غير الحزبأساليب نشاطاته بين الجماهير » (٢) .

---

(١) لينين: الاعمــال ، مجــلد ٢٧ ، ص ١٠٨ ، بالروسية . نقــلا عن: ب. بورشنيف ــ النظــرية اللينينية في الثورة وعــلم النفس الاجتماعي ، دار الفجــر ، حلب ، بــدون تــاريخ إصــدار ، ص ٣٧ .

(٢) نفس المصــدر والمعطيــات السابقــة .

وفي عــام ١٩١٧ كتب لينين ، بصدد هذه المسألة **الذاتيــة** : « نحن ، ونحن وحدنا نأخذ بعين الاعتبار التغيرات التي تطرأ على امزجة الجماهير » (١) .

واذا كانت المسألة على هذا النحو الدقيق في خصوصيته ، أفلا تعني شيئاً بالنسبة الى « الاستلهام التراثي » والى موقع المستشرقين منها ؟ الا يشير ذلك الى انه ليس خطأ ، بل هو ضروري ان نتحفظ على القول بأن هؤلاء ، **من حيث هم** مستشرقون ، مؤهلون لاستقصاء السيكولوجية الاجتماعية بأوجهها المتعــددة في المجتمع العربي . ونقصد بذلك التحفظ على قدرتهم إنجاز ذلك بعيداً عــن معايشــة هــذا المجتمع من **داخــله** ، كوجه من أوجهــه وكذات من ذواته ، اي بعيداً عن **الممارسة العملية الاجتماعية والعلمية النشطة** التي تمثل ، في التحليل الأخير ، معيار الحقيقة ! ثم ، هل يكفي أن نردد المطلقات والكليات من نــوع ان العــلم واحد في العــالم ، معتقدين أننا بذلك أحطنا بهــذا « العــلم » ، دون أن نكتشف فيها اللحظات الخاصة واللحظات الاكثر خصوصية ، تلك التي تبــقى رغم ذلك ، **بل بفضل ذلك** ، موضوع البحث العلمي الدقيق ؟



---

(١) لينين : الاعمال ، مجلد ٢٥ ، ص٢٧١ ، بالروسية (نقلا عن المصدر السابق ، ص ٤٢).

عند هــذا المنعطف من الأمور ، يغدو لزاما علينا ، في سبيل استكمال تلك النقطة ، ان نطرح السؤال المركب التالي : لماذا طرحْ قضية « التراث العربي » في مرحلتنا الراهنة ، ولماذا « الاختيار التاريخي التراثي » ؟ ثم ، هل من علاقة بين « التراث »و « والأصالة » ، وما هي « العصريــة » ، وما هي موجباتهـا ومقتضياتها والأقنية التي تجمع بينها وبين الأصالة ؟ واخيراً ، ماهي « العصرية » وما موجباتها ومقتضياتها ، وما هي الأقنية التي تجمع بينهــا وبين « الأصالة ». ان الاجابة عن ذلك السؤال المركب تتسم ، كذلك ، بأنها مركبة . فهي تتضمن علاقات ضرورية بين كل تلك الاطراف . ورغم ذلك ، فان كل واحد من هــذه الاخيرة مستقل على نحو نسبي عن الاخرى .

أما لــماذا نطرح قضية « التراث » ، فإننــا نعلــن أن وراء ذلك هدفين كبيرين متصلين منهجياً ببعضهما بعضاً . احدهما علمي اكاديمي ، والثاني عملي تطبيقي . الهدف الأول يكمن في انجاز وتطوير نظرية تراثية تعيد لـ « الفــكر العربي » اعتباره عبر اكتشاف وضبط سياقيه ، التاريخي والتراثي ، ومن ثم عبر اكتشاف وضبط تمايزه في وحدته . وذلك بعد أن تعفر وجهه في أوهــام النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، التي أتينا على ذكرها فيما سبق .

أما الهدف الثاني — ويتصل بالأول اتصالاً نظرياً **منهجيــاً** — فينهض على توظيف نتائج ذلك الطرح العلمي لاحتياجات ومقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة من حياة الطبقات والفئات التقدمية في المجتمع العربي القائم . وعملية التوظيف تلك نفسها **تنطلــق مــن** الالتزام بقواعد البحث العلمي ، الذي تحيط بالهدف الأول وبالنتائج التي يتوصل اليها . اي أن هنالك علاقة جدلية وطيدة بين كلا الهدفين ، علاقة يحصّن التمسكُ بهــا وفهمها على نحو خلاق نظرياً وتطبيقياً دون الانزلاق في بؤرتي « التأمليــة » و « التجريبوية » : الأولى بجموديتهـا وطهريتها الزائفة ، والثانية بذرائعيتها وفجاجتها القاصرة .

يبقى القــول بأن تلك « الوحدة » تتمثل ، في وجهها النظري المنهجي ، بـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، النظرية المقترحة في هــذا الكتاب .

٢

بيننا وبين التراث والتاريخ : الاستلهام التراثي

إذا كنا قد أوضحنا ، بالحدود القصوى المتاحة ، الخط الفاصل والخط الجامع بين السياق التاريخي والسياق التراثي ل « الحدث الاجتماعي » ، فإنه يغدو بيّناً أن توجهنا الى التاريخ ماضياً والى التراث ماضياً وحاضراً ينطلق من « اختيار تاريخي تراثي » له . وهذا يشير الى اننا ، في عودتنا الى ذينك التاريخ والتراث من موقع « الجدلية التاريخية التراثية » ، لا نمارس هذا « الاختيار » كيفما اتفق باسم « ماض قومي أو ديني أو مذهبي عريق » . إننا نفعل ذلك بأن نستعيدهما استعادة اختيارية حرة ، استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية الناهضة » في الوطن العربي .

والأمر نفسه يصح بالنسبة الى ممثلي النزعات اللاتاريخية اللاتراثية في استعادتها التاريخ والتراث العربيين. فهؤلاء ايضاً يمارسون« الاختيار التاريخي والتراثي » من مواقعهم المنهجية ومن « مراحلهم القومية المستنفدة » ، أي انطلاقاً من احتياجاتهم ومقتضيات وجودهم . والمسألة ، إذن وبهذا المعنى ، لا تقوم على الإقرار أو عدم الاقرار بكون « المرحلة القومية المهيمنة » تمثل الموجّه الضمني أو المفصح عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . المسألة تنهض على تحديد طابع وتوجه تلك المرحلة . فهي تظهر ، ضمن سياق القضية التراثية ، بصيغتين ، واحدة ناهضة وأخرى مستنفدة تاريخياً وتراثياً .



ان « الاختيار التاريخي التراثي » يتمثل بشكلين ايجابيين، هما « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » . فنحن نتوجه الى التراث ماضياً وحاضراً ، حيث نسائله ونحاوره . نفعل ذلك بهدف جعله يسهم في إضاءة مشكلاتنا الراهنة ، دون أن يلزمنا ذلك بالانصياع لموقف أو راي ما في ذلك التراث انصياعاً عشوائياً أو على اساس من التقديس او الاحترام المسبق له .

ان ذلك التوجه الى التراث ينصب على العنصر « النسبي » فيه ، أي العنصر الذي غدت قيمته الذاتية مقترنة فقط بالموجبات والمقتضيات والآفاق الايديولوجية لـ « المرحلة القومية الناهضة » . وبذلك ، يصبح واضحاً لماذا نطلق على تلك العملية مصطلح « الاستلهام التراثي » .

ونريد أن نمثل على ذلك برد المفكر المعتزلي النظّام (مات عام ٢٣١ هـ) على دعاة « المذهب الذري » من المسلمين ، الذين راوا في امكانية توقف تجزئة الجزء الى ما لا نهاية تعبيراً عن القدرة الالهية على الفعل والتدخل المطلق في العالم . فلقد رفض النظام هذا الراي ، معتبراً ان الجزء يتجزأ أبداً ، وان الله غير قادر على ان يوقف هذه التجزئة . اما كيف يمكن القول بذلك ، فقد لجأ النظام ، في سبيل تسويغه ، الى ما سماه بـ « الطفرة » ، تلك التي اتاحت له القول بأن اجزاء الجبل اكبر من اجزاء حبة الخردل . واذا عرفنا أن النظام عارض ، في رايه ذاك ، الذريين اليونان الماديين القدماء ــ وعلى رأسهم ديموقريطس ــ وان أولئك الذريين المسلمين قد توافقوا ، شكلاً ، مع هؤلاء اليونان في « ذريتهم » من حيث تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ ، تبين لنا اين معقد المسألة التي نبحث فيها :

ان النظّام ، الذي الح على أن أجزاء الجبل اكبر من اجزاء حبة الخردل ، يهدف من وراء ذلك الى تدعيم رايه الذري الذي يخالف فيه الذرية اليونانية المادية . فهو في رايه هذا يشكل ، مع ممثلي تلك الذرية اليونانية ، ينبوع استلهام تراثي ثرّ عميق بالنسبة الى « مرحلتنا القومية الناهضة » . فبالرغم من أن كلا الفريقين ، الذرية اليونانية في تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ ،

والنظام في رايه حول أجزاء الجبل والخردل ، خاطئان من الناحية العلمية المعرفية التي اتضحت خصوصاً في العصر الحديث ، فانهما يحملان دلالة إيديولوجية تراثية مرموقة . أما هذه الأخيرة فتكمن في التصدي للاتجاه الفلسفي المثالي والجبري الغيبي الديني في اليونان القديمة وفي المجتمع القروسطي ، وبالتالي في التصدي للقوى الاجتماعية التي تتحصن وراءه . وهذا الأمر يقال ، مع العلم ان موقفي ديمقريطس والنظام انطلقا من سياقين مختلفين اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً .

ان « استعادة » الماضي تعني ، في مثل هذا الحال ، ان نستلهم ذلك الموقف الايديولوجي من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها المستقبلي الناهض . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله بحيث يتاح التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهناً . لقد قاموا بالتصدي للجبرية الغيبية ، بالرغم من المواقف الخاطئة معرفياً التي وقعوا فيها. في هذا الوضع تكمن نسبية « الماضي » في سياقه التراثي . ذلك لأننا ، الآن ومن موقع العلوم الطبيعية المعاصرة ، نرفض الأخذ براي النظام حول أجزاء الجبل والخردل وبراي الذريين اليونان حول الجزء الذي لا يتجزأ .

لكن « الاستعادة » للماضي تسير الى حدود ابعد ، حينما نقر بأن هنالك عنصراً مطلقاً في ذلك « الماضي » ينبغي ان يؤخذ ليوضع في مكانه من « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها المستقبلي الناهض . مثل ذلك العنصر نواجهه ، مثلا ، في راي النظام حول الجزء الذي يتجزأ . فهو قد اصبح ، ضمن نسق جديد ، واحداً من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائي المعاصر . اي ان ذلك الراي لم يفقد قيمته المعرفية ، فظلت قيمته فيه ذاته ، من حيث هو حدث تاريخي . وهذا يعني ان ما نقوم به يدخل في عداد « التبني التاريخي » .

ان التوجه الى التراث ماضياً وحاضراً (موروثاً) يعني ، في مثل هذه الحال ، ان نستلهم ذينك الموقفين من خلال عقد الصلات والروابط بينهما وبين « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة . وهذا الوضع من شأنه استكشاف

واستقصاء جسور التواصل التراثي بين الماضي والحاضر ، التي تحدثنا عنهـا فيما سبق تحت اسم « خط التداخل والتشابك » بين كلا البعدين الوجوديين المشار اليهما .

ونحن اذ نفعل ذلـك ، فإننا نهدف بلوغ أمرين اثنين : ملاحقة واستجلاء المصائر التراثية الايديولوجية لذلك التراث بأوجهه وعناصره وإشكالاته المختلفة المتعددة أولاً ، وتوظيف عناصر ومواقف محددة معينة منهـا في سياق تعميق واغناء وحفز « المرحلة القومية » الناهضة ثانياً . وبتعبير آخر نقول ، ان ذلـك يشتمل على مهمتين . الاولى ذات طبيعة معرفية استقصائية ، والثانية ذات طبيعة ذرائعية (نفعية) . مـع الاشارة المنهجية الهامة الى أن المهمـة الثانية تتقـرر منطلقاتها وابعادها في ضوء نتائج المهمة الأولى ، وان هذه الأخيرة تجـد منطلقها المنهجي النظري في « الجدلية التاريخية التراثية » .

ان « الاستلهام التراثي » اذ يتوجه الى التراث ، فانمايبحث عن عناصره ومكوناته التي فقدت قيمتها العلمية المعرفية ، أو التي لم تكن بالأصل حـائزة على مثل هـذه القيمة ، ولكنهـا كانت وما تزال محتفظة بقيمة ايديولوجية . فهـذه الأخيرة يسعى الفرقاء المختلفو الاتجاهات والمواقف المنهجية النظـرية والايديولوجية الى توظيفها في اطار مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وضمن احتياجاتها ومقتضياتها ، أي ضمن احتياجات ومقتضيات « مرحلتهم القومية » الناهضة او المستنفدة .

ذلك يشير الى ان « الاستلهام التراثي » يقوم على الأوجه النسبية مـن التراث ماضياً وحاضراً . وإذا طبقنا هـذا الأمر على مثالنا العتيد ، وجـدنا أنفسنا مدعوّين الى أن نرفض ، من موقع العلوم الطبيعية المعاصرة ، الأخـذ براي النظام حول أجزاء الجبل والخردل ، وبراي الذريين اليونان حول الجـزء الذي لا يتجزأ . نفعل ذلك منطلقين من ان هذين الرأيين قد تبيّن خطلهما على الصعيد العـلمي المعرفي .

ولكـن اتضاح « خطـل » ذينك الرأيين لا يفقدهما طابعهما وتوجههمـا

الايديولوجي ، الذي جعل منهما قوة ايديولوجية تقدمية او محرضة على التقدم ومناهضة لقوى ايديولوجية اخرى رجعية او محرضة على الرجعية . فمع ضرورة التأكيد على ان المهمات المعرفية والايديولوجية (الطبقية) ، التي كانت منوطة بأمثال ذينك الرايين للنظام ولديموقريطس ، مختلفة عن المهمات المعرفية والايديولوجية لأفكار ومواقف تقدمية معاصرة ، فإن هناك خطاً ناظماً ينتظمهما ، هو ذلك الذي تحدده « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها العربي الناهض : الكفاح ضد الأفكار المعيقة للتقدم ، وضد ما يكمن وراءها من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية في هذه المرحلة او تلك او في عدة مراحل تاريخية .

وعلينا ، في هذا السياق ، أن نوضح « الاستلهام التراثي » في اطار قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . لقد بيّنا في مواضع سابقة أن واقعاً ما حين يمتثل لفكرة ما خارجية على نحو طوعي تمثّلي أو قسري ، فانه يصبح اولاً واخيراً محك هذه الفكرة سلباً او ايجاباً . بصيغة اخرى نقول : اننا حين نعمل على ادخال تلك الفكرة في الواقع المعْني ، فنحن لا بد واجدون انفسنا امام ضرورة اخذ ذلك الواقع بعين الاعتبار . وهذا المطلب يبقى قائماً وصحيحاً **حتى في** حالة اخضاع الواقع للفكرة على نحو قسري ، كما حدث ، مثلاً ، على أيدي الغزاة الاستعماريين والامبرياليين ، حين دخلوا العالم العربي . وبذلك ، فإن ما يحدد خصائص وأبعاد وآفاق ذلك الواقع هو هذا الواقع نفسه بكل الاحتمالات والتوقعات والعلاقات التي تتولد بينه وبين « الخارج » .

وحيث يكون الأمر كذلك ، يصبح لزاماً علينا الا ننظر الى « الاستلهام التراثي » ، بنتائجه ضمن هذا الواقع او ذاك ، على انه من مكونات هذا الأخير الاساسية : نحن العرب ابناء القرن العشرين لسنا بحاجة ، مثلاً ، الى استلهام المسيحية الأولى أو الشعراء الصعاليك او ابي ذر الغفاري وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم ، لكي نمنح « مرحلتنا القومية المهيمنة » بآفاقها التقدمية الناهضة مشروعيتها في ان تكون باتجاه اشتراكي . ذلك لأنها تمتلك هذه المشروعية ضمن **قانونياتها** الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية ذات الافق المستقبلي . ونحن ، كذلك ، لسنا بحاجة الى امرىء القيس الذي بسط سلطانه على وسط

الجزيرة العربية وغربها في مطلــع القرن الرابع ويسمي نفسـه (ملك العــرب) ، أو الى كنده التي عملت على تكوين كيان سياسي في وسط الجزيرة العربية مؤلف من مجموعة قبائل ، أو الى معركة ذي قار ، أو الى محمد بن عبد الله وابي بكر وعمر وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم ، اقول نحن لسنا بحاجة الى ذلك كلــه لكي نمنح « مرحلتنا القومية » الناهضة مشروعيتها في أن تكون باتجاه توحيدي . ذلــك لأنهــا تمتلك هــذه المشروعية ضمن **قانونياتهــا** الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والقومية ذات الافق المستقبلي .

ومن نفس الموقع نقول بأننا لسنا بحــاجة ، مثلاً ، الى العقلانية اللاهوتية الهرطقية التي نشأت في ظلال الفكر المعتزلي ، ولسنا بحاجة الى فكرة « التقدم » التي طرحها جــابر بن حيان نقيضاً لفــكرة « الرجعــة المحمدية » و « الرجعــة الإمامية الشيعية » ، أو الى الافكار العلمانية المستنيرة التي طرحها القرامطة ، او الى مجموع الأفكار الهرطقية والمادية والجدلية الساذجة أو الناضجة التي نواجهها على امتداد التاريخ العربي الوسيط والحديث (في عهد محمد علي باشا خصوصاً ، على علات هــذا العهد التاريخية) . او الإرهاصات المادية البدائية المنتشرة هنا وهناك في التاريخ المصري والبابلي والسوري القــديم الخ ... ، اقول نحن لسنا بحاجة الى ذلك كلــه والى غيره من هذا القبيل ، لكي نمنــح « مرحلتنــا القوميــة » الناهضــة مشروعيتهــا في أن تكــون باتجــاه عقــلي علمي وعلماني ومادي وجدلي . اذ انهــا ، على هــذا الصعيد أيضاً ، تمتلك مشروعيتها في السياق المستقبلي **لقانونياتهــا** الاجتماعية والاقتصادية والقــومية والايديولوجية والعلميــة .

ان ذلك كلــه ينطوي على نتيجة واضحة ، هي أن « الاستلهام التراثي » من شــأنه أن يدعم مواقع « المرحلة القومية » الناهضة أو المستنفدة من خــلال ما يقدمه لهــا من محرضات وحوافز ايديولوجية نظرية وأخلاقية وغيرها (وهذا يتم على نحو ايجابي وسلبي ، كما بيّنا سابقاً) . ذلك ، بدوره ، يتيح لنا صياغة المسألة بالشكل التالي : ان قانون العلاقــة الجدلية بين « الداخل والخارج » يتضح ويظهر ، على صعيد هذه المسألة ، عبْر بروز « الداخل » بصفته الحــائز

على **الأولوية** في تحديد احتياجاته ومقتضياته وصعوباته واشكالاته . اما « الخارج » ، ممثلاً بالماضي القومي والعالمي ، فيبرز هنا حائزاً على **الثانوية** .

ولكن ذلك « الخارج » لا يفتأ ان **يتحول** بعناصره المستلهَمة الى « داخل »، وذلك حيث تنصهر تلك الأخيرة في اطار هـذا الأخير . وحالئذ تبرز المحرضات والحوافز الايديولوجية النظرية التي ذكرناها عنصراً عضوياً في بنية « الداخل »، يسهم في اغنائها وتعميقها . عـدا عن انه يغني ويعمق مشروعيتها الاجتماعية . وفي هذه الحـال يمكن اعتبار بعض الاستلهامات التراثية ذات أهمية على هـذا الصعيد (١) .

والمسألة تغدو اكثر تعقيدا ، حالما نواجه التراث في صيغة الموروث ، اي بصفته متملكاً . اذ ها هنـا يستبين هذا الموروث مـن حيث هـو جـزء من « الداخل » . والحقيقة هي انه من الصواب ان نقول بأنه **تحـول** الى جـزء من ذلك الأخير (الداخل) ، متحدراً بالأصل من الماضي (الذي يمثل هنا خارجا) .

ان ملاحقة عملية التحول ذاك تكشف عن خصوصية ومصائر الحـدث

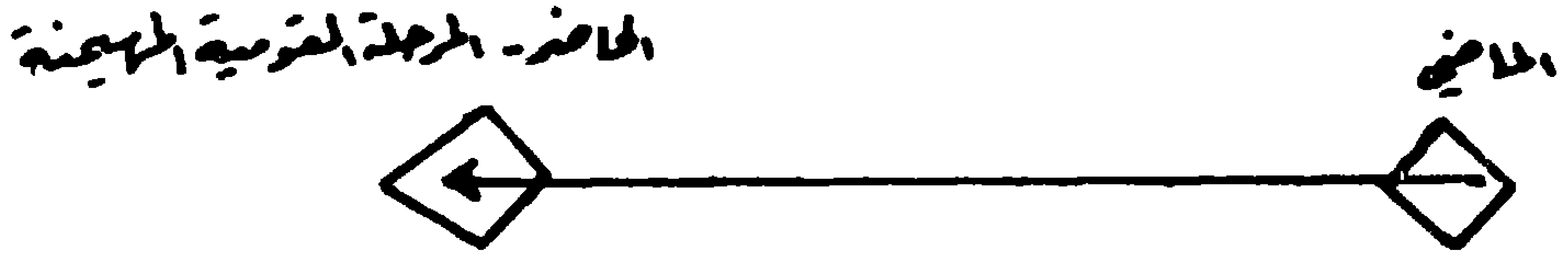
---

(١) نشير هنـا الى بعض الاعمال والكتابات من مراحل عربية مختلفـة وتحمل بعداً استلهاميا تراثيا بأفـق جـدلي تاريخي تراثي . هنالك القصة الفلسفية الهـامة لابن طفيل الاندلسي ، التي كتبها في اطـار استلهام قصـة بنفس العنوان لابن سينا ، ومسرحية عبـد الرحمـن الشرقاوي : الحسين شهيداً ــ ضمن روايات الهـلال ، ديسمبر ١٩٧١ ، وقصيدة « محمد العربي » لمحمـد عمران ــ جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٩/١/٢٧ . ومقالة « الصعاليك » لهـاني الراهب ــ جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٦/١٠/٢ ، والمسلسل التلفزيوني « الزبّاء » لممدوح ديـاب ، ومسرحية ممدوح عـدوان « هملت يستيقظ متأخراً » ، وما كتبه حسام الخطيب حـول كتـاب « الروض العاطر » لمحمد بن عبد عوانه الزيناوي (جريدة الثورة ــ دمشق ١٩٧٨/٨/٢٠) الخ . . .

ثم ، لنستعد في اذهاننا ، مـن التراث الانساني العـالمي ، مثلا ذلـك التأثير الهـائل والمتصل للاسطورة الشهيرة « بروميثيوس » على الأدب والفـن والفكر العـالمي عـامة . ان استلهام هـذه الاسطورة تراثيا ، تلك التي صيغت في الأدب اليوناني الكلاسيكي خصوصاً في مسرحيات اسخيلوس (٥٢٥ ــ ٥٥٦ ق . م) الثـلاث ، اي « بروميثيوس حـامل النـار » و « بروميثيوس المصفـد » و « بروميثيوس الطليـق » ، يقـدم مثلا عميق الدلالـة على مسألة « الاستلهام التراثي » في افقـه التقـدمي والمحرض على التقـدم الإنسي الكفـاحي .

التاريخي في امتداده التراثي حتى المرحلة الحاضرة وبالتداخل معها . واذ كانت تلك العملية ذات صلة بالعناصر التراثية التي فقدت قيمتها العلمية المعرفية او لم تكن في الأصل حائزة عليها ، فانها (اي العملية) ذات طابع نسبي .

ويمكننا ايضاح ذلك عبر الشكل التالي :



شكل (٦) العلاقة بين الماضي والمرحلة القومية المهيمنة ناهضة أو مستنفدة عبر العنصر النسبي ـ اي عبر الاستلهام التراثي ـ

من موقع هذا « الشكل » ، تبرز **ثلاث ملاحظات** جديرة بالاهتمام والتتبع .

الملاحظة **الأولى** تقوم على ان نسبية العناصر المستلهمة التقدمية او المحرضة على التقدم ايديولوجياً ، ليست مطلقة ؛ وذلك ضمن المنحى التالي : إنها بصفتها تلك (تقدمية أو محرضة على التقدم إيديولوجياً) ، تنطوي على وجه من **الحقيقة** التاريخية والتراثية . وهذا يعني ، بدوره ، أن تلك النسبية تنطوي على **أفق** مطلقي ، وأن النسبي ـ من ثم ـ يطرح نفسه عبر المطلق . واذا كان الأمر كذلك ، فإن العناصر التراثية المستلهمة تقدمياً ، والتي أتينا على ذكرها فيما سبق ، تتضمن دلالات وآفاق حقيقية نستطيع وضعها في سياقها من « مرحلتنا القومية » الناهضة .

الملاحظة **الثانية** تتصل بإيضاح العناصر المستلهمة الرجعية او المحرضة على الرجعية . ان مثل هذه العناصر تستلهم من منطلقات « المرحلة القومية » المستنفدة من قِبل من اصبح وضعهم المعاش في حالة من التأزم العميق والشامل ، بحيث ان استمراره يصبح غير ممكن الا في اتجاه مناوىء مضاد للتقدم التاريخي والتراثي .

تلك العناصر حين تستلهم في إطار ذلك الوضع ، تناط بها ، في حقيقة الأمر ، مهمات متعددة ، في طليعتها مهمة الدفاع عن « الوضعية » المشار إليها . وما العواطف السخية المرَضية التي تتدفق باتجاه تلك العناصر ــ وهي كثيرة ــ ليست ، في أحد أوجهها ، الا تعبيراً عن القلق وفقدان التماسك تجاه الوضع الذي في طور الانحسار . ولا شك أن السلفويين يمثلون هذا الموقف تمثيلاً استراتيجياً ، ان صح هذا التعبير .

ذلك يشير الى ان « الاستلهام التراثي » ، هنا ، يتجه الى مثل تلك العناصر التراثية ، التي سندخلها ، من موقع « المرحلة القومية » الناهضة ، في نطاق ما سنطلق عليه « العزل التاريخي » . فهي ، من ثم ومن حيث الأساس ، عناصر فاقدة الصحة النظرية المعرفية ، ورجعية على الصعيد الايديولوجي .

اما الملاحظة **الثالثة** فتنطلق من أن العناصر التراثية المستلهمة من موقع « المرحلة القومية » الناهضة تجد قيمتها القصوى المكنة **من خلال** هذه « المرحلة » بمقتضياتها واحتياجاتها وآفاقها التقدمية . بينما العناصر التراثية المستلهمة من موقع « المرحلة القومية » المستنفدة فإن الآخذين بها يقعون في مفارقة منطقية ، مردها الى موقف ايديولوجي (سلفوي) . هذه المفارقة تقوم على زعم أولئك بأنهم يستنبطون قيمة وضعهم المعاش من تلك العناصر المستلهمة . بينما الحقيقة هي أن هذه الأخيرة نفسها ، اذ يجري استلهامها ، فانها **حالئذ** تستنبط وتستقي قيمتها من ذلك الوضع (١) .

وهذا دليل على ان « الاستلهام التراثي » يمثل مقولة تراثية لا يمكن استجلاؤها وتقصي أبعادها ودلالاتها المتعددة بعيداً عن « المرحلة القومية المهيمنة » بتوجهيها الرئيسيين المأتي عليهما فوق . ولكننا اذ نقرر ذلك الأمر ،

---

(١) ضمن ملابسات هذا الوضع الإشكالي تتولد المشاركة في انشاء ايديولوجيا تحمل سمتين. أولاهما تتمثل بصورة زائفة ــ وهمية ــ عن هذا الوضع . وثانيتهما تتحدد بأنها (الايديولوجيا) أداة مزيّفة له . وعلى ذلك ، فالإستلهام التراثي يمثل ، في السياق المذكور ، مصدراً هاماً من مصادر تلك الايديولوجيا .

فإننا نواجه في « الاستلهام التراثي » ــ من حيث هو بعد نظري منهجي وموقف تطبيقي خصوصاً ــ مسألة شائكة معقدة تستوجب التقصي الحذِر (١) .

اخيراً تبرز مسألة العلاقة بين المستلهَم والمستلهِم ، اي بين عملية الاستلهام والموضوع الذي تنصب عليه وتتجه إليه . ها هنا يكمن القول أننا نواجه موقفين ، كلاهما ينطلق من « المرحلة القومية » ناهضة ــ في الحالة الأولى ــ مستنفدة ــ في الحالة الثانية ــ . وهذا ما أوضحناه فيما سبق .

أما العنصر ، الذي يتعين علينا هنا أن نسلط الضوء عليه ، فهو ان الاستلهام التراثي المنطلق من المرحلة القومية المستنفدة لا يلتزم أصحابه بالبنية الداخلية لموضوع استلهامهم . ونقصد بذلك ان أولئك ــ وعلى الأخص منهم السلفويين ــ غالباً ما يحمّلون موضوع استلهامهم ذاك أكثر مما يحمل في اساسه . وهذا ما نشاهده في معظم الاستلهامات التراثية التي يقوم بها السلفويون تجاه الماضي ، الديني بصورة خاصة .

ورغم ذلك ، فان نشاطهم الاستلهامي التراثي يظل مشروعاً حتى الحدود القصوى من موقع مرحلتهم القومية المستنفدة وفي ضوئها . بل ان مثل هذا التحميل لموضوع الاستلهام التراثي أكثر مما يحمله ، هو الذي يمثل جوهر هذا الاستلهام التراثي السلفوي . ذلك أن احتياجات ومقتضيات وموجبات تلك « المرحلة » تدفع بأولئك السلفويين دفعاً باتجاه تضخيم أو تهميش أو تزوير قيمة موضوع استلهامهم التراثي . ان اللحظة الايديولوجية التسويغية هي التي تصوغ ذلك الموقف ، وتحاول ان تظهره موقفاً يلخص الحقيقة العلمية الناجزة .

---

(١) ان استلهام التراث المنحسر (الماضي) بجوانبه الأدبية ، يمثل امراً معقداً لأسباب عدة . منها أن النصوص والاحداث الاجتماعية الادبية ، وخاصة في مراحل القمع السلطوي ، تحمل دلالات رمزية يصعب استنطاقها . هذه الصعوبة أشار اليها الأديب شوقي بغدادي ، حيث كتب معلقاً على « الزبّاء كما هي » : « استلهام التاريخ في سبيل انجاز أثر أدبي عمل بالغ الصعوبة وهو اصعب بكثير من الكتابة التي تستلهم الواقع الراهن » . (جريدة الثورة ــ دمشق في ١٩٧٦/١١/٢٧) .

ومن هنا ، فان ما يكتبه عاطف أحمد في بحثه الطريف « نقد الفهم العصري للقرآن » ، على صعيد هـذه المسألة ، يعوزه بعض التدقيق . فهـو يرى أن « فهم القرآن بالنسبة لنا لا يجب أن يخالف بحال من الاحوال تفسير القرآن . اننا لا نملك حالياً تقديم تفسير للقرآن مخالفاً لكلام المفسرين الأوائل ... ونحن أيضاً في فهمنا لمعاني القرآن لا نملك الحق في تغيير المعـاني القديمة وانما كـل ما نملكه هـو تعميقها بمعارفنا الحديثة أو محاولة التوفيق بينها (أي المعـاني الواردة في التفسـيرات القديمة) وبين معارفنا الحديثة ، وهذا هو المجال الوحيد للتأويل » (١) .

في الواقع ، ان ما حدده الكاتب تحت اسم (التأويل) ليس الا احد أوجـه عملية تنظيرية **تنهيجية** لا تجـد دلالتها الا في ضوء « الاستلهام التراثي » المنطلق ، كما حـدد ، من « المرحـلة القومية » الناهضة أو المستنفدة . وما أشار اليه عاطف أحمـد من « محاولة التوفيق تلك » بين القـديم والحديث ، ليس إلا إحدى صيغ الاستلهام التراثي . ذلك أن مجرد القيام بتلك المحاولة يقـود الى اخضاع « المعـاني القديمة » الى الاحتياجات الحديثة . وهذا يتضح بمزيد من العمق ، حالما يمثل في أذهاننا السلفويون الدينيون ، الذين يعلنون انهـم ، في عـودتهم الى الماضي الديني لا يهدفون الى أكثر من تأويله وفهمـه على نحـو يجعلهم يمارسون حياتهم وقناعاتهم الخاصة بتوافق كامل له .

وحتى « التفسير » يخضع تحت أيدي السلفويين الى مثل ذلـك الموقف الاستلهامي التراثي . فهو ، أي التفسير ، يمثل مع « التأويل » اداتين نافذتين في أيدي اولئك للتصرف بـ « المعاني القديمة » من موقع احتياجاتهم الموضوعية والذاتية المنطلقة مـن « مرحلتهم القومية » . وهم اذ يفعلون ذلك ومن هـذا الموقـع ، يظلون يصرون على أنهم في هـذا كلـه انما يبيئون انفسهم مع تلك « المعـاني القـديمة » .

والحال أن أولئك ، في اصرارهم ذاك ، يمثلون احدى حالتين . فهم يفعلون

---

(١) عاطف أحمـد : نقـد الفهم العصري للقرآن _ بيروت ١٩٧٢ ، ص ٤٧ .

ذلك اما بحكم موقف سلفوي ايهامي حقاً ، يمارس عليه تأثيراً عميقاً في هذا الاتجاه . وإما من موقع توجه ايديولوجي يحمل طابع القصدية المنوطة بها وظيفة الدفاع عن موقف اجتماعي او اقتصادي او سياسي الخ ... يمارسه أولئك السلفويون أو من يقوم مقامهم .

من طرف آخر ، يمكن القول انه من موقع المنهج العلمي الدقيق ، ممثلاً بالجدلية التاريخية التراثية ، نستطيع ممارسة « الاستلهام التراثي » بعيداً عن تحميل موضوع هذا « الاستلهام » اكثر مما يحمله . ذلك لأن تقصي واكتشاف **السياق التراثي** للحدث التاريخي هو الذي يجعلنا بمنأى عن الوقوع في ذلك الموقف الاستلهامي التعسفي والمشروع ، في آن .

في هذه الحال تستلهم عناصر من الماضي والحاضر ليس بمعنى تضخيم اهميتها أو تهميشها أو تزويرها ، وانما من موقع سياقها التراثي نفسها ، ذلك الذي يقود الى « المرحلة القومية » الناهضة . على هذا الطريق وفي ضوء قانون العلاقة بين الداخل والخارج ، تمارس العناصر المستلهَمة دورها الفاعل في تلك المرحلة . وحيث يكتسب ذلك أبعاده ، بل بصيغة أدق ، في سياق اكتساب ذلك ابعاده ، تتحول تلك العناصر الى جزء صميمي من المرحلة المعنية ، مغنية مخصبةً إياها ، ودافعة بها باتجاه التقدم .

واذا ما استبقنا الأمور وقلنا أن التراث العربي زاخر بعناصر الاستلهام التراثي من موقع « المرحلة القومية المهيمنة » في المجتمع العربي الراهن بآفاقها المستنفدة والأخرى الناهضة ، فانه يغدو من التسرع والسذاجة بمكان أن نطلق القول التالي : « ان الاسلام والعلوم المفردة قد شدوا الى مسارهم بعد الفارابي وابن سينا عقولاً كثيرة . ولكنهم لم يعودوا قادرين على أن يقولوا شيئاً على صعيد القضايا الراهنة للطبيعة والانسان والمجتمع » (١) . ذلك أن مثل هذا القول يتجاوز كل ما من شأنه أن يدخل في نطاق « استلهام تراثي »

---

(١) Denker im Reich der Kalifen _ تأليف G.Strohmaier ، لايبزغ وفينا وبرلين ١٩٧٩ ، ص ١٣١ .

للماضي العربي القروسطي . هـذا اذا أسقطنا من حسابنا امكانية ممارسـة « تبن تاريخي » تجاه ذلك التراث ، ينطلق ـ كما سنوضح في الفقرة التالية ـ من وجـود عناصر فيه نتبناها ، كمـا هي ، لندخلها في بنية مرحلتنا القومية الناهضة ، طبعاً بعد وضعها في سياقها التاريخي والتراثي من هذه البنية .

هكذا تتضح ، اذن ، جملة من الأخطاء والالتباسات ، وأحياناً التعقيدات المقصودة على صعيد الموقف من الماضي والحاضر مـن حيث هما جماع الحركة التراثية . وهـذا كلـه يظهر ، بدوره ، كم هو هـام منهجيـاً مبدئياً أن نتبين ونتقصى ذلك الوجه المبدئي المنهجي من « الجدلية التاريخية التراثية » ، الا وهو « الاستلهام التراثي » .



٣

بيننـا وبين التـاريخ والتراث : التبني التاريخي

إذا كان التراث ماضياً وحاضراً (بصيغـة الموروث) وجهـاً من أوجـه الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والايديولوجي والعلمي ، فانه يصبح اكثر ما يكـون بعـداً عن أن يكون ذا بعـد واحد . انه ينطوي على كل آفـاق واحتمالات وتناقضات وتيارات ذلك الواقع ، معبراً عنها بسياقه الخاص .

ذلك كلـه يجعل « التراث » متصلاً بكل مظاهر الوجود الاجتماعي . ونحن اذ تحدثنا عن « الاختيار التاريخي التراثي » ، فاننا لا نراه ممثلاً بحركة واحدة ، هي تلك التي بحثنا فيها قبل ذلك ، أي « الاستلهام التراثي » . انه يمتلك حركة اخـرى اكثر غنى واثارة وتحريضاً لـ « المرحـلة القـومية المهيمنة » في افقهـا المستقبلي الناهض على وجـه الخصوص ، الا وهو « **التبني التاريخي** » .

ان « التبني التاريخي » يمثل موقفـاً نظرياً منهجياً يهـدف الى سبْر واستقصاء العناصر التي كانت وما زالت محتفظة بصفتها العلميـة المعرفية ، أو التي استبانت بعد حدوثها التاريخي صحيحة علميـاً معرفياً . و « الصحـة العلمية المعرفية » هذه ، بصفتها كذلك ، تنطوي على صفة أخرى ، هي أنهـا مطلقـة . ولكي تتضح هذه المسألة ، نعود الى المثل الذي قدمناه في معـرض الحديث عن « الاستلهام التراثي » . ان النظام ، الذي رفض « الذرية » بتفسيرها الاسلامي اللاهوتي ممثلاً على نحـو الخصوص بأبي الهزيل العلاّف ، انطلق من ان « الجزء » الذي تدور القضية حوله والذي يشكل ، بصيغة التعدد ، كيـان العـالم المـادي ، رأى ان الجـزء ذاك يتجزأ الى ما لا نهـاية . وهو في ذلـك ، متفـق في الصيغة العـامة مـع ما انجزته العـلوم الطبيعية المعاصرة ، أي مـع

مقتضيات واحتياجات وآفـاق « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة مستقبلية وبصفتها مصهر الأصالة والعصرية ، والداخل والخارج (القومي والعالمي) .

ان رأي النظام ذاك ، اذن ، لم يفقد قيمته العلمية المعرفية ، أو بالأحرى ، اتضح انه صحيح علمياً معرفياً . هذا مـع العلم أن حجج النظام وأدلته التي قدمها للدفـاع عن رأيـه تمثل ، بالقياس الى تلك « المرحـلة » ، التي أثبتت صحته ، موقفاً ساذجاً وخاطئاً من حيث الأساس .

ان « تبنياً تاريخياً » لعناصر تاريخية يقوم على تناولها انطلاقاً من أنهـا تنطوي على سياق تاريخي علمي معرفي يجعل منها مهيأة للاستمرار ضمن هـذا السياق . وعلى ذلك ، فان العناصر المتبنّاة تاريخياً تمثل ، ضمن ذلك المفهوم ، موقفاً مطلقاً يشير الى أن قيمة تلك العناصر ذات مصدر ذاتي ، هـو المرحلة التاريخية التي نشأت وتبلورت فيهـا . كما يشير ، من جهـة أخرى ، الى أن تبنّينا نحن لهـا من موقـع « مرحلتنا القومية » الناهضة لا يعني اننا نكسبها قيمتها تلك ، بقدر ما يعني اننا نحن نجعل منهـا رديفاً لنا في عملية كفاحنا من أجل التقدم الذي نصبو اليه .

ونريد أن نوضح تلك النقطة عبْر الشكل التـالي :



شكل (٧) العلاقة بين الماضي و « المرحلة القومية » الناهضة عبر العنصر المطلق ــ أي عبر التبني التاريخي

انطلاقاً من هـذا « الشكل » ، نواجه ثلاث ملاحظات ذات اهمية مبدئية بالنسبة الى مسألة « التبني التاريخي » .

الملاحظة **الأولى** تكمن في أن مطلقية العناصر المتبناة تنطوي على وجه نسبي،

يتمثل في أن هـذه الأخيرة إذ يجـري صهرها في سياق « المرحـلة القـومية » الناهضة ، فانها تجـد نفسها في سياق جديد يمنحها سمات جديدة أو يفقدها سمات قديمة وفقاً للقانون الجدلي « نفي النفي » . وهذا الأمر يتضح بمزيـد من عمق الدلالة اذا وضعناه في سياقه من القانون الجدلي الآخر المتصل بالعلاقة بين « الداخل والخارج » .

ان فكرة النظام التي اتينا عليها والمتعلقة ب « الجزء الذي لا يتجزأ أبداً » ، تنطوي على وجـه نسبي ، الى جانب كونها مطلقة . كذلك هنا نفهم المسألة في ضوء القانونين السابقين . فهـذه المسألة تبرز تعبيراً عن أن تلك الفكرة يمكـن تعميقها على نحو لا نهـائي أولاً ، وعن أنهـا تفقـد ــ في سياق انصهارها في » المرحلة القومية « الناهضة المستجدة ــ ما كان يحيط بها ويخالطها من أوهـام وأغلفـة ضارة خاطئة . واذن ، فليست نسبية الاستلهـام التراثي وحـدها تحمل نقيضها الجدلي ، وهو مطلقية هـذا الاستلهام . بل كذلك مطلقية التبني التاريخي تنطوي على نقيضها الجدلي ، الذي هو نسبية هذا التبني .

اما الملاحظة **الثانية** فتتعلق بالصلات التي تجمع بين « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » . ان مثل هذه الصلات قائمة ، ولا شك ، بين صيغتي «الاختيار التاريخي التراثي» الايجابيتين . فهي موجودة ضمن علاقة جدلية متبادلة بين الطرفين . ان « العناصر المستلهمة » تكتسب شخصية « عناصر متبناة » ، حين نفهمها جزءاً من الطموح البشري العالمي للوصول الى اكتشاف قوانين التطـور على الأصعدة الكونية الثلاثة ، الطبيعة والمجتمع والانسان .

فالنظرية الفلسفية العربية الاسلامية حـول « القديم بالذات والقـديم بالزمان » لم تعـد ذات شـأن في منظور العـلم المعاصر ــ المادي الجـدلي ــ . ولكنها مثلت ، في حينه ، تفسيراً للكون ضخم الدلالة والأهمية . وهذا يتضح بما اثارته من مسـائل علميـة طبيعية وعقلية ذات أفق عقـلي نقدي تحريضي ، وبما تنطوي عليه **حاليـاً** من امكانات خصبة لتأويلها على نحـو يؤدي بهـا الى مواقع الفكر العلمي المادي الجدلي ، ومن ثم على نحو يجعلنا نعتبرها بعـداً من ابعـاد تاريخ هـذا الفكر .

أما أن تكتسب « العناصر المتبناة » طابعاً وقدرة استلهامية ، فهـذا واضح من طبيعة تلك العناصر . اذ ان هـذه الأخيرة ، بحكم كونها صحيحة علمياً معرفياً ، تجسد ، ضمناً ، موضوع استلهام لـ « المرحلة القومية » الناهضة . فكل انجاز علمي متحدر من مراحل التاريخ القومي والعالمي ينطوي في أثنائه على وجه ايديولوجي يجسد موضوع الاستلهام ذاك (١) .

ان اكتشاف ، أو تخمين « الدورة الدموية الجزئية » بين القلب والرئتين من قبل ابن النفيس في سماتها الأولية ، مثلاً ، قبل أن يُنجز ذلك على نحو تجريبي دقيق اطباء العصر الحديث الاوربي (في طليعتهم هرفي) ، يمثل ولا شك ينبوع استلهام تراثي عميق . أما عمقه فيكمن في قدرته على تقديم حوافز ومحرضات ايديولوجية أخلاقية لتكوين الوضع الاجتماعي الجديد المتقدم ، الذي يتيح تمثل مثل ذلك الاكتشاف على نحو وطيد متوازن وتطويره الى أمام عبر ما حققه العلماء الاوربيون على هذا الصعيد .

العلاقة الجدلية بين « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » تدعونا ، اذن ، الى تعميق صفتي هاتين المقولتين بأن نقول : « الاستلهام التراثي التبنّوي » و « التبني التاريخي الاستلهامي » .

تبقى الملاحظة **الثالثة** ، وتتصل بموقع فكرة « تبني العناصر التاريخية » و « استلهام العناصر التراثية » من « السلفوية » في صيغتها الدينية خصوصاً .

---

(١) مثل هـذه العلاقة الجدلية التاريخية التراثية القائمة بين الاستلهام التراثي والتبني التاريخي نواجهها على سبيل المثال ، في الخبر التالي ، الذي أوردته مجلة (الكفاح العربي ــ بيروت ، العدد ٧٢ ــ ٧٥٥ ، ١٩٧٩ ، ص) : « الجدوى الاقتصادية والافادة من التراث الذي تركه الاجداد ، يشكلان قاعدتين متكاملتين في عملية اعادة الحياة الى مشروع ري ضخم كان الخليفة العباسي المعتصم بالله قد شيده في عام ١٠٦٢ ميلادية في شمالي العاصمة العراقية بغداد . وقد تمت عملية اعادة الحياة الى المشروع المذكور بعد أن صرف عليه مبلغ ١٤٨٫٥ مليون دولار تقريبا ، في وقت يتوقع ان يفيد في ري ٦٨٧ ألف دونم من الاراضي الزراعية ... يحمل المشروع الجديد اسم (الاسحاقي) ، وهو اسم المهندس العربي القديم الذي صممه وأشرف على بنائه في حينه » .

فهذه الأخيرة بصفتها كذلك ، اي سلفوية ، ترى في الماضي ، بعناصر محددة منه ، مبتدى ومنتهى الوجود . اي انهـا تنطلق من أن هـذا الماضي تاريخاً وتراثـاً يمثل بناءً « ذا بعد واحد » ـ وكنا أشرنا الى ذلك في حينه ـ . وعلى هذا ، فهي لا تجـد نفسها أمام **مشكلة** النظر الى التاريخ الديني على أنه غـابة ملأى بأشجار ذوات ألوان واطوال واتجاهات مختلفة . وإذا كان الأمـر كذلك ، فليس مـن هاجس للبحث عن عناصر تستلهم واخرى تتبنّى ، وانما هنالك نصوص مقدسة معترف بهـا بصورة مطلقـة . ومن ثم ، فان السلفويين ينكرون أن يكون موقفهم السلفوي هـذا ذا صلة بواقعهم المعاش ، أي بـ « مرحلتهم القومية » . وما هذا الانكار ، في حقيقة الأمر ، الا وهماً ايديولوجياً ومزيّفاً . بتعبير آخـر نقـول ، ان موقفهم السلفوي ذاك تجسيد لـ « تبنٍّ لاتاريخي » ولـ « استلهام لاتراثي » : فالماضي ، من حيث هـو ماض مقدس ، متبنى على عواهنه ، ومستلهم عـلى عواهنـه (١) .

هنـا وفي ضـوء ما قيل ، يبرز محـور النظر الى « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » . انه يتحدد في أن « الاستلهام التراثي » ينطلـق مـن « الحدث التاريخي » في سياقه (امتداده) التراثي النسبي ، وفي أن « التبني التاريخي » يتحدر من « الحدث الاجتماعي » في تموضعه ونهائيته المحددة بحدود

---

(١) إذا كان التبني التاريخي والاستلهام التراثي على ذلك النحو الذي اتينا عليه ، فـإن ما يكتبه جمـال الدين عطية في « كلمـة التحرير » للعـدد الأول من مجلة « المسلم المعاصر » ـ بيروت شوال ١٣٩٤ ، محـاط بالتشويش وعدم الدقة ، بالرغم من طموحه للوصول الى موقف « نقدي » من التراث الاسلامي . فهـو يرى أن الاجتهاد الذي تدعـو اليه مجلته يتجاوز ذلك التراث مرتين . يتجاوزه مرة تجـاوز الواعي الدارس الذي يعتمـد أساساً على المنابع الأولى : الكتـاب والسنة ، مقـدماً كليهما على ما سواهما من النظريات والمذاهب الاسلامية التقليدية . ويتجاوز التراث المعني مـرة اخرى ، واعياً دارساً ومستفيداً ايضـاً على سبيل الإلتحـام بالعصر والتفاعل مـع قضاياه والتفهـم لمشكلاتـه .

ان وجه التشويش وعـدم الدقة يكمن هنا في أن « التجاوز » ، الذي يتحدث عنه الكاتب ، لا يمكن أن يقـود ، إذا اقتضى الأمر ، الى أن توضع تلك المنابع ، بوجهها العقيدي (الأصولي) ، موضـع النقـد العلمي المبدئي . بصيغة اخرى ، ذلك التجاوز يضع ، ضمنـاً ، خطـاً حاجزاً بين « الأصول » و « الفـروع » .

خـط المتاخمـة بين المـاضي والحاضر : الأول (الاستلهام التراثي) في تدفقـه واستمراريته وتجاوزه خطّ المتاخمة ذاك ، ملتحماً بالواقع (المرحلة القومية المهيمنة) ، والثاني في عطالته ولا استمراريته. ومن هنا ، يأتي تركيز « الاستلهام التراثي » على العناصر التراثية التي تستمد قيمتها من تلك الاستمرارية التي تؤدي الى « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة أو مستنفدة .

كما يتضح ، من خلال ذلك ، لمَ يتجه « التبني التاريخي » صوب العناصر التاريخية التي تستمد قيمتها من لاإستمراريتها التاريخية ، أي من حيث هي حدث يتمتع ، في اطار ومعنى محددين ، بالفرادة .

أخيراً نعرّف « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » بصورة تقودنا ، فيما بعد ، الى تعريف للموقف الذي نتخذه تجاه العناصر التاريخية والتراثيـة غير المستلهمة وغـير المتبناة : انهما الحصيلة **الايجـابية** لـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، ومن ثم فهما **وجهـه النقدي الايجابي** . هذا بطبيعة الحـال ، اذا وضعنا في أذهاننا الموقف التقديسي **اللانقـدي** الذي يتخـذه السلفويون مـن الماضي الذي يستلهمونه ويتبنونه . وهـذا يعني ان ذلك التعريف يصدق ، في أساس الأمـر ، على من يتصدى للماضي والحاضر تاريخاً وتراثاً من موقـع « مرحلة قومية مهيمنة » بأفـق مستقبلي ناهض عامة ، ومن موقـع « الجدلية التاريخية التراثية » بصورة خاصة .

* * *

٤

بيننا وبين التاريخ والتراث : العزل التاريخي

آ ـ إذا كان « الاختيار التاريخي التراثي » حركة تتجه بمنحيين ، التاريخ والتراث ، بهدف استقصاء واكتشاف سبائكهما (عناصرهما) التي تستجيب لاحتياجات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة أو مستنفدة ، فان هذا ينطوي ، تضميناً أو تصريحاً ، على الاقرار بوجود سبائك (عناصر) اخرى تستبقى خارج دائرة ذلك « الاختيار » .

الآن نبحث في هذه الوضعية الثالثة ، وذلك في اطار ما نطلق عليه مصطلح « **العزل التاريخي** » . ماذا نفعل بتلك العناصر ، اذ نضعها خارج الدائرة المنوّه بها ؟ ولكن ، قبل ذلك ، ما هي هذه العناصر ؟ .

لقد أبنّا في موضع سابق أن « المرحلة القومية المهيمنة » بتوجهيها الناهض والستنفد ، هي ، ضمناً أو على نحو مفصح عنه ، الموجّه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . وبذلك ، فإن انجاز « الاختيار التاريخي التراثي » عملية تتصل ، ضمناً أو على نحو مفصح عنه وبأفق ناهض أو بأفق مستنفد ، بطبيعة تلك « المرحلة القومية » .

من موقع تلك الأخيرة ، بالضبط ، يجاب عن الأسئلة المتصلة بمصائر العناصر التي تخرج عن نطاق الاختيار التاريخي التراثي ، ذلك الذي ينجزه الباحثون التراثيون والمقوّمون التراثيون لهذه المرحلة نفسها .

ان النظر الى التاريخ والتراث في ضوء « المرحلة القومية » الناهضة ، يختلف في توجهاته النظرية المنهجية وفي نتائجه التطبيقية عن النظر اليهما في

ضوء « المرحلة القومية » المستنفدة . ففي الحالة الأولى نواجه طموحاً حثيثاً لتقصي وتسقّط واستكشاف كل ما من شــأنه فيهما ان يسهم ، بصيغــة أو بأخرى ، في اغناء وتدعيم النهوض الاجتماعي والاقتصادي والثقافي . إذ أن هذا النهوض ، الذي يعمل على تحقيقه ممثلو تلك المرحلة انطلاقاً من قانونياتها الذاتية وعلى قــدر كبير او ضئيل من الحرية والوعي بهــا ، يبحث هؤلاء عن دعائم له على نحو يكتسب فيه مشروعية تاريخية وتراثية داخلية (قومية) ، وخارجية (عالميــة) إنْ أمكــن .

اما في الحــالة الثانية فنشهد نشاطاً محموماً تجــاه التاريخ والتراث ، مبعثه . الدفــاع عن « الذات » المستنفدة ، « الذات » التي لم يعد أمامها طريق مشروع ســوى ذلك الذي يقود الى حتفها . هاهنا يتحول البحث عــن عناصر تاريخية وتراثية تنجز مهمة الدفاع تلك الى بحث عن مشروعية تاريخية وتراثية لوجود اجتماعي فقد كل مشروعية من هذا الطراز . ان ما يبحث عنه ممثلو هذه « المرحلة القومية » المستنفدة مــن عناصر تاريخية وتراثية ، يعتبر من قبــل ممثلي « المرحلة القومية » الناهضة ــ وهم الذين يتكونون بديلاً تاريخياً تراثياً عــن أولئك ــ خارج دائرة « الاختيار التاريخي التراثي » . أما إخــراج تلك العناصر من هــذه الدائرة ، فانه يؤدي بهــا الى مواقع « العزل التاريخي » .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن « العزل التاريخي » يمثل نظرة تتقصى كــل ما من شــأنه الا يسهم في اغناء وتعميق « المرحلة القومية المهيمنة » باحتياجاتها ومقتضياتها وآفاقها الناهضة . هاهنا تبرز ثلاث نقاط ينبغي التعرض لهــا في هــذا السياق .

النقطة **الأولى** تنهض على ان تلك النظرة ، التي يجسدها « العزل التاريخي »، تجــد مصادرها النظرية **المنهجية** في « الجدلية التاريخية التراثية » . هذا يعني ان هــذه الأخيرة تضبط التوجه المنهجي لتلك النظرة من موقع المسائل الرئيسية التالية ، التي تمثل في الحــين نفسه مرتكزات تلك « الجــدلية » : الصلة بين « الجدلية التاريخية التراثية » كنظرية عامة في التراث وبين نظرية في خصوصية

هذا التراث أو ذاك ، العلاقة بين الحدث الاجتماعي وسياقيه التاريخي والتراثي، العلاقة بين التاريخ والتراث والموروث ، المرحلة القومية المهيمنة في افقيها الناهض والمستنفد وبصفتها الموجه الضمني أو المفصح عنه للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي ، الأصالة والعصرية بصفتهما وجهي لمسألة واحدة ، الاختيار التاريخي التراثي ، وأخيراً قضية التراث مسيّسةً .

بتعبير آخر نقول ، ان انجاز صيغة « العزل التاريخي » تجاه عناصر تاريخية وتراثية ما، ليس أمراً عشوائياً خاضعاً لمزاج وأهواء هذا الباحث أو ذاك وهذا السياسي أو ذاك . إنه مسألة على غاية الدقة والانضباط والالتزام العلمي المنهجي . وهو ، من ثم ، يقتضي بذل جهد علمي تراثي واسع ومعمق يتيح تكوين صورة حقيقية موضوعية عن التاريخ والتراث بـ « عجرهما وبجرهما » ، تلك الصورة التي تخلق موقفاً واقعياً لممارسة ذلك « العزل » .

النقطة **الثانية** تنطلق من أن التوجهات والمقتضيات والاحتياجات والآفاق الأساسية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها الناهض ومفهومة في سياقها من المرتكزات الأخرى المشار اليها فوق وخصوصاً الأخيرة منها، هي التي تمثل قاعدة الانطلاق **المباشرة** لممارسة « العزل التاريخي » . وهذا يتضمن التنويه بأن « العزل التاريخي » ينهض على النظر اليه من حيث هو مسألة ذات أفق مسيّس في اتجاهين ، نظري **معرفي** — يلح على تقصي واكتشاف الحقيقة الموضوعية — ؛ ونظري **نفعي** — يعلن عن هدفه في عدم امتلاك العناصر المعزولة تاريخياً — .

أما النقطة **الثالثة** فتتصل بتحديد العلاقة القائمة سلباً أو ايجاباً بين « العزل التاريخي » و « المرحلة القومية » المستنفدة . فهذه الأخيرة ، بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ، تجسد حالة من انسداد الآفاق والخور التاريخي والتراثي ، يلجأ القيّمون عليها الى التاريخ والتراث القومي أو الديني أو كليهما معاً — حسب مقتضيات الحال — . إنهم يلجأون اليها بهدف أن يمتحوا منها ما يمد بأجلها أو يجعلها تقبل على مصيرها المحتوم راضية مرضيّة. وهي إذ تفعل ذلك قسراً أو طوعاً ، فانما تفعله بعد أن تكون قد نسجت لنفسها

عالماً آخر وهمياً يراد له ان يفوق بما لا يقاس عالمها المنهار سعادة وطمأنينة واستقراراً .

ذلك الوضع المتسم بعقم واقعي موضوعي ونظري ايديولوجي ومعرفي ، يجعل من التعامل مع التاريخ والتراث عملية ذات بعد سلفوي واحد أوحد (وهذا ما عبرنا عنه في الفصل الذي يعالج السلفوية بمصطلح « تصور التجانس والانسجام والبعد الواحد ») . وضمن هذا التصور يغدو التاريخ والتراث تاريخ وتراث رؤية واحدة للوجود ، أي غير مشروط بشروط الزمان والمكان التاريخيين والتراثيين .

ان « تصور التجانس والانسجام والبعد الواحد » ذاك للتاريخ والتراث يجعل من « العزل التاريخي » — على سبيل الايهام — مسألة نافلة ، بل مرفوضة . إذ أننا حالما نعلن أن التاريخ والتراث (السياسي أو الاجتماعي أو الديني القومي أو العالمي أو كليهما معاً) ذو نسق وبعد واحد ، فإننا نكون قد اعلنّا إدانتنا لكل عنصر يخالف ذلك النسق بشكل أو بآخر . كما نكون ، بذلك ، قد اتجهنا صوب ما يطلق عليه منذ زمن مديد « الأفكار الغريبة أو الدخيلة أو المستوردة » من قبل أعداء « الأمة أو الدين » أي أعداء « الأصالة القومية أو الدينية » .

بل الأمر ، في حقيقته ، اكثر من ذلك . فالسلفوي لا يقر — زعماً وضمنياً — بوجود « اختيار تاريخي تراثي » ، أي موقف نقدي من التاريخ والتراث « الخاص » . فهذان الأخيران ، بما هما — في رأيه — **خاصان به** ، لا يمكنهما ان ينطويا على عناصر هرطقية بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، أي عناصر لا يمكن ادراجها تحت اطار تصوره الايديولوجي السلفوي لهما . فهو ، بذلك وضمن هذا الاطار ، يبرز بوصفه كفيف البصر والبصيرة ، لا يرى — ونذكر فعل الرؤية هنا تجوزاً — سوى لون واحد ، هو الأسود المعتم .

المشكلة المطروحة هنا ، مشكلة « العزل التاريخي » خاصة و « الاختيار التاريخي التراثي » عامة ، توضع ، إذن ، بين قوسين . أما السبب الأكثر

حسماً في ذلك ، فيكمن في طبيعة وتوجه « المرحلة القومية المهيمنة » في وضعيتها المستنفدة والتي ينحدر منها ذلك التصور السلفوي . ولكن هذا التصور ليس إلا **وهمـاً** . إنـه وهم بسبب ان **كـل** من يتعامل مـع التاريخ والتراث تحـكم وتضبط تعامله هـذا فكرة « الاختيار التاريخي التراثي » ضمن العناصر التي يواجهها ، أكان ذلك بوعي وقصد أو كان بمعزل عن ذلك .

ولكننا اذ نقرر ذلك ، فإننا نضيف الفكرة التالية التي لا تقل اهمية عـن تلك ، وهي ان ما تلتقي فيه من طرق تناول التاريخ والتراث المتعددة ـ وهـو النظر الى هذين الأخيرين بصيغة أو بأخرى من موقع « اختيار تاريخي تراثي » ـ لا يقود الى نفي الاختلاف الكائن بينها . إذ أن هـذا الأخير يتحدر من موقعين اثنين : طبيعة وتوجه « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة او مستنفدة او بصيغة معقدة مركبة ، أولاً ، ومنهجية البحث التراثي وموقف التقويم التراثي ، ثانياً .



ب ــ أخيراً تبقى ملاحظــة تمس مفهوم « العزل التاريخي » من موقــع « الجدلية التاريخية التراثية » . ان ممارسة هــذا « العزل » لا تتصل ، ضمن هــذا الاطار المنهجي ، لا من قريب ولا من بعيــد بتزوير أو تزييف أو تهميش قيمة العناصر المستهدفة . ذلك أن هذا النمط من التعامل مع التاريخ والتراث يتمثل ، كما بيّنا في مواضع مختلفة سابقة ، بالفكر اللاتاريخي اللاتراثي بمختلف صيغه ، وبشكل خاص السلفوية والمركزوية الأوربية منها .

ان الباحث « الجدلي التاريخي التراثي » اذ يمارس « العزل التاريخي » ، فإنه يفعل ذلك في ضوء خطوات **سابقة** ضرورية **و**كحصيلة لهــا . تلك الخطوات هي جمع « المادة التاريخية » و « المادة التراثية » ، وتوثيقهما بأقصى درجات الموضوعية وأكثرها صرامة ، ومن بعــد ذلــك ممارسة « الاستلهــام التراثي » و « التبني التاريخي » . وعلى هذا ، فإننا نستطيع القول بأن العناصر التاريخية والتراثية التي يستهدفها « العزل التاريخي » يعاد اليها ، عبْر الخطوات الثلاث المومى اليها ، الاعتبار **فعــلاً ولأول مــرة** من موقع تلك « المنهجية » . أما هــذا الأمر المركب فتنجزه دونما تعمّل وقسر وعسف وتهميش الخ . . .

اننا إذ نمارس « العزل التاريخي » ، فإننا نكون قد أسبقناه وقرناه ببحث دقيق صارم في كل عناصر التاريخ والتراث . ولا سبيل الى إغفــال أن نهوضنا بهذا البحث ينطلق ، أولاً ، من اننا نرى في ذينك الأخيرين ــ في مظهريهما المادي والذهني وفي حــال كونهما متحدرين مــن مجتمعات طبقية ــ مسرحاً لمختلف اشــكال التناقض والخصومة والصراع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية . كما ينطلق ، ثانياً ، من مطلب الموضوعية العلمية في البحث العلمي الانساني عــامة ، وفي البحث العــلمي التاريخي والتراثي علــى وجــه الخصوص .

هكــذا يبرز « العــزل التاريخي » في تعريف يضعــه في سياقه المنهجي الرئيسي من « الاختيار التاريخي التراثي » : إنــه ــ اي العــزل التاريخي ــ يجسد الحصيلة **السلبية** لذلك الاختيار ، وبالتــالي فهــو يمثل **وجهــه النقدي السلبي** .

من كل ما تقدم نخلص الى نتيجة تحدد « الاختيار التاريخي التراثي » في سماته العامة . تلك هي اننا اذا ضبطنا عملية التوجه والتعامل مع التاريخ والتراث بصيغ الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي ، فإننا نكون قد اكتشفنا في « الاختيار التاريخي التراثي » قانوناً تاريخياً وتراثياً **شاملاً** يخضع في فهمه لـ « الجدلية التاريخية التراثية » .

ولكن ذلك « الاختيار » إذا كان في اسسه النظرية المنهجية يحافظ ، من حيث الموقف المنهجي الأولي والعام ، على عناصره الرئيسية (أي الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي) ، فإنه في بواعثه ودوافعه وخلفياته المتحدرة من هذه « المرحلة القومية » أو تلك ، ذو أفق **متحول** . ذلك أن جميع المثقفين والباحثين التراثيين ، الذين يتصدون لتراثهم أو تراث آخر ، ينطلقون ، ضمناً أو على نحوٍ مفصح عنه وبصورة منسقة أو بأخرى عشوائية مضطربة ، من تلك العناصر الثلاثة . فهذه تمثل أدوات رصدِ ما يطمح رصده أولئك المثقفون والباحثون من التراث المعني .

أما ما يخضع للتحول فهو الأفق الاجتماعي والنظري المعرفي لاستخدام تلك الأدوات الراصدة . وهذا يتحدد وينضبط ، في أساس الأمر ، من قبل مقتضيات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضة كانت أو مستنفدة أو ذات طابع انتقالي . ذلك يعني أن المسألة الأخيرة تدور حول مدى التحام أو انفصام الأدوات الراصدة المحددة (أي عناصر الاختيار التاريخي التراثي) بمتطلبات العلم الاجتماعي ومستويات تطوره المختلفة من « مرحلة قومية » الى اخرى .

واخيراً ، فنحن حالما نضع مسألة « الاختيار التاريخي التراثي » ، على النحو الذي أتينا عليه ، في اعتبارنا العميق ، فإن مثل القول التالي : « اننا

نختار التراث أولاً » (١) ، يطلق في واحدة من الحالتين التاليتين : فهو إما جهل نظري معرفي بحدود واشكالات المسألة التراثية عامة و « الاختيار التاريخي التراثي » على نحو خاص ، واما موقف سلفوي ماضوي ، ديني او قومي أو كليهما معاً ، موقف يرى في اختيار التراث ـ بمعنى الماضي ـ أمراً يدخل « في رأس قائمة الأولويات » (٢) . وهو ، بذلك وفي ضوئه ، يجهل أو يرفض قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » .

ان موقفاً جدلياً تاريخياً تراثياً من المسألة المطروحة ، بما هو جدلي تاريخي تراثي ، لا يكتفي بأن ينزع قشور الجدية والصرامة عن مواقف خاطئة ، وانما يتمم ذلك بأن يقوم بديلاً أولياً عنها .

---

(١) اختيار التراث ـ مقالة منشورة في مجلة المعرفة ، دمشق شباط ١٩٧٧ ، ص ٢١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ان غياب الوضوح فيما يتصل بمفاهيم المجتمع والتاريخ والتراث والموروث يجعل من مثل تلك الآراء واردة لدى معظم الاوساط الثقافية العربية . فعلى صعيد البحث التراثي الموسيقي العربي ، يكتب محمود العجان « بأنه أنجز قسماً مهماً من العمل الكبير الذي يقوم بانجازه وهو تدوين وتنويط التراث الموسيقي العربي منذ أواخر القرن الماضي .. » (جريدة البعث ـ دمشق في ١٩٧٦/٤/١٩) . ذلك ان عملية التدوين والتنويط للتراث الموسيقي ـ التي هي بالأصل عملية توثيقه ـ لا يمكن انجازها بمعزل عن توثيق الحدث الموسيقي الاجتماعي في سياقه التاريخي . ولكن اذا اقتصر على تلك العملية الاولى ، فانها تصبح وجهاً من أوجه « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » .

٥

الدور الإنمـائي لـ « الاختيار التاريخي التراثي »

كنا قد طرحنا ، في موضع سابق من هــذا الكتاب ، السؤال التــالي : لماذا طرح قضية التراث العربي الآن ؟ وقــد اجبنا بأن هنالك هدفين من وراء ذلك ، أحدهما علمي أكاديمي ، وثانيهما تطبيقي نفعي ، ونود الآن ان نبحث في العلاقة بين هذين الهدفين في ضــوء « الاختيار التاريخي التراثي » مأخوذاً في صيغته النقدية الايجابية ، أي عبر « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي ».

ان طرح قضية التراث عامــة ، و « الاختيار التاريخي التراثي » خاصة ، يشكل ضمن سياق محدد مسألة اجتماعية ايديولوجية ، بقدر ما يمثل مسألة علمية اكاديمية . ولكننــا اذ نلح على ذلك ، فاننا نشير بــه فقط الى الأساس الاجتماعي العام الذي تنطلق منه توجهات البحث والتقويم التراثيين . بتعبير آخر يمكن القول ، انه لا طرح للقضية خارج نظام معين من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية السائدة (في الوطن العربي أو في وطن آخر) .

وعلى ذلك ، فإن وضعاً اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً معيناً من شأنه أن ينتج الشروط **الخارجية** لطرح وحل تلك القضية أولاً ، أو لإبعادها عــن الحــل ثانياً ، أو لتشويشها وتزييفها ثالثــاً . أما شروطها **الداخليــة** ، فهي تلك التي ينشئها ويحدثها العلماء التراثيون والمثقفون والسياسيون الثقافيون ، الــذين يتحدرون ، بطبيعة الحال ، من ذلك الوضع .

هذا من طرف . من طرف آخر ، نرى أن نظرية في التراث **العربي** لا يسعها ــ وهــذا يشكل أحد مقتضيات الموقف العلمي الاكاديمي نفسه فيها ــ إلا أن

تمارس « الاختيار التاريخي التراثي » المنضبط بموجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي الراهن . وذلك يصح على هذه « المرحلة » في أفقها الناهض كما في افقها المستنفد . مع ضرورة الملاحظة الهامة التالية ، وهي أن الالتزام بقواعد هذه النظرية لا يمكنه أن يتم الا من موقع الافق الناهض التقدمي لتلك المرحلة . ولكن هذا لا ينفي ان النظرية المشار اليها تستوعب ايضاً الحركة السلبية ، اللاتاريخية اللاتراثية في النظر الى التراث . انها تفعل ذلك في سياق الخطوة النقدية السلبية ، التي تنجزها إزاء الفكر اللاتاريخي اللاتراثي .

ولكننا حالما نضع الخطوة الثانية من البحث التراثي أمامنا ، وهي خطوة البناء الايجابي ، فانه يصبح من مقتضيات التماسك المنطقي الجدلي أن نقول بأن نظرية جديدة في التراث العربي مدعوة ، من موقع تلك الخطوة ، الى أن تحدث ثورة في دراسة وتقصي قضايا هذا التراث وفي وضع نتائج ذلك موضع التطبيق الفعلي الميداني .

بيد أن مثل هذه الثورة لا يمكنها أن تكتسب ابعادها وآفاقها التراثية المبدعة ، إلا إذا اقترنت بثورة ثقافية في الوطن العربي اقتراناً عميقاً . بل أكثر من ذلك ، ان تلك « الثورة التراثية » تشكل ، في حقيقة الأمر ، اي على صعيد العلاقات الاجتماعية القائمة في الوطن العربيالراهن في آفاقها الناهضة (الثورية) ، أحد جوانب « الثورة الثقافية » فيه . ضمن هذا السياق للمسألة تبرز علاقة « الثورة التراثية » ب « الثورة الثقافية » بصفتها علاقة بين « الخاص » و « العام » .

واذا أخذنا بالحسبان أن « ثورة ثقافية » في الوطن العربي لا يمكن انجازها في الهواء ، بل ضمن علاقات اجتماعية **معينة** ، هي على كل حال غير تلك التي تسود فيه ، استبانت لنا الضرورة المبدئية للقيام بـ « ثورة اجتماعية » من طراز جديد . أما جِدة هذا الطراز فتكمن في التصدي لواقعين يتسم بهما ذلك الوطن، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية . وهنا أيضاً ، ضمن هذا التحديد

للمسألة ، تبرز علاقة « الثورة الثقافية » بـ « الثورة الاجتماعية » بصفتها علاقة بين « الخاص » و « والعـام » .

هكذا نواجـه ثلاثة أشكال من « الثورة » لا يمكن لواحد منهـا أن يحقق ذاته بمعزل عن الشكلين الآخرين . انهـا **علاقــة تضايف** ، تلك التي تربط بينهم جميعا . واذا بحثنا في أساسهم الحقيقي ، وجدناه مجسدا في « المرحلة القومية المهيمنة » في افقهـا الناهض ، أي **بمعنى** « التشكيلة الاقتصادية الاجتمـاعية » المستقبلية . ولكـن يبقى ضروريا أن نشير الـى أن الشكل الثـالث ، الثورة الاجتماعية ، يحـوز على **الأولويـة الموضوعية** بالنسبة الى الشكلين الآخرين ، ويمثل في الوطن العربي الراهن وبالقياس الى هذين الأخيرين الاطـار الموضوعي للثورة . بينما يمثل ذينك الشكلان اطارهما الذاتي . (وعلى كل حال ، ستكون لنا عودة مفصلة الى هذه المسألة في مكان لاحق من هذا القسم) .

ان علاقة التضايف تلك ذات سمة نسبية . فالأشكال الثلاثة لـ « الثورة » فيالوطن العربي في الوقت الذي لا يمكنها أن تكتسب معناها ودلالتها الا ضمـن علاقتها التضايفية ، فان لكل واحـد منها استقلاليته النسبية . وهـذا المبحث الذي بأيدينا . هو ، كما يتضح، دراسة في مشكلات القضية التراثية باستقلاليتها النسبية وفي اطـار طموحها أن تمثل « ثورة تراثية » .

ذلـك يعني ، بـدوره ، أنه حفـاظاً على تينك « العلاقـة التضايفية » و « الاستقلالية النسبية » ، لا مناص مـن رفض ظاهرتين ضحلتين ضارتين . الأولى هي « التراثوية ــ التراث للتراث » ، التي بحثنا فيهـا سابقا تحت أسم « التحييدوية » بصيغها الثلاث . أما الظاهرة الثانيـة فهي « السياسوية » . وهذه تقوم على إلحاق كل نشاط انساني بصورة مبسطة ومبتذلة بـ (السياسة) وباحتياجاتها المباشرة .

وإذا استعدنا مسألة « الاختيار التاريخي التراثي » مطروحةً في سياق « علاقــة التضايف » هذه بين الاشكال الثلاثة من الثورة في الوطـن العـربي الراهن ، برز امامنـا أمر أساسي . ذلك هـو « الدور الإنمـائي ــ الثوري »

لـ « الاختيار » المشار اليه . فهـذا الأخير ليس « اختياراً » مقصودا بذاتـه ولذاته ، وانما هو فعل هادف . انه يهدف الى الإسهام في تغيير « المرحلة القومية المهيمنة » تغييراً عميقاً (تجـاوز التخلف الحضاري وتحقيق الوحـدة الوطنية والقومية) .

ان الصور التراثية المقدمة خصوصا من السلفويين الدينيين عـن التراث العربي الاسلامي والتي تمثل هي نفسها أحد أشكال الاختيار التاريخي التراثي ، طمحت خلال مراحل عديدة في الوطن العربي الى تحقيق أمرين :

١ ـ إقناع الطبقات والفئات البائسة اجتماعيا وثقافيا بأن الخروج عن تلك الصور التراثية وعليها ليس الا « بدعـة » ، يستحق صاحبها الإدانة .

٢ ـ تحـويل تلـك الصور التراثية الى أداة تكريس للأوضاع القائمة ، وإضفاء هـالة القداسة عليهـا .

ولا شك أننا في الدراسات التراثية التطبيقية التي سننجزها في الأجـزاء التالية من « مشروع الرؤية » وعلى ضوء النظرية المنهجية المقدمة هنا (الجدلية التاريخية التراثية) ، سنمارس « الاختيار التاريخي التراثي » ازاء التـاريخ والتراث العربيين . وسنفعل ذلك على نحـو يجعل منه طاقة إنمائية تحويلية ـ ثورية . ونحن اذ نقـوم بذلك ، فإننا نكون قد استجبنا لمقتضيات البحث العلمي الدقيق . ونقصد بهذا الأخير ذلك الذي يجـد مصادره الخاصة في النظـرية المنهجية المشار اليهـا ، ومصادره العـامة في مقتضيات واحتياجات وآفـاق « المرحلة القومية الناهضة » في الوطن العربي . وهذا مفهوم بذاته ضمن السياق المهيمن هنـا .

من هذا الموقع ، نغدو وجهاً لوجه أمام حقيقة أساسية ، هي أن « الـدور الإنمائي » لـ « الاختيار التاريخي التراثي » لا يمثل عمليـة مصطنعة مقحمة في قضية التراث العربي (وغير العربي) . بيد أن تحقيق هذه المسألة يقتضي ، ضمنياً ، إنجاز خطوة محددة المعالم . تلك هي الكشف عن قانونيات الحركـة

الداخلية للتاريخ العربي في أفقه التراثي ، دون أدنى محاولة لطمس أحد الأدوار أو تضخيم دور آخر منها .

وحيث يكون ذلك قد أنجز ، فإن عملية « الاختيار » المعنية هنا سوف تتجه صوب الكشف عن الجسور التي تربط أو توحد بين الموجبات والمقتضيات والآفاق الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي من طرف ، وبين الأوجه (العناصر) الايجابية التي يمكن تبنيها تاريخياً واستلهامها تراثياً من طرف آخر .

ومن المبدئي الضروري ان ننوه ، في معرض ذلك ، بأن القوة البشرية المهيأة لانجاز ذلك الفعل المركب لا يمكنها ان تخرج عن دائرة الطبقات الكادحة المفقرة ، وفي مقدمتها الارهاصات والمظاهر العامة المبعثرة هنا وهناك للطبقة العاملة الصناعية .

وفي سياق إبداع ذلك ، يتعين على القائمين عليه أن يبدو حذراً شديداً وتيقظاً عميقاً تجاه مخاطر الانزلاق في المنظومات الايديولوجية لمختلف مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي . ولكننا اذ نبدي ذينك الحذر والتيقظ ، فاننا نفعل ذلك تجاه هذا الفكر ليس في قاعه الايديولوجي فحسب ، ذلك الذي لا يزعم أصحابه اجمالاً بأنه ذو بعد يساري . اننا نقوم بذلك أيضاً إزاء ما ندعوه « اليساروية التراثية » ، تلك التي تلتقي بذلك الفكر بتضخيمها أو تهميشها دور هذا العنصر أو ذاك من التاريخ والتراث ــ وسنعود الى هذه الظاهرة في مكان آخر لاحق ــ .

وحينما يمارس « الاختيار التاريخي التراثي » دوره الإنمائي على ذلك الأساس ، فإنه يتحول الى قوة علمية إنمائية مباشرة . ولا شك أن التأكيد على العنصر النفعي (البراغماتي) واضح هنا تماماً . ولكنه يظل تأكيداً يمثل حصيلة طرح ملتزم بالموضوعية العلمية التراثية . وبتعبير آخر ، حين نمد جسوراً بيننا وبين هذه الشخصية أو تلك ، بين هذا الاتجاه أو ذاك من تاريخنا وتراثنا على سبيل الاستلهام التراثي والتبني التاريخي ، فإنما نقوم بذلك لأنه

ـ تبنياً تاريخياً كان أو استلهاماً تراثياً ـ يتطابق ، في سياقه العام ومن حيث الأساس ، مع الحقيقة العلمية الطبيعية او الاجتماعية (في حالة التبني التاريخي) ومع المحرضات على هذه الحقيقة (في حالة الاستلهام التراثي) أولاً . كما يتطابق ويتساوق مع الموجبات والمقتضيات والآفاق الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ثانياً .

بل إن الفصل ، هنا ، بين تلك الحقيقة وهذه الموجبات الخ . . . ليس الا نسبياً . ذلك ان هذه الأخيرة لا تنتصب ضد الصعود الحضاري الايجابي (التقدمي) ، وانما تتآخى معه . ومن ثم ، فإن كليهما يشير الى الآخر **ويتضمنه**.

فإذن ، إذا كان « الاختيار التاريخي التراثي » منطلقا من نفعية « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض ، فانه لا يتعارض مع مقتضيات الحقيقة العلمية ، بل يتطابق معها بصفته أحد اشكال تجليها وتجسدها . وهنا يومىء هذا الموقف الى تعارضه المبدئي مع الفلسفة البراغماتية التي تنفي الحقيقة العلمية ، حيث تجعل منها تعبيراً عن تطابق المصلحة بالنفع المباشر .

على أساس ذلك الموقف المعرفي العلمي والنفعي ، تجد النظرية التراثية المقترحة نفسها مدعوة لأن تخضع للبحث العلمي ليس فحسب تلك النزعات اللاتراثية اللاتاريخية ، التي اتينا عليها في القسم الأول ، وانما أيضاً التراث نفسه . والحقيقة ، ان هذا القول يحتاج بعض التدقيق . فنحن حينما ننظر الى « التراث » على النحو الذي طرحناه سابقاً ، أي بصفته التاريخ في استمراره وامتداده التراثي ، فإنه يكتسب معنى أكثر عمومية وحقلا أكثر اتساعاً . حالئذ لا تعود تلك « النزعات » مجرد آراء عن التراث العربي . إنها نفسها تتحول ، بصفتها جزءاً من الماضي في صيغته التراثية ، الى مواقف تراثية ، الى جزء من ذلك التراث . وهذا الأخير يدخل ، من موقع الاعتبار نفسه والى هذه الدرجة أو تلك ، في مكونات « الحاضر العربي » ، أي « المرحلة القومية المهيمنة » .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن النظرية التراثية المقترحة (الجدلية التاريخية

التراثية) لا يمكنها أن تخشى التصدي لأي عنصر من عناصر التاريخ والتراث العربي . فهي إذ تقـوم بذلك الفعل ، تحقق ذاتها . وهيإذ تنكص عن القيام به ، فإنها تفقد مسوغات وجودها العلمية التراثية والايديولوجية .

إن أس النظرية تلك يكمن في **تقصي الحدث التاريخي في عطالته وفي ركونـه الى الماضي** ، مفضياً بذلك الى اكتشاف العناصر التاريخية المطلقة ــ والنسبية في سياقها التراثي ــ ، التي تمثل موضوع « التبني التاريخي » . كمـا يكمـن (ذلك الأس) في **انتزاع** الحدث التاريخي **المعني** هنا من عطالته ومن ركونـه الى الماضي ، وفي استقصاء وتشوف آفاقه التراثية . وهذا ، بدوره ، يفضي الى اكتشاف العناصر التراثية النسبية ــ والممثلة للحقيقة المطلقة في أحـد أوجهها العـامة ــ ، تلك التي تمثل موضوع « الاستلهام التراثي » .

ومن هنا ، فإن اي حدث تاريخي ، عربياً كان أو غير عـربي ومهما كانت صيغته وخطورته وحجمه ، عليه أن يثبت جدارته التاريخية ، بصيغة « التبني التاريخي » ، وجدارته التراثية المحددة بامتداده التراثي وبصيغة « الاستلهام التراثي » . نقـول ، ان ذلك ينبغي أن ينجز ، إذا أريد له (الحـدث ذاك) الا يغيّب في ردهات المتاحف ومجلدات المؤرخين الأكاديميين في صيغـة « العـزل التاريخي » .

وعلينا ان نشير الى ان « الجـدلية التاريخية التراثية » ، التي تتنـاول التاريخ والتراث في سياقين مختلفين ، لا تلبث ــ في نطـاق البحث التطبيقي الميـداني ــ أن تصل الى سياق واحد ممثل بـ « المرحـلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض . ولئن كانت العناصر المتبناة حائزة على طابع مطلق ، بحيث أن كل « مرحـلة قومية مهيمنة » يمكـن ان تجعلها جـزءاً منها منصهراً في سياقها ــ وهذا يتم خصوصاً على صعيد الإنجازات العلميـة الطبيعية ــ ، فإن ذلك يحدث بسبب من أن حقائق هذه العلوم محايدة في ذاتها عموماً . علماً بأن الاطار الاجتماعي العـام الذي استنبت تلك الحقائق وأحاط بعملية أنسنة تطبيقاتها ، اي تحويلها الى قوة إنتاجية (إنمائية) ، مفرق بالمواقف المسيّسة المباشرة .

أما العنصر النسبي الموروث فهــو ذلك الذي يتجسد ، في حالات عديدة ، في حقل العلوم الإنسانية (مثل علم الاجتماع والأخلاق الخ . .) وفي التجــارب الإنسانية اليومية عامة . أما السبب في ذلك فيقوم على أن منجزات هذه العلوم والتجارب تميل الى اللاحياد والطابع المسيس . ها هنا ، نجد أن هــذا العنصر النسبي الموروث ينفصل عــن قيمته وصيغته التاريخية ، لتسحب منه قيمــة وصيغة تراثية يمكن اخذها أو رفضها ، أي يمكن الحوار معها باعتبارها ظــاهرة تراثية خاضعة للأخذ والرد . وكل ذلك نفعله انطلاقاً من الموجبات والمقتضيات والآفاق الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » .

ذلك يعني ، نظرياً معرفياً وايديولوجياً سوسيولوجياً ، أن معيار العنصر النسبي هنا هو ، من حيث الأساس ، تطابقه مع تلك المرحلة . أما معيار العنصر المطلق فهو ، بالاضافة الى تطابقه مع هــذه الاخيرة ، أيضاً تطابقه مع « المرحلة التاريخية المنصرمة » ، التي نشأ فيها وانحدر منها .

وينبغي القول ان وضع العنصر النسبي في حقل العلوم الانسانية والتجارب الانسانية ووضع العنصر المطلق في حقل العلوم الطبيعية ، لا يمكن الأخــذ بهما على عواهنهما دونما تحفظ . فكلا العنصرين يظهران في كلا الحقلين من العــلوم والتجارب الانسانية . وإلاّ لكنا من القائلين بعدم إمكانية نشوء « علم انساني » . وقــد ظهر ، فيما سبق ، أن الموضوعية والعلمية قائمتان في البحث التأريخي والاجتماعي والتراثي ، بقدر ما هما مهيمنتان في العلوم الطبيعية . نقول ذلــك ونحن نقر بأنهما في ذلكالبحث تملكان خصائص نوعية متميزة نسبياً عن مثيلتيهما في تلك العــلوم .

يبقى أن نقــول ، ان ممارسة الاختيار التاريخي التراثي من موقع إنمائي (ثوري) على النحــو الذي طرحناه ، لا يعني اننــا اكتشفنا ، بذلــك ، فــكرة « التسييس » في النظر الى التراث كقضية منهجية وكواقــع ميداني حي . إن ما أنجزناه على هذا الصعيد ، يكتسب، في نطاق « الجدلية التاريخية التراثية »، موقعــاً ومدلولاً محددين بالصورة التي أوردناها مكثفــة في شخص « المرحــلة

القومية المهيمنة » مستنفدة أو ناهضة أولاً ، وفي شخص « الاختيار التاريخي التراثي » ثانيــاً (١) .

---

(١) في هــذا الموقف ردّ على أحــد المتعالين ــ وما أكثرهم ! ــ في مقــالة لــه ناقش فيهــا حوارا أجــراه معي « ملحق الثورة الثقافي ــ دمشق ، العــدد ٣ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٣/١٠ » حــول النظرية المقترحة في هــذا الكتاب ، الجدلية التاريخية التراثية .

فهو يقــول ، غير مدرك لمدلول المصطلح الذي يستخدمه ، ومشوهاً بالتالي ما جــاء في الحوار المذكور : « أما دعــوة الدكتور (تيزيني) الى تسييس التراث فهي دعــوة متأخرة جداً » . (ملحــق الثورة الثقــافي ــ دمشق ، العــدد ٦ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٣/٣١) . لقــد قــام ، أولاً ، باسقاط جملة وردت في الحــوار المشار اليه ، جــاء فيها : « أخيراً تقوم النظرية التراثية المقترحــة عــلى أساس تسييس النظر الى القضية التراثية والتراث نفسه » . هــذه الجملة تعني تنــاول التراث بصفته قضية منهجية وواقعا حيــاً ميدانياً من موقــع « مسيّس » منطلــق من أمرين اثنين ، همــا « السوية العلمية » و « الاختيار التاريخي التراثي » . وهذان الاخيران ، بدورهما ، يتحدران مــن « المرحلة القومية المهيمنة » ، ويحددانها ، من ثم ، في وجهها التراثي ، وذلك ضمن كونهــا مفهومــة في سياق العلاقــة الجدلية بين « الداخــل والخــارج » .

فهنــا إذن ، تنــاول مسيّس ليس للتراث كواقــع ميــداني حيّ فحسب ، وإنما كذلك لــه بصفته قضية منهجية نظــرية .

لم يدرك الكاتب ، ثانياً ، البعد الجــديد لعملية التسييس المقترحة . فهذا يتمثل بالمبــادىء الرئيسية لـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، بما في ذلك ومن حيث الأساس « الاختيــار التاريخي التراثي » في وجهيه الايجابيين ، الاستلهام التراثي والتبني التاريخي ، كمــا في وجهــه النقــدي السلبي ، أي العــزل التاريخي . وقد ورد ذلك كلــه مكثفاً في الحوار المومى اليه ، كما يرد مفصلاً في هــذه « المقــدمة » .

٦

في مواجهـة العمليـة الانمائية لـ « الاختيار التاريخي التراثي » : الابداع والاتبـاع من موقـع « عـدمية تراثية »

آ

في معرض التحـدث عن الدور الإنمائي لـ « الاختيار التاريخي التراثي » وفي ضوء فهم جدلي تراثي لقضيتي « الاصالة والعصرية » و « الاختيار التاريخي التراثي » ، كما ورد فيما سبق ، نجد أمامنا قضية كانت وما تزال تثير خلافات في الرأي حولها . تلك هي الابداع الثقافي عـامة والفني بخاصة ، وموقعه مـن التراث . والحقيقة ، ان تلك الخلافات تعبير عن اشكالية عميقة تحيط بقضية « العصرية ـ الحداثة » في الفكر العـربي الحديث والمعاصر في مظاهره العـامة الرئيسية .

ولقد استطاع أدونيس ان يطرح تلك الإشكالية **بأفـق إشكالي** دقيق عـلى النحو التـالي : « هـل يجب التخلي عـن الإبداع الشعري في سبيل الالتزام السياسي (كما ترى العقائد [التقدمية]) ؟ بتعبير آخر : هل يجب التخلي عن المغامرة الخلاقة في سبيل الفاعلية السياسية المباشرة ، من جهـة ، وفي سبيل المحافظة على (التراث) و (الأصالة) من جهة ثانية ؟ » (١) .

ما علاقة النشـاط الابداعي الفني (المعاصر) بـ « المرحلة القومية المهيمنة » من جهة ، وبـ « التراث » في حديه ، الماضي والحاضر ، من جهة أخرى ؟ هـذه

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ ـ صدمة الحداثة ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٦٩ .

هي الصيغة **الإيجابية** للسؤال الذي طرحه أدونيس بالصيغة الإشكالية ، أي السلبية التي سيتضح لنا أنها خاطئة من حيث الأساس ، وانها ، من ثم جزء من الإشكالية القائمة نفسها .

هل الابداع الفني ــ وكل الابداع ــ ظاهرة اجتماعية أم لا ، أي هل ينشأ في سياق اجتماعي ، أم هو لا ــ اجتماعي asozial ؟ ليس بإمكان المرء أن يجيب سلباً إلا إذا ضحى بتوازنه الاجتماعي والعقلي . واذا كان ذلك كذلك ، فإن المبدع لا يخرج عن الدائرة **الاجتماعية** . وحيثما ننظر الى هذه الأخيرة من زاوية الموقف التراثي ، فإنها تصبح **أحد** أوجه « المرحلة القومية المهيمنة » بصفتها موجّهاً للبحث المنهجي التراثي وللتقويم التراثي . إضافة الى ذلك ، تبرز هنا **ضابطاً** للنشاط الابداعي في علائقه مع التراث .

وإذا انطلقنا من أن « العقائد التقدمية » ــ كما يسميها أدونيس ــ تقوم ، في اساسها النظري العام على منحى التحول الذي يكمن في جعل « الانسان محوراً يدور حوله كل شيء » (١) ، فإن « الالتزام السياسي » من موقع تلك « العقائد » ووفق قواعدها لم يعد يشكل عائقاً أمام النشاط الابداعي ذاك ، فنياً كان أو غير فني . بل بمزيد من التوكيد يمكن القول ، إن ذلك « الإلتزام السياسي » يغدو من مقتضيات وموجبات هذا النشاط . أو أنه أحد أوجه بنيته **الداخلية** .

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ١ ــ الأصول ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١١٣ .

ب

ذلك يشير الى أن التخلي عن « الإبداع » الشعري أو الفني عموماً **لا يقترن** أصلاً بموقف ماحدده أدونيس ب « التقدمية »، بل بنزعة ذرائعية ماكيافيلية(١). والحقيقة ، إن هذا التصور للعلاقة بين الإبداع الفني والالتزام السياسي يشكل خطأ نظرياً معرفياً مركزياً في الموقف المنهجي الشعري لأدونيس . ذلك التصور ينطلق مما يمكن تحديده ب « **الشعروية** » خاصة وب « الفنّوية » على وجه العموم . وهذه ترى في « الإبداع » ظاهرة مقترنة بالفنان عامة وبالشاعر على نحو الخصوص . اما النشاطات البشرية الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية الخ .. فلا يصح إدراجها تحت ذلك الإطار .

لقد صاغ أدونيس موقفه ذاك بصور متعددة ، منها التالية : « .. ونحن الآن حين تنكسر قلوبنا لا نجبرها بذكرى ما مضى من المؤسسات بل بذكرى **امرىء القيس** ، وبذكرى مبدعينا الكبار في كل ميدان . وهذه الذكرى تعبر القرون ، كأنها تجيء لتوها من ذرى قاسيون . **الملوك امحوا : ابو تمام باق** . هذا معنى الابداع وهنا يكمن التاريخ الحقيقي للشعوب . فأبو تمام وأمثاله هم الذين يحددون حساسيتنا ، ويزيدون طاقتنا على الحياة . ثمة من يقود البشر ويسوسهم **سطحياً** . وثمة من يفعل ذلك **عمقياً** : ذلك هو دور الابداع . ما من سيد سياسي ، بحصر المعنى ، قدر أو يقدر أن يؤثر في البنية الحميمة لوجود

---

(١) أدونيس ، في موقفه هنا من « التقدمية » ، ينحو نحواً تراثياً . وهو يفعل ذلك دون أن يحدد عينياً من يمثل هذه التقدمية وما هي أشكالها وتياراتها . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اليسار العربي الراهن ، والماركسي منه على وجه التحديد والتخصيص ، يندرج في إطار « التقدمية » ، تبين لنا أن حكم أدونيس ذاك يتسم بالعسف اللاتراثي . فهذا اليسار الماركسي ـ التقدمي ـ في الوطن العربي هو نفسه لم يخرج ولا يخرج عن مقولة « التطور التاريخي والتراثي » . وقد مرّ حتى الآن بثلاث مراحل . ويدخل الآن في مرحلته الجديدة ، الرابعة ، والمتميزة في نطاق القضية التراثية (وسنبحث في ذلك مفصلاً في موضع لاحق من هذا الكتاب) . ومن هنا ، أصبح من المفارقة أن نقرن « التقدمية » عموماً وعلى عواهنها بموقف من التراث العربي يمثل **واحدة** من مراحل نموها ، واصلين بذلك الى الحكم **المجرد اللاتراثي** التالي : (هنا تلتقي ، شعرياً « التقدمية » و « السلفية ») ـ أدونيس : الثابت والمتحول ـ ٣ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٢٦٩ .

الانسان أو يقـود جوقة أعماقه . الشاعر فعل ذلك والفنان يفعل ذلك » (١) .

تلـك هي **الخصيصة الأولى** لـ « الشعروية » ، كمـا يقدمها ادونيس : **ان الابـداع هـو ، من حيث الأساس ، جوهـر النشاط الشعري الفني حصراً ،** هذا النشاط الذي لا تشاركه انشطة انسانية أخرى في امتلاك ذلك « الجوهر ». وقـد أوضح ادونيس « شعرويته » هذه حين ميز بين مستويين من الحيـاة الانسانية ، واحد عادي ضروري ، وآخر إبداعي فني : « تاريخ الجوانب غـير الفنية ـ الابداعية في حياة الشعوب ، انما هو أخيراً مصنفات ووثائق : تاريخ في مستوى الحياة اليومية » (٢) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الشعر (والفن عـامة) يغـدو نسيج ذاته . فالشعر « لا يبدأ هنا وينتهي هناك . ليس للشعر تخوم . لذلك ليست المسألـة ان نفهمه ، بل أن نتأمل في أبعـاده . ليست ان نستوعبه ، بل أن نواكبه » (٣) . إن شعراً من هذا الطراز يصبح في حِل من اي موضوع يطرحه . ذلك لأنه فوق كل موضوع : « فالموضوعات أياً كانت لا أهمية لهـا ، سلباً أو ايجاباً ، في تقويم **فنيـة** الشعر » (٤) .

وإذا تساءلنا عن مصدر هـذه « الفنية » التي تفلت من اي سياق تراثي او ايـة علاقات اجتماعية تحايثها زمنياً ، معلنة بذلك استقلاليتها المطلقة مـن كل ما من شأنه أن يدخل في هذين الوضعين وواصلة من ثم الى انها **سبب ذاتها ،** فإننا نواجـه الاجابة التالية : « إن زمن الابداع ، زمن الشعر ، ليس افقيـاً ، **بل عمودي** . ولا ينشأ هذا الزمن الا **بتحطيم** الزمن الأفقي ، اي باقامة **مسافة** بين الماضي والحاضر . (ذلـك) أن العيش في مستوى الزمـن الأفقي هو عيش في مستوى الشيء والعـادة والغريزة ... فكان الابداع نفي يتقـدم » (٥) . وعلى

(١) ادونيس : حانوت هنا ، جدار هناك .. ـ جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/٢/٧ .
(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .
(٣) ادونيس : الثابت والمتحول ٣ ـ صدمـة الحداثة ، نفس المعطيات المقـدمة سابقاً ، ص ٣١٤ .
(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٥ .
(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٧ .

هذا ، فانه يصبح من اللازم أن « نشدد على ان زمن الابداع ليس أفقياً ، ليس خيطاً متصلاً ، وانما هو آنات أو لحظات ، أي انه انبجاس متقطع » (١) . وأخيراً « وضمن هـذا المنظور يصبح التواصل والتشابه نفياً للابداع ، لأنهما يؤديان الى **اعــادة** ما انتجه السابقون » (٢) .

والحقيقة ، ان هذا الموقف الشعروي له جذور قديمة في تصور ادونيس للشعر . ففي عـام ١٩٦٩ حدد ، في بحث له ، وظيفة الشعر **مقـابل ما يفعله** الانسان الثوري : « أن يكـون الشاعر العربي ثورياً يعني أن يخلق باللغـة ، في ميدان الثقافة ، معادلاً لما يخلقه التأثر بالعمل في ميدان الحرب » (٣) . ويوضح هـذا الأمر بقوله : « ان الشعر الذي يصف حـركة المقاومة ويغنيها ، هو شعر غير ثوري (٤) » . في ذلك التصور للشعر ، نتبين ما يفهمه أدونيس تحت اطـار « الشعر الثوري ». فهذا الأخير يتسم بأنه ثورة في اللغة الشعرية ، بعيداً عـن الموضوعات التي يعالجها ، أياً كانت أهميتها ، أي بعيداً عن **السياق الاجتمـاعي** لفنيّة هذه اللغـة الشعرية (٥) .

والجدير بالاهتمام أن ذلك الموقف الأدونيسي ينطلق من المواقع التالية :

١) الشعر لا يمثل بعداً كونياً عاما ، واجتماعياً على نحو الخصوص ، وانما هـو هـو ، يفسر ذاته بذاته . ومن ثم ، فالبعـد الشعري لا يندرج في البعـد الاجتماعي والبعـد الكوني .

٢) الشعر لا ينطلق من أن « الواقع المباشر للفكرة هو اللغـة » وأن اللغـة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٨ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٧ .

(٣) ادونيس : الشعر والثورة ـ مجلة الهدف ، بيروت ، ٦ كانون الاول ١٩٦٩، ص ١٨ .

(٤) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

(٥) لنقرأ ما كتبـه احـد كبار الفنانين الموسيقيين ، وهو ج.ف.هنـدل ، حـول علاقتـه بجمهوره ، محدداً في سياق ذلك احـد اوجه **الابداع الموسيقي** : « اني سـوف آسف لو اني متعت مستمعي فحسب . اني اتمنى أن اجعلهـم افضل ! » . (هـذه الكلمة المأثورة عن الفنان معلقة في بيته في مدينة هـاله ـ المانيا الديمقراطية ، والذي حوّل الى متحف هندل) .

تتمظهر في فكرها ، وانما من ان الواقع المباشر للغة هو اللغـة ، وان هذه الأخيرة تتمظهر في ذاتهـا .

٣) الثورة في الشعر هي ثورة في اللغـة الشعرية . ومن ثم ، فما يحـدث على صعيد الواقع **الكثيف « العـادي الغريزي »** ، بالتعبير النخبوي لأدونيس ، ليس ملزمـاً للشعر الثوري إلا بحدود تقود الى عالمين ، عـالم الواقع وعـالم الشـعر .

تلك المواقع الادونيسية الثلاثة كلها تمتح مصادرها من منهج ميتافيزيقي يتحدد نسيجه بثنائية وجودية مطلقة بين الواقع والفكر ، بين الفكر واللغـة ، والراس واليد ، والنظر والعمل . وهذا المنهج لا يدرك أن الحديث عـن شعر ثوري هو اكثر من القـول بثورة داخل الشعر نفسه فقط ، وأكثر من الانطلاق من موازاة **ميكانيكية** بين ثوريـة شعرية وثورية واقعية . ذلك لأن الثورة تمثـل **وضعية شاملة** تتعانق فيها كل أوجه النشاط البشري ، **دون** أن يفقد الواحد منها استقلاليته النسبية تجاه الأخرى .

وإذا كان ذلـك كلـه قـد أدى بأدونيس الى ان يخرج شعراء المقـاومة الفلسطينية (خصوصاً محمود درويش وتوفيق زياد وسميح القاسم) من عالمـه الشعري ــ لانهم لم يروا ثوريتهم في حدود شعريتهم ــ ، أفلا يغدو حالئذ ممكناً ان يرى الباحث في شعروية أدونيس شـكلا متقدماً مـن اشكال « **البيانويـة** » الكلاسيكية التي يعلن هـو نفسه انـه ضدها ؟ ثم ، الا نواجه في ذلـك الموقف الشعروي نزوعاً مناهضاً للنزعة الإنسية Humanism ، من حيث هي وريث عصر الأنوار التقدمي الأوربي ، وأحد اوجه التمهيد للانسية الاشتراكية **الثورية ؟**

هكذا ، إذن ، تفصح **الخصيصة الثانية** لـ « شعروية » أدونيس عن نفسها :
ان الشعر ، والفن عامة ، لا يخضع لأي تقويم سوى « فنيته » . وهذه « الفنية » إذ كانت مجردة من كل العلائق مع التراث (بمعنى الماضي) واللحظـة الراهنة بأوجهها الشاملة المتعددة (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية والأخلاقية . .) ، فان مصدرها ، حالئذ ، ينحدر من « عين الخيال » أو « العين

الثالثة » أو « عين القلب » (١) . ومن ثم ، فهي منحدرة من الرؤيا التي « لاتجيء وفقاً لمقولة السبب والنتيجة ، وانما تجيء بلا سبب ، في شكل خاطف مفاجيء ، أو تجيء **اشراقاً** . والرؤيا إذن كشف .. فالغموض ملازم للكشف . إلا انه غموض شفاف » (٢) . وعلى هذا وفي ضوئه ، يتحدد مصدر « الفنيّة » في « **أننا لا ندرك الرؤيا** إلا بالرؤيا ، فما يتجاوز منطق العقل ، لا يصح أن نحكم له أو عليه بهذا المنطق ذاته » (٣) .

---

(١) نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة ، ص ١٦٨ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

أدونيس يرتكب ، في هذه المسألة ، خطأ فاحشاً ينحدر تحديده من السياق المنهجي الذي يلح عليه هو نفسه . فهو اذ ينطلق من أن « الموضوعات أياً كانت لا أهمية لها ، سلباً أو ايجاباً ، في تقديم **فنية** الشعر » ، يعود ، بصيغة مثيرة ، الى الموقف « التقليدي » ، على حد تعبيره ، الذي ينهض على القول بميتافيزيقية العلاقة بين الشكل والمضمون ، بين الشكل والوظيفة . ذلك لأن السؤال التالي يبرز ملحاً : ماهي هذه الموضوعات التي **تمس** فنّية الشعر على نحو أو آخر ، دون أن تسهم في تقديم هذه الأخيرة ؟ بل أكثر من ذلك ، كيف نبيح لأنفسنا التحدث ، من طرف ، عن وحدة الشكل والمضمون والشكل والوظيفة في الرؤيا الشعرية الجديدة (انظر مثلا ، ص ١١٠ من : الثابت والمتحول ١ ـ الأصول، نفس المعطيات سابقاً)، لنعود ونجزئهما بصورة ميتافيزيقية ، حيث يُرد الشعر الى فنيته ؟ أليس من الاتساق مع تلك الرؤيا الشعرية أن نتحاشى مثل هذه الصيغة التجزيئية الميتافيزيقية ، بحيث يصبح الشعر تلك الموضوعات في فنيتها وتلك الفنية في موضوعاتها ! مع التوكيد على أن الحديث على « هذه » و « تلك » ليس إلا من قبيل التنهيج الدراسي . ذلك أنه على صعيد « الواقع » الشعري لا توجد تلك وهذه ، وانما يوجد النشاط الشعري المبدع . لماذا ألح أدونيس على ذلك الموقف الميتافيزيقي إذن ؟ الاجابة تكمن في اتساقه مع توجهه **الاساسي** على صعيد قضية الابداع الشعري ، ألا وهو النظر الى هذا الاخير على أنه في موقع التضاد **الميكانيكي** ، اللاجدلي مع الواقع الراهن أولاً ، ومع التراث (هنا الماضي) ثانياً . وهذا ما يقود عنده الى « عدمية تراثية » ذات توجه مستقبلوي (وسنأتي على ذلك لاحقاً) . ولكن يبقى أن نشير الى أن أدونيس في « فنّويته » تلك ليس متسق الخطى دائماً بما ينسجم معها . (انظر ، مثلا ، ص ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٨٣ من : الثابت والمتحول ٣ ـ الحداثة ، نفس المصدر والمعطيات سابقاً ، حيث يرى أن الرؤيا الشعرية الجديدة تتصل بالواقع الراهن وبالماضي « التراث ») . وربما لاحظنا كذلك هذا الموقف تعج به كتابات أدونيس . إلا أننا حيث نتقصى الأمر ، يتضح لنا ان ذلك الموقف يمثل ، ضمن ما يمثله ، إحدى الصعوبات الموضوعية الذاتية التي تقف عائقاً أمام السياق المنهجي **الأساسي** لادونيس ، كما يعبر عن قلق خصيب يلم بأدونيس شاعراً .

ح

ان « الشعروية » ــ والفنوية عموماً ــ ، التي يتحدد « التاريخ الحقيقي للشعوب » على أساسها ، تنطوي على الوجه الآخر من الاشكالية لدى أدونيس ، الا وهو « **النخبوية** الشعرية ــ الفنية » . إذ بما أن تاريخ البشرية لا يقدم الينا اكثر من حفنة من الشعراء والفنانين « المبدعين » ، فانه يغدو ، في أساسه ، **تاريخهم** . وبذلك ، ترد العلاقات الاجتماعية الانسانية ، على تنوعها وغناها وتعددها ، الى واحد من مظاهرها ، هو الفن (والشعر بخاصة) . وكل هذا يتم باسم « الإبداع » .

المسألة ، بذلك ، لاتنحصر بالاقرار بوجود الابداع الفني ــ والشعري منه ــ وبأهميته ، وانما بمدى شمولية هذا الابداع أولاً ، وبطبيعته ثانياً . هذا الحكم الأخير نتقصاه عبر تصور أدونيس للعلاقة بين الابداع والتراث . فهو كما رفض النظر الى الابداع الشعري مقترناً بالتزام سياسي « تقدمي » ، على حد وصفه ، فإنه يرفض كذلك النظر الى ذلك الابداع على أنه ذو علاقة بـ « التراث » ، حتى وإن لم يكن بصفته احد أوجه التعبير عن السياق التراثي .

وقد عبر عن ذلك بتساؤله الذي أثبتناه من قبل ، ونعيد منه هنا الشطر المتصل بالمسألة : « هل يجب التخلي عن الابداع الشعري .. من أجل الالتزام بالقواعد الجمالية الموروثة (كما ترى العقائد [السلفية]) . بتعبير آخر : هل يجب التخلي عن المغامرة الخلاقة في سبيل الفاعلية السياسية المباشرة ، من جهة ، وفي سبيل المحافظة على [التراث] و [الأصالة] من جهة ثانية ؟ » . لقد أجاب أدونيس عن ذلك التساؤل بتشديده على خط الفصل بين الابداع

الشعري والقواعد الجمالية الموروثة ، ليس (كما ترى العقائد السلفية) وحسب، كما يمكن ان يخيل الينا ، وانما على نحو **عـام** .

ذلك الموقف نواجهه مدعماً بصورة واضحة وبصيغة حازمة في قوله التالي : « .. ان [عـالم الابداع] منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث ان المبدع لا ينقل الابداع ولا (يرثه) . والمسألة ، بالنسبة الى المبدع ، ليست مسألة تراث وانما هي مسألة ابداع » (١) . وهـو يتابع ، موضحاً مستدركاً ، ان المبدع « حتى حين يستلهم بعض العناصر القديمة ، او يعتمد بعضها الآخر ، فان عمله هـذا لا يكون قائماً على مفهوم النقل والتوريث ، وانما عـلى مفهوم الابداع والتجاوز » (٢) .

وفي سبيل تعميق رؤيتنا لهذا الموقف الأدونيسي ، نتابعه في مقالته تلك ، موضحاً ما يفهمه تحت مصطلح « التراث » : « ان (التراث) في الأخير ، مسألة تاريخية أو مسألة دينية ، وهـو ، في الحالتين ، مسألة الثقافة السائدة .. وفي جميع الحالات ، لا علاقة له بالابداع » (٣) . وفق ذلك ، نفهم التراث على أنـه مسألة تاريخية أو دينية ، ولكنه ليس مسألة **تراثية** لا من قريب ولا من بعيـد . وماذا يعني ذلك ؟ انه يعني ــ في سياق أدونيس ــ أنه مقترن بـ « الماضي » (٤) .

والحقيقة ، علينا أن نقبل بذلك المعنى ، كي يتاح لنا فهم أدونيس في قوله بأن « عـالم الابداع منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث » . اذ أن هذا وذاك يشيران ضمناً وصراحة الى وجود خط يفصل ، على صعيد قضية الابداع الشعري (أو الفني) ، بين الماضي (ويعني هنـا التراث) والحاضر ، فصـلاً

(١) أدونيس : احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كاقتصاد العصر الحجري ــ جريـدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٧/٤/٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٤) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ ــ صدمـة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٦ .

وجودياً (انطولوجياً) وشعريا .

هكذا تتضح ابعاد « النخبوية الشعرية » عند أدونيس : انها نخبوية تنحدر من طبيعة النشاط الشعري الابداعي نفسه . وهذه الطبيعة تتحدد بأنها فوق العلاقات الاجتماعية التي تحتويها أولاً ، وبانها منفصلة عن كل ما من شأنه ان يربطها بالتراث القومي والعالمي ثانيا . اما ذلك كله فينهض على انها ـ اي طبيعة الابداع الشعري ـ تقوم على « فنيّة . . . اشراقية رؤياوية » . وإذا ما واجهتنا الجوانب الاخرى « غير الفنية الابداعية » في حياة الشعوب ، فاننا سوف لن نوليها أية أهمية ، نظراً الى انها لا تمتلك اية قيمة على هذا الصعيد : ان « الشعراء الرؤياويين » اذ يعبرون عن « روح » التاريخ الحضاري ، فإنهم هم من « يقود البشر ويسوسهم **عمقياً** » (١) .



(١) هناك ، مثلا ، تعبيراً عن هذه النخبوية الشعرية . كتب أدونيس (ملاحظات حول الشعر والثورة ـ مجلة الطريق ، بيروت ، عدد ١٠ ـ ١١ عام ١٩٦٩) : « لا أعرف كيف يمكن أن يتوجه شاعر ثوري الى جمهور محشو بتقاليد ثقافية ودينية مغلقة تناقض الثورة » .

د

لاحظنا في سياق الحديث عن « شعروية » و « نخبوية » أدونيس ، أن في طياتهما منحى ثالثاً ينطلق منهما ويتممهما ، كما انه هو نفسه يمكن اعتباره منطلقاً ومتمماً لهما . ذلك هو « **العدمية التراثية** » .

ان أدونيس يبدي استغرابه أن يكرر هذا الباحث أو ذاك (ما يقوله اناس أقل ما يمكن القول فيهم انهم لم يقرأوني حقاً ، وهو الزعم بأنني أدعو .. الى « نبذ الماضي جملة وتفصيلاً » ، و « التخلي عن تراثنا وشخصيتنا) (١) . والحقيقة ، أن في هذا الذي دفعه أدونيس عن نفسه بصفته زعماً وهمياً ، ينطوي على موقف ذي وجهين اثنين . أما استقصاؤهما فيشكل أمراً أولياً لاظهار أن منهج أدونيس يقود الى عدمية تراثية ذات توجه « مستقبلوي » .

الموقف ذاك يتحدد في أن أدونيس لا يريد التفريط لا بـ « التراث » ولا بـ « الابداع » أما وجها هذا الموقف الاثنان فيتمثلان في أخذه بـ « التراث » وبـ « الابداع » ، ولكن بعد التشديد على أنهما يجسدان مستويين متباينين متناقضين اطلاقاً .

فهو ينطلق من الموضوعة ــ المصادرة التالية ، التي أوردناها سابقاً في سياق آخر : « إن (عالم الابداع) منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث أن المبدع لا ينقل الابداع ولا (يرثه) . والمسألة بالنسبة الى المبدع ، ليست مسألة تراث وانما هي مسألة ابداع » (٢) . هذان العالمان (المستويان

---

(١) أدونيس : اتركنا قليلا في الشمس يا صديقي ــ جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/١/١٧ .

(٢) أدونيس : احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كاقتصاد العصر الحجري ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

الوجوديان (لا يتصلان بأي سبب من أسباب الاتصال على مستوى الطبيعة الجوهرية لكل منهما . ومن ثم ، فهما ليسا متباينين من حيث الطبيعة الجوهرية فحسب ، وانما هما كذلك متعارضان على مستوى الدلالة الاخلاقية الانسانية .

وأدونيس يلجأ ، على طريق ايضاح ذلك ، الى فكرة الزمن ، باحثاً فيها من موقعي « الوحي الديني » و « نظرية الابداع » . يقول : « وبما أن الدين لا يفهم من زاوية التقدم والتأخر ، بل من زاوية الكمال الذي لا يتغير ، فان التاريخ العربي لم يفهم من زاوية التقدم أو التأخر . . فالتاريخ ليس تقدماً »(١). ويتابع قائلاً : « الزمن ، بحسب الوحي ، ينتج باستمرار شيئاً واحداً هو الوحي ، فما لا يتغير مقياس للمتغير . وما يتعالى على التاريخ هو الذي يوجه التاريخ » (٢) .

أما « نظرية الابداع » التي عليها أن تمثل النقيض البديل لـ « الوحي الديني » ، فتقوم على ما يلي : « الابداع . . هو بذاته أصل ، و لايحتاج الى غيره في حال‌ما، أصلاً . . ومن هنا ينتفي المفهوم الزمني للأسبقية . فالابداع لا زمن له » (٣) . ومن هنا ، فان هذا الأخير يكمن في « انه **هدم الذاكرة وبنى الاشارة** » **(٤)** . واذا كان الأمر على هذا النحو ، فانه يتضح « ان زمن الابداع ، زمن الشعر ، ليس افقياً ، بل **عمودي** . ولا ينشأ هذا الزمن **إلا بتحطيم الزمن الأفقي** ، اي باقامة **مسافة** بين الماضي والحاضر . . . فكان الابداع نفي يتقدم »(٥). « وهذا يعني ، فيما يعني ، ان الفرق بين الماضي والمستقبل فرق نوعي لا كمي . . وان الاحداث متغايرة والقضايا متباينة ، وأن فهمها والتعبير عنها ، منفصلان

---

(١) أدونيس : الثابت والمتحول ١ ــ الأصول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٢ـ٩٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠٢ .

(٤) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ ــ صدمة الحداثة، نفس المعطيات‌المقدمة سابقاً، ص٢١٠.

(٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

بالضرورة عن الماضي ومنظوراته » (١) . وبذلك ، « يصبح التواصل والتشابه نفياً للابداع » (٢) . كما يغدو التشديد ضرورياً « على أن زمن الابداع ليس افقياً ، ليس خيطاً متصلاً ، وانما هو آنات أو لحظات ، اي انه انبجاس متقطع » (٣) .

تلك الافكار السابقة لأدونيس ينتظمها خطان متميزان يضعاننا وجهاً لوجه أمام ما أطلقنا عليه « عدمية تراثية » .

الخط الأول ينهض على تفتيت السياق ـ العملية Prozess التحولية عبر النظر اليها في **واحد** من وجهيها الاثنين المتلازمين تلازماً تضايفياً جدلياً ، الا وهو « اللاتواصل » . اما الوجه الآخر فهو « التواصل » : ان « عالم الابداع » يجسد « المطلق » ، وما سواه لا يخرج عن « العادي » و « النسبي » . وعلى ذلك ، فإنه حتى« الاستلهام التراثي » يغدو خارج الفعل المبدع تراثياً : ان المبدع « حتى حين يستلهم بعض العناصر القديمة ، أو يعتمد بعضها الآخر ، فان عمله هذا لا يكون قائماً على مفهوم النقل والتوريث ، وانما على مفهوم الابداع والتجاوز » (٤) .

ادونيس ، في ذلك ، لم يدرك أن الاستلهام **التراثي** ينهض على التجاوز الجدلي المبدع . وهو إذ يبقى في هذه الحدود من المسألة ، يغيب عنه أنه هو نفسه يقوم بذلك « الاستلهام التراثي » ـ مثلاً في العمل الذي انجزه تحت عنوان

---

(١) ادونيس : الثابت والمتحول ١ ـ الاصول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٤ .

(٢) ادونيس : الثابت والمتحول ٣ ـ الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٧ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٨ .

(٤) ادونيس : احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كالاقتصاد الحجري ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

(ديوان الشعر العربي) (١) .

ان وجهة نظر ادونيس في « الابداع » تتحدد بالانطلاق من تحويل الزمن الى آنات منفصلة ، تشترك جميعاً في أنها تجسد « الابداع » ، ولكن دون أن تربط بينها روابط أو جسور من أي نوع كان . واذا عدنا الى تصور أدونيس لـ « الوحي والدين » ـ وقد كشف فيه بعمق عن سماتهما اللاتاريخية اللاتراثية ـ ، استبان لنا أن هذا التصور يمثل ، على صعيد مسألة الزمان ، صيغة مقلوبة من نظريته في « الابداع » (٢) .

فاذا انطلقنا من أن عالم الابداع منفصل بالطبيعة والضرورة عن عالم التراث ، ومن ان الابداع **لا** زمن له وانه يقوم على هدم الذاكرة ، أي يقوم على إحداث مسافة بين الماضي والحاضر ، اذا فعلنا ذلك ، الا يصبح مثل هذا « الابداع » ضرباً من الوهم الذي يفتقد مقومات الوجود ؟! إذ ماذا يتبقى في هذه الحال من « الابداع » ؟ لقد جرد من **زمانيته** ، التي تتمثل بالسياقين ، **التاريخي والتراثي** .

---

(١) هناك مثالاً على حالة **الاضطراب وعدم الدقة** في وجهة نظر أدونيس في « الابداع » : « لا أطالب بالانفصال عن **شعرية** الشعر الجاهلي أو الأموي ، مثلاً وانما أطالب بالانفصال عن **نمطية التعبير فيه** . ولا أطالب بالانفصال عن **قلق** البحث **للوصول الى الحقيقة** عند علماء الكلام ، مثلاً ... وانما أطالب بالانفصال عن**همومهم الفكرية** ، والقضايا التي طرحوها ، **والعوالم** التي داروا فيها . باختصار ، **اطالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفد ولم يعد يختزن اية طاقة على الاجابة عن اية مشكلة عميقة نجابهها اليوم ، أو على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل . اطالب بالانفصال عن الرماد ، لا عن اللهب** » . (أدونيس : اتركنا قليلا في الشمس يا صديقي ، نفس المعطيات المقدمة سابقا) .

ها هنا نتساءل فقط : اليس التوكيد على استلهام « اللهب الشعري والفلسفي » دون « الرماد الشعري والفلسفي » جزءاً صميمياً من الابداع ؟ ! .

(٢) الاشعرية ، التي يناهضها أدونيس بصفتها ظاهرة ايديولوجية إتباعية ، يلتقي معها في فكرة الزمان . فهي تفهم هذا الأخير من موقع « الخلق الالهي المستمر » للجواهر والاعراض في العالم المادي . وذلك بمعنى التدخل الالهي الكلي والجزئي في هذه الجواهر والاعراض عبر « مصادرتها » زمانيا وحركيا .

وبالطبع ، حين نجرد الوجود من زمانيته ، نقوده الى عالم التعالي والمفارقة الالهي . ودون التوقف عند الاشارة الى ان ادونيس يستخدم مصطلحي « الخلق » و « الابداع » ضمن معنى وسياق واحد (١) ــ وهما مختلفان في منشأهما التاريخي وفي دلالتيهما الذاتيتين ــ ، نلاحظ ان يلح على تحديد الابداع بأنه « الانشاء على غير مثال » (٢) . حاذياً بذلك حذو أبي الهلال العسكري في تعريفه لهذا المصطلح في كتابه « الفروق اللغوية » (٣) . وعلى هذا ومن أجل أن يظل الانسان متسقاً مع هذا الموقف ، فانه يغدو متوجباً عليه أن يتمثل المبدأ التالي : « ليست الذاكرة قوة الحياة ، كما تتعلم اجيالنا . **النسيان** هو ، على العكس ، قوة الحياة . **فأن يتعلم الانسان حقاً هو أن يتعلم باستمرار ، نسيان ما تعلمه** » (٤) بل أن يعمل على « **هدم الذاكرة** » (٥) .

هكذا يحوّل « المبدع » الى « مجرب » ذي بعد واحد ، يبدأ من حيث ينتهي الوجود ، وينتهي حيث يبدأ الوجود . ذلك لأن فعل تهديم الذاكرة لا يُصوّب باتجاه الماضي وحسب ، بل كذلك باتجاه المستقبل . اذ أن « الفعل » الذي ينطلق من الصفر لا يصب الا في صفر . وهذا يعني التضحية **بالعمق التاريخي والتراثي** للفعل الانساني ، للتجربة الانسانية التاريخية والتراثية

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ ، حيث يجري استخدام لفظ « الخلق » . وكنا اتينا على شواهد تتضمن اللفظ الاخر .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٠ .

(٣) طبعة القاهرة ١٣٥٣هـ . جدير بالذكر أيضاً أن مجموعة من الكتاب العرب الاسلاميين في المرحلة العربية القروسطية استخدموا لفظي « الخلق » و « الابداع » ضمن معنى واحد . فالمؤرخ الطبري يصدر « تاريخه » بالحمد لله « القائم على كل شيء بغير انتقال ، والخالق خلقه من غير أصل ولا مثال » . (الجزء الأول من هذا « التاريخ » ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣) .

(٤) ادونيس : من المضحك ان نسأل المنطق ــ جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٧/٤/١٦ .

(٥) أدونيس : الثابت والمتحول ٣ ــ الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٢١٠ .

الضخمة بعجرها وبجرهـا ، وذلك في المنحى النظـري المعـرفي والمنحى الفني الجمـالي .

والحقيقة ، ان المنطلق العـدمي التراثي لم يتح لادونيس ان يتبين فرقـاً عميقاً بين « الذاكرة » و « الحافظة » . ولو فعل ذلك ، لاتضح له أن من عناصر العملية **الابداعية** البشرية فعل **التذكر** . فهـذا من خصائصه ، ضمـن السياق المطروح ، أن يستعيد كل ما من شـأنه الاسهام في بلورة وإغناء تلك العمليـة . وذلك يتم بأن يواجه المبدع جمـلة من الخيارات ذات الابعاد المتعددة والآفـاق الثرة ، ومن ثم ضرورة ممارسة « الاختيار التاريخي التراثي » على نحـو واع أو غـير واع .

وهو ، اي فعـل التذكر ، اذ ينجز ذلك ، لا يتصل تأثيره ب « المـاضي » فحسب ، وانما كذلك ب « الحاضر » ، حاضر العملية الابداعية . فعناصر هـذا الحاضر لا يتسنى لها ، بالأصل ، أن تستكمل اتساقها ومغزاها وآفاقهـا بعيـداً عن فعـل التذكر . إذ ان هـذا يمثل ، هنا ، احـد اوجـه الفعالية التركيبية والتحليلية سـواء كان على صعيد الفن أو سواه من الأصعدة الثقافية الانسانية المتعـددة .

إذا كانت هذه الذاكرة كذلك ، ف « الحافظة » تقوم بوظيفة اخرى . فهذه الأخيرة تكمـن في اختزان ما تستطيع اختزانه من الوقـائع والمعلومات الخ ... المتحدرة من الماضي والحاضر . ويتم ذلك دون ممارسة« اختيار تاريخي **تراثي** » . وبهـذا المعنى ، نجـد ان « الحافظة » نفسها تبقى تمثل شرطاً من شروط انجاز العملية الابداعية ، لأنهـا تقدم **ما يمكـن** ان يقدم حوافز لهـا .

ومن هنا ، فان حذف الذاكرة من العملية الابداعية يمثل حذفاً لشروطها **الأولية ، غـير المباشرة** . كما يقود الى استنباط شخصية يوتوبية (خياليـة) ، تتمثل ب « المبدع المجرب » ذي الأفق التجريبوي ، الذي بمقتضاه تفتقد التجربة الشعرية الفنية بعـدها الكوني بأعماقه وباتجاهاته الثلاثـة ، المـاضي والحاضر والمستقبل .

وعلى ذلك ، فان إشكالية فهم أدونيس للابداع الشعري تكمن في تحطيم أبعــاد العملية الابداعية ، وفي اعتبار أن الذاكرة مقحمة عليها من خارج ، بصفتها جملة من الوقائع والمعطيات التي لا ينتظمها ناظم . كما تقوم على عــدم النظــر الى الماضي والحاضر والمستقبل على انهم يشكلون ، مجتمعين ، أفقاً استشرافياً واحداً موحداً في سياق التجربة الشعرية (١) .

(١) مثل هذا الأفــق الاستشرافي ، التراثي الابداعي ، نعيشه في قصيدة لعــادل قرشولي بعنوان « الف ليــلة وليــلة » ـ الملحق الثقافي لجريدة الثورة ـ دمشق في ١٩٧٧/٥/١٩ :

أواه يا شهرزاد

قــد انتصرت ذات يــوم عــلى المــوت

بوتر قوس كلماتك المشدود

لكنهم وهــم يقصون اليوم لياليك

يتناسون النهــار .

كما نعيش ذلك الأفــق في قصيدة « اعترافات مالك بن الريب » ليوسف الصائغ ، التي القاها في « مهرجــان المربــد الشعري » الذي أقيم في العــراق بين ١ و ٥ نيســان ١٩٧١ ، أو في مأســاة « السديم » لأدونيس نفسه ، التي يقول فيهــا :

في مــدى هــذه الحديقة

الف بحــر وحديقة .

بل لنقرأ ما كتبه ، ضمن هــذا الأفق الابداعي التراثي ، علي كنعــان في « أعراس الهنود الحمــر ـ بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٧ ـ ٨٢ » تحت عنوان « خبز الفقراء » :

يا تجــار قريش
يا أعــداء نبوءات الــدم
يا العلق الرابي في الاحواض الرطبة
ها انــذا أشعل في باب السوق
فتيل دمي
بشرى للفقــراء
يا خبز الغضب التنوريّ تورّد
في ليــل المتهورين
شمسَ زمان آخــرَ ،
جسر عبور تاريخيّ ،
فورةَ بركان مفجوع
ولتصدع رايات المــدن المغومةِ
بالخــوف ،
الجــوع ،
الخيبــة ،
« هــذا عصر الفقراء
ملء الساحات مواكبهم
ملء طموحات الغــد
تبني فردوس الفقراء » .

ولعـل « العدمية التراثية » لـدى أدونيس تتضح أكثر عبر تقصي فهمه للعلاقة بين الطبيعة والفن .

فعلى هذا الصعيد ، يرى أن (ليس هناك شيء مشترك بين ما « يخلقـه » فن الطبيعة ، وما « يخلقه » فن الانسان) (١) .

وليس من ريب ان هـذا التوكيد يتوافق مع الراي الذي اتينا عليه ، وهو ان الابداع يحدث « على غير مثال » . وهذا يشير الى وجه آخر من « العـدمية التراثية » تلك ، الا وهو القطيعـة بين « الذات المبدعة » والواقع **الموازي** لهـا زمنياً . أو بشكل ادق ، بين هـذا الأخير وبين تلك الذات بصفتها **ذاته** نفسه .

والحقيقة ، هنا نواجه مسألة مشكلة . فأدونيس يطرح التساؤلين التاليين اللذين يشكلان ، مع إجابته عنهما ، تصوره لعلاقة الابداع (الشعري) بالواقع : « هل الشعر العربي ، كتراث ، انعكاس لشكل من الوجود الجماعي والاجتماعي ، الخصوصي المتميز ، أم انه هوية فنية مستقلة ؟ ان اختيار الجواب الأول يتيح لنـا أن نلاحظ أن الجماعة التي أسست الشعر العربي ، كتراث لم تعد ببنيتها ، وبخصوصيتها ، متواصلة ، حيـة ... اما اختيار الجواب الثاني فيوضح لنـا أن الشعر كتراث لا يلزم ، من حيث أنه هوية فنية خاصة ، الشعر الذي ينشـأ بعـده ـ لكي يكون صورة مطابقة له » (٢) .

ان طرح القضية على ذلك النحو والاجابة عنهـا ، ينطلقان من موقع غـير متماسك . فلقد واجهنا أدونيس بطرح لا يتيح لنا ، اذا تقيدنا به ، إلا أن نأخـذ بالاجابة التي قدمها . ومن هنا ، لا بد من استبدال ذلك بصيغة طرح أخـرى : ما موقع الشعر خاصة واللغـة عامة من « البنية الفوقية » في مجتمع بشري ما ،

---

(١) ادونيس : انه سجين نافـذة هي نفسها سجينة الهـواء ـ جريـدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/٨/٧ .

(٢) ادونيس : احلمـوا بمستقبل يكـون فيه الاقتصاد كاقتصاد العصر الحجري ـ نفس المعطيات المقـدمة سابقاً .

وما العلاقة بين هــذه البنية و « البنية التحتية » لهــذا المجتمع ؟

أما الاجابة عن ذلك فتكمن في أن العلاقة بين البنيتين ذات طبيعة جدلية ، متبادلة ، مــع القول بالدور الحاسم ، في آخر تحليل ، للثانية تجــاه الاولى . ولكــن على صعيد البنية الفــوقية ، تبرز « اللغــة » التي تكوّن احــد مداريْ الشعر ، بصفتها متمنعة على أن تندرج تحت اطار تلك العلاقة مع البنية التحتية. فهي تمثل قاسماً عاماً مشتركاً بين عــدة بنى فوقية من تاريخ مجتمع ما أو بين كل البنى الفوقية التي مــرّ بهــا . ولكنها ، في موقعها هــذا ، تخضع للعلاقات الاجتماعية في هــذه الفترة او تلك ، بصفتها مضموناً أولاً ، وبصفتها شــكلاً ثانياً ، أو بصفتها شكلاً أولاً وبصفتها مضموناً ثانياً .

ولقد أصبحنا قادرين ، من موقع علم اللغــة Semiotik ، على التوكيد بأن « الواقع المباشر للفكرة هو اللغة » (١) .

هــذا الأمر ينسحب على كل مظــاهر اللغة ، بما في ذلك اللغة الشعرية . ان هذه الأخيرة التي تتمثل بـ« الرمز » و« الدلالة »، و« تكشف عن الإمكان، أو عن الاحتمال ، اي عن المستقبل » (٢) ، تظــل مشروطة ، بصيغة أو بأخرى ، بمــا يجري حولهــا ، اي بمــا يحيط بصانعها الفنان (الشاعر) . فالرمز اللغــوي يكتسب بعده ودلالته المستقبلية في سياق العلاقات البشرية التي استنبتته والتي تتصل برباط او بآخر بالعلاقة السابقة .

ان ذلك كلــه يتيح لنــا التوكيد على أن ظاهرة انسانية ما ــ مهما كانت معقدة وذاتية ومتوسّطة ــ تكتسب دلالتها ومغزاها في اطار موقعها من الماضي والحاضر ، كما في سياقها المستقبلي . وهذا يتضمن القول بأن تصور ادونيس حول « الإبداع » وموقعه من الماضي (بمعنى التراث كما يفهمه أدونيس) يفصح عن وجه آخر له ، وهو « ذاتويته » . إن « العدمية التراثية » الادونيسية هي ، إذن ، ذاتوية المنحى الفلسفي .

---

(١) ماركس/انجلز : الاعمال الكاملة ــ مجــلد ٣ برلين ، ص ٤٣٢ .

(٢) ادونيس : الثابت والمتحول ٣ ــ الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩٤ .

ولأن موقفاً عدمياً تراثياً ـ ذاتوياً لا يستطيع أن يكون حتى النهاية متماسكاً على الصعيدين الواقعي المباشر والمنطقي ، فانه يظل ينطوي على امكانية تجاوزه وتخطيه . وهذا ما نشهده أيضاً في الحالة التي يمثلها ادونيس . فنحن نواجه في كتاباته آراء تشكل نقيضاً لوجهة نظره **الأساسية** حول « الإبداع » (١) . ولكنها قبل أن تمثل ، في هذا السياق ، موقفاً هامشياً يخال للباحث أنها مقحمة اقحاماً في المتون والنصوص ، فإنها تجسد وجهاً هاماً من الاضطراب المنهجي في تفكير ادونيس خاصة ، وفي تفكير معظم المثقفين العرب بعامة .



(١) من هذه الآراء نقرأ ما يلي : « .. إننا لا نقدر أن نفهم حاضرنا الشعري إلا في ضوء ماضينا الشعري » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٦) . وكذلك نقرأ الراي التالي : « يجب ، في هذا الصدد ، أن نشير الى أمرين : الأول هو أن جدة اللغة الشعرية أو ثوريتها تتضمن ، بالضرورة ، نفي اللغة الشعرية القديمة ، والأمر الثاني هو أن هذا **النفي جدلي ، فالجديد حين ينفي القديم يكون طالعاً ، في الوقت نفسه ، بشكل أو آخر ، من القديم ذاته »**. (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٤٩) .

يبقى أخيراً الكلام على ما أطلقنا عليـه « عدمية تراثية » بتوجه **مستقبلوي** عند أدونيس . والحقيقة ، هذا الموقف يعتبر امتداداً لاتجاهه الأساسي العدمي الذي اتينا عليه . لقد انطلق ادونيس من ان معالجة المسألة الثقافية في المجتمـع العربي الراهن تقتضي التوكيد بأن « الفكر العـربي السائد فكـر اتباعي ، اي متخلف ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وانما يرفض الابداع ويدينه . ولهـذا يحول دون اي تقـدم حقيقي .. هـكذا يتوجب على العربي أن يؤمن ، تبعـاً لذلك ، ان جوهر الانسان ليس في كونه وارثاً متابعاً ، وانما في كونه خلاقاً مغيراً »(١).

ذلك يشير الى أن ادونيس يعلن عن وجـود مسألتين محوريتين . الأولى منهما ينبغي دحضها وإدانتها ، اما الثانية فيجب الأخذ بهـا والدعوة اليهـا . والمسألة الأولى تتحدد إسماً بـ « التراث » ، بينما الثانية تتمثل بـ « الابداع » : « ان ، التراث ، في الاخير ، مسألة تاريخية أو مسألة دينية ، وهو ، في الحالتين، مسألة الثقافة السائدة .. وفي جميع الحـالات ، لا علاقـة له بالابداع » (٢) . وفي مرحلة لاحقة عاد أدونيس الى المسألة الأولى فحددها ، مسقطاً منها وجهها « التاريخي » : « ان مشكلية التراث هي ، في أساسها ، دينيـة » (٣) . وهـو يكـون ، بذلك ، قد أعلن بأنها لا تتعدى أن تكون مسألة زائفة . ومن ثم ، فإننـا نضعها بين قوسين ، تعبيراً عن بطلانها النظري المعرفي ، على الأقل (٤) .

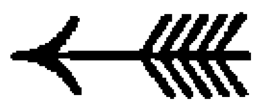
---

(١) ادونيس : خواطر حول بعض مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي ـ بحث قـدمه الكاتب الى ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ـ الكويت مارس ١٩٧٤ ، ص ١٣ .

(٢) ادونيس : احلموا بمستقبل .... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(٣) ادونيس : الثابت والمتحول ٣ ـ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص١٥٧.

(٤) كما في مسائل اخرى ، نواجه ، ايضاً هنـا ، تناقضاً منطقياً بين ما قدمه ادونيس في كتابه حـول « الثابت والمتحول » ، وبين ما كتبه مؤخراً حـول « الدين » . فهو يكتب ، في ضوء ما حـدث في ايران تحت قيـادة آيـة الله الخميني : « من الطبيعي انني لم أهمل (في كتابه الثابت والمتحول) العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية في هذه الحركة من الصراع ضمن المجتمع الاسـلامي ، إلا انني أعطيت الأولوية للعامل الايديولوجي ـ الديني . في مجتمع كالمجتمع العـربي ، بني ، بشكل كامل على الدين ، ولم تتطور فيه أشكال الانتـاج وادواته بحيث تؤدي الى نشوء الوعي الطبقي ،



ها هنا معقد الإشكالية في منهج أدونيس العدمي : اننا أمام عالمين منحدرين من مواقع متعارضة تعارضاً جوهرياً ، اي مطلقاً . فمن جهة عالم « التقليد » ،

=

يظل هذا العامل محركاً أول . لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة ، أو الوعي الطبقي او بمقولة الاقتصاد ، فضلا عن الاقتصادوية . وتؤكد وقائع التاريخ العربي الاقتصادية أن الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر وصاحب الأطيان ، والفقيه والشاعر ، وفئات تضم هي أيضاً الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر ... الخ ، معاً . يعني أن هذا الصراع كان ، في طابعه الغالب ، إيديولوجياً .. دينياً » . (النهار العربي والدولي ـ ١٢ شباط ١٩٧٩) .

فادونيس يستطرد ـ منطلقاً من رفض المقولات المشار اليها فوق ومن تفسير الدين بالدين ـ ليصل الى إدانة الماركسيين العرب لاستخدامهم إياها في فهم الدين ، خالطاً بذلك بين مسألة هذه المقولات التي تكتسب دلالتها الحقيقية حين توضع في مكانها من المنظومة الاجتماعية المنهجية للماركسية ، وبين نتائج دراسات وبحوث قام بها باحثون وكتاب ماركسيون عرب تتسم بالطبقوية والاقتصادوية . فيكتب : « أليس في هذا كله ، استطراداً لما نعرفه من تحليل الماركسيين العرب لحاضر المجتمع العربي ، وعلاقته بالدين والتراث ، وما يؤكد على أن هذا التحليل كان خاطئاً .. ». (نفس المصدر والمعطيات السابقة) . ان آراء أدونيس تلك ليست الا تعبيراً عن **خطأه المنطقي وشططه النظري الايديولوجي :**

١ً ـ كتب في « الثابت والمتحول ٢ ـ تأصيل الأصول ، ص ٦٣ بيروت ١٩٧٧ » ما يلي : « ان التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ، وهذا ما يظهر واضحاً جداً ، بدءاً من خلافة عثمان على الأخص ، انما هو تاريخ انتاجه المادي .. إنه ، بتعبير آخر ، تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة » .

٢ً ـ مرّ معنا سابقاً ما رآه أدونيس من أن « مشكلية التراث هي ، في أساسها ، دينية » ـ الثابت والمتحول ٣ ـ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٧ ـ ، ومن أن « عالم الابداع منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث » ـأحلموا بمستقبل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

من هذين الشاهدين يتضح أن أدونيس لم ينطلق من الحقيقة ، وانما من محاولة جعل القارىء ينسى ما يكتبه في مناسبتين اثنتين حول مسألة واحدة . كما يتضح أنه يعمل على اقحام موقف خاص به حول العلاقة بين الدين والتراث ، بمواقف آخرين ، هم الماركسيون العرب ، وخصوصاً في الوضع الراهن ، حيث يعملون فيه على تأسيس وتأصيل مرحلة الجدّية والنضج في دراستهم قضية التراث .

ومن جهة اخرى عــالم « الإبداع » ، ولا لقــاء بينهما ، « في جميــع الحالات » . وحيث يكون الأمــر كذلك ، فانــه « يتوجب على العــربي أن يتحرر مــن كل سلفية » (١) ، اي ـ في سياق التعارض المشار اليه ـ من التراث .

وحينما نتساءل حول « ماهية » الابداع المناقض للتراث ـ ويساوي عنـد ادونيس السلفية كما رأينا ـ ، فانه يجيبنا بالكلمات المشددة التالية: «**الابداع دخول** في المجهول لا في المعلوم » (٢) . اي ان الابداع يصبح ، بذلك « متحركاً في اتجــاه المستقبل » (٣) .

وإذا وضعنا « الابــداع ـ المستقبل » ذاك في موقعــه مــن « المــاضي » و « الحــاضر » ـ وبموجب منظــور أدونيس ـ فإنــه يبرز امامنــا بصيغــة « مستقبلوية » ترفض كل ما من شــأنه الا يدخل في نطــاق المستقبل . ها هنــا تنفصم وتتقطــع الجسور والروابط بين الأبعــاد الوجودية الثلاثــة ، الماضي والحاضر والمستقبل ، لتختزل بواحد منها يراد له أن يجسد الابداع الانساني . أما « المستقبل » الذي يمثل المبتدى والمنتهى في « المستقبلوية » ، فإننا لا نستطيع أن نرسم (نكتب) ونستشرف آفاقه إلا على نحو **غامض** . ذلك لأننا « اذ نكتب نقبــل الغموض ، ونجعل الآخرين يقبلونه كأنه **القــانون** الحميم الــذي يوحـد البشر » (٤) .

وجه آخر من « العدمية التراثية » ذات التوجه المستقبلوي لدى أدونيس. إنه العجز امام مشروع صوغ المستقبل ، شعرياً وفكرياً . ان عنصر « الغموض » هنا يدخل غموضاً جديداً الى السياق المنهجي الآدونيسي ويضفي عليه مزيــداً مــن التعقيد . اذ انــه (ذلــك العنصر) لا يتعــادل ولا يتماثل ولا يلتقي مــع

---

(١) ادونيس : خواطر حول بعض مظاهر التخلف . . ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣ .

(٢) ادونيس : الثابت والمتحول ـ ٣ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣١٣ .

(٤) ادونيس : دفتر افكار ـ جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/١٢/١٨ .

« الاحتمال » ، الذي يورده أدونيس في موضع آخر ، والذي يمكن أن يعبر عن موقف جدلي من المستقبل ــ وكنا نحن قــد اثبتناه في موضع سابق من هــذا الكتاب ــ (١) . ولكننا ، قــد واجهنا مفهومين لا يشير الواحد منهما الى الآخر ، فإننا نرى أن « العدمية المستقبلوية » ، كما طرحها أدونيس ، تقتضي أو تحتمل ذلك « الغموض » ، أكثر من « الاحتمال » . أما السبب في ذلــك فيكمن في أن هــذا الأخير ينطوي على افــق **جــدلي** . وهــذا بالضبط ما نفتقده في تصــور أدونيس العام حول « التراث والابداع » واقعاً ميدانياً ومفهوماً نظرياً منهجياً .



(١) « ان اللغــة الشعريــة تكشف عن الإمكان ، أو عن الاحتمــال ، أي عــن المستقبل » . (أدونيس : الثابت والمتحول ٣ ــ صدمة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٤).

هـ

هكذا نكون قـد أتينا على الموقف المنهجي « الابداعي » لـدى أدونيس ، واصلين عبره الى الحصيلة التالية ، وهي أن ذلك الموقف يفصح عن نفسه بثلاثة أوجه رئيسية. تلك هي« الشعروية ـ الفنوية » ، و « النخبوية » ، و « العدمية التراثية » ذات التوجه المستقبلوي . والحقيقة ، هذه الأوجه **الثلاثـة** تكون ، **في** السياق الأدونيسي ، أفقاً **ذا نسيج واحـد** .

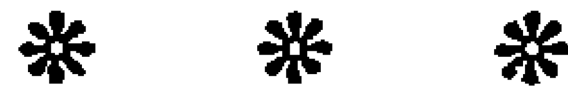
فلقد عالج تلك الأوجه **بعيـداً** عن قانون « نفي النفي الجدلي » **أولاً** ، وعن قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » **ثانيـاً** ، وعن جملة أخرى مـن مقولات المنهج الجدلي ، مثل العلاقة المتبادلة بين السبب والمسبب خصوصاً ، **ثالثـاً** .

نقول ذلك كلـه دون أن يفوتنا التوكيد على الملاحظتين التاليتين : **الأولى** منهما تنهض على أن المسائل المتعددة التي تكوّن التصور **الرئيسي** لأدونيس حول التراث والابداع ، يخترقها خط أساسي مشترك هو بمثابة الناظم الضابط لها . ولكن ذلك لم ينف امكانية بروز أفكار أخرى لأدونيس حـول القضية نفسها ، تبـدو أنها مناقضة كثيراً أو قليلاً لذلك الناظم الضابط . وهي حقـاً كذلك . ولكنها لا تتحدد بكونها هامشية ، ثانوية ، **بقـدر** ما تجد تحديدها **في أنهـا** تعبر عن عمق الاشكالية التراثية في التصور ذاك .

أما الملاحظة الثانية فتكمن في أن أدونيس قـد أثار ، في سياق طرحـه وبلورته لتصوره **العـدمي** حـول التراث والابداع ، أفـكاراً واشارات وايماآت على غـاية الأهمية والطرافة بالنسبة الى المنهج **الجـدلي** المادي التاريخي عامة ،

وبالنسبة الى **الجدلية التاريخية التراثية** بخاصة .

ولكن ما يظـل ماثلاً في الذهن هنا ، هو أن ذلك التصور الأدونيسي يكوّن احـد أوجـه الإشكالية المعيقة للعملية الإنمائية العلمية الثوريـة لـ « الاختيار التاريخي التراثي » من موقع جدلي تاريخي تراثي . ومن ثم ، فهو يمثل أحـد أوجه التعقيد تجـاه بلورة وعي علمي ثوري للقضية التراثية عامـة ، والقضية التراثية العربية على نحـو خـاص .



و

لاحظنا أن الأخذ بمواقف عدمية من التراث الفني يؤدي ، بدون تحفظ ، الى التفريط بمبضع « الاختيار التاريخي التراثي » ، ومـن ثم الى الاطـاحة بالسياق التاريخي والسياق التراثي للمبدع فنياً . ومن هنا ، فالخطوة الأولى في هـذاالمجال تكمن في التأكيد على ضرورة الحرص عـلى أن التواصل التراثي لا يمثل مسألة هـامة بالنسبة الى الباحث الفني وحسـب، وانما كذلك بالنسبة الى الفنان المبـدع . فعنصر « الاستلهام التراثي » خصوصاً نكتشفه في صلب العمـل الفني . أما مهمة الباحث التراثي فانها تتحدد باستقصاء البعد التراثي للحدث التاريخي ، ذلك البعد الذي يتلخص بـ « خط التداخل والتشابك » بين الماضي والحاضر (انظر شكل ٢) ، وبين الماضي والحاضر والمستقبل ، على النحو الذي اتينا عليه من قبل (انظر شكل ٣) . وبما أن « البعد التراثي » للحـدث التاريخي يبقى بعيد المنال عن البحث العلمي في حالة عزله عن « البعد التاريخي » لذلك الحدث ـ اذ انهما يشكلان وحدة جدلية ـ ، فقد تعين على كل من المؤرخ والباحث التراثي أن يقيما علاقات علمية واسعة ودائمة بينهما . اذ عبر ذلك تتاح لهما امكانية الحوار البناء حول ما يحققانه من انجازات تاريخية وتراثية .

بل ربما قلنا ، انه لعمل علمي كبير عميق أن تندمج شخصيتا الباحث التراثي والمؤرخ ببعضهما اندماجاً خلاقاً . ولكن حتى لو تحقق هذا الطموح لدى بعض العلماء ، فانه لا يعني أن تزول الفروق بينهما . انهـا تبقى قائمة . وينبغي أن تظل كذلك انطلاقاً من أن لكل مـن المنظومتين العلميتين موضوعاً خاصاً بهـا :

الحـدث الماضي (المنصرم) في صيغته التاريخية بالنسبة الى عـلم (نظريـة) التراث .

هكذا ، اذن ، نجد قضية « التراث العربي » على غاية الحساسية والأهمية العلمية والسياسية . وحينما تعلن النظرية التراثية المقترحة هنـا عن نفسها ، فانها ترى أن ادعاءها بأن تكون كذلـك ، سوف يبقى « حبراً على ورق » ، اذا لم تستمد مشروعيتها وجدارتها التاريخية والتراثية **من** مشروعية وجدارة التاريخ والتراث العـربي والتاريخ والتراث الانساني العالمي من جهة ، **ومـن** المشروعية والجدارة الموضوعية والذاتية للواقع العربي والواقع العالمي الراهنين وفي آفاقهما المستقبلية الناهضة من جهة أخرى .

ان هـذا الطرح للأمور اقتضى منا أن نقتحم معترك تلك الأصعدة اقتحاماً **ميدانيـاً** . وهذا ، بدوره ، ما جعلنا نرى في هذه « المقدمة » مدخلاً لأحد عشر جزءاً ، نعمل على انجازها في مراحل متتالية لاحقة .

أما أن يكون هـذا الأمر مشروعاً مترعاً ، ولا شـك ، بالمغامرة في اقتحام الفـكر العـربي منذ ارهاصاته الأولى وحتى مظاهره الراهنة ، فان ذلك يعني بالنسبة الينا ضرورة شحذ « الأداة » الفاعلة على هذا الصعيد .

ونحن اذ نتصدى لذلك الجهد ، فاننا ، في سياقه وفي أعقابه ، نواجه مهمة ممارسة « الاختيار التاريخي التراثي » وهي ــ ولا شك ــ مهمة شائكة شائقة ، في آن . لأن هذا « الاختيار » لم يعـد ، في هذه الحال ، منصباً على الحـدث الاجتماعي المنصرم القومي في سياقيه التاريخي والتراثي وحسب . لقـد أصبح كذلك موجهاً الى التراث الانساني العالمي **عمومـاً** .

بنـاء على ذلك ، يتحدد منحى ومضمون موقفنـا مـن التاريخ (بمعنى الماضي) : انه التزام به التزاماً تاريخياً (على سبيل التبني التاريخي) ، والتزام به التزاماً تراثياً (على سبيل الاستلهام التراثي) . والتزامنا هذا حر بالمعنى العميق للكلمة ، بمعنى الفعل الواعي والمنضبط بالموجبات والمقتضيات والآفـاق

الناهضة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في نهوضها . هاهنا نواجه ، مرة اخرى ، رداً مبدئياً على « التحيبدوية » بصيغها الثلاث ، الأكاديموية والوثائقوية واللاادلجة .

وهكذا يتبدى موقف الباحث التراثي من « المادة التاريخية » ومن موقف المؤرخ لها ، واضحاً ودقيقاً . انه موقف تاريخي تراثي . فكلاهما ، « المادة التاريخية » وموقف المؤرخ لها ، يتحول في عين ذلك الباحث الى تراث(موروث) ، يحقق من القيمة العلمية النظرية والتطبيقية بقدر ما يكون قادراً على تلبية احتياجات وضرورات « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض .

فالاعتراف بـ « موضوعية » التراث يقوم ، اذن ، على موضوعية تلك المادة التاريخية وموقف المؤرخ لها أولاً ، وعلى موضوعية « المرحلة القومية المهيمنة »، ناهضة كانت أو مستنفدة ، ثانياً . واذا ما بدا لنا أن « الاستلهام التراثي » ينهض على الحرية الذاتية ـ وهو فعلاً كذلك ـ ، فان هذه الحرية منضبطة بضوابط تلك « المرحلة » الموضوعية . ومن ثم ، فذاتيتها لا تتصل من قريب أو بعيد بموقف مثالي ذاتوي .



ثمة نقطة أخيرة تتصل ـ في هذا السياق ـ بمسألة « العصرية » . تلك هي اقتران تلك الحرية الذاتية (الموضوعية) لـ « الاستلهام التراثي » بوعي علمي دقيق لـ « عصرية » المرحلة القائمة . وهذا الوعي ، من حيث هو كذلك ، يضم في طياته حساسية مرهفة بتلك العصرية في آفاقها المستقبلية ، تلك الحساسية التي تحدث عن بعض أوجهها ت . س . اليوت في معرض تصديه لقضية الشعر . وبطبيعة الحال ، الأمر لا يتعلق بذلك الوعي العلمي الدقيق والمترع بتلك الحساسية المرهفة ، على عواهنه ، وانما في إطار من الفعل الانساني النشط والمبدع للقيم المادية والروحية .

وهــذا يشير الى أن الوحدة الجدلية للنظر بالعمل تبرز ، هنا ، محــوراً وحافزاً لتقصي وتمثل مسألة « العصرية » . فهذه الوحدة تمنح الباحث التراثي وبدرجة اكبر المقوّم التراثي ، طـاقة مكثفة وكبيرة لضبط استلهامه التراثي . بمعنى آخر ، هذا الأخير تغدو ممارسته مشروطة بممارسة عمليــة مباشرة . والانسان (الذات) يصبح جديراً بممارسة اختياراته التراثية ، بقدر ما يوجد فاعلاً في المواقع العملية الأكثر فعالية واهمية . وعلى ذلك ، فالحرية الذاتيــة لـ « الاستلهام التراثي » تكف عن أن تفهم كنشاط ذاتوي « مبدع » ، لتغــدو مضبوطة بضوابط الضرورات الاجتماعية والطبيعية ، محققة ، على هذا النحو ، معاصرة أصيلة او أصالة معاصرة (١) .

ان امتلاك وضوح نظري علمي (جدلي تاريخي تراثي) وتحويله الى قــوة مادية في نطــاق المرحلة المعاصرة من الوطن العربي على نحو يتيح لذلك الوضوح أن يخصب ويغتني **دائماً عبر** انتقاله من الخاص الى العــام وعودته من العــام الى الخاص ، ان هــذا يمثل أحد أوجه الهدف الذي ترنو الى تحقيقه النظريــة المقترحة هنا . ذلك لأن الانسان ، الذي يقوم بذلك الفعل النظري والعمــلي ، يحقق ويكتشف نفســه بصفته هــذه ، أي بصفته **مبــدعاً** ، **ولكنْ** ابداعَ الذين يعملون على أن يكونوا حقاً **قمــة** الماضي **ومنطلــق** المستقبل .



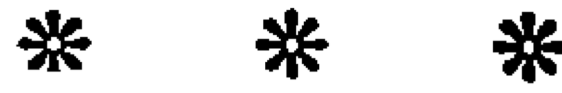
هــكذا ، اذن ، يبرز « الاختيار التاريخي التراثي » أداة مرهفة دقيقــة لتحــويل التاريخ والتراث الى واحــد من الينابيع الانمائية الثرة ، التي تغني وتخصب وتعمق الشخصية الانسانية في نطاق الآفاق المبدعة لـ « المرحلة القومية

---

(١) ضمن هــذا الفهم لم يعــد ، مثلاً ، ما جاء في جريدة الأهرام (القاهرة في ١٩٧٧/٣/٢٣) بقــلم أحمد بهجت من أن « جوهر الحرية .. (هــو) قطع العلائق واليأس مما في أيدي الخلائق » ، إلا شكلاً من أشكال الهلوثة المغرقة في الذاتوية . ولا يمكنه ، من ثم ، أن يكــون أكثر مــن استلهام تراثي لعناصر « المــوت » في أحــد أوجه الماضي (الصوفي الاسلامي) .

الناهضة » . هــذه الشخصية الانسانية اذ تفعل ذلك ، تكون قد انطلقت مــن ان كل تراث وتاريخ الانسانية التقدميين ينبغي أن يتحولا ــ على طريق التمثل والصهر وفي اطار المجتمع المتحرر اجتماعيا واقتصاديا وثقافياً ــ الى **ملكية لها** . كما تكون قد انطلقت من الطموح الى أن تحقق في شخصها وحدة النظر والعمل ، التحليل والتركيب ، البحث والابداع الذاتي الوجداني .

وذلك المطلب يشمل **كــل** الأنشطة الانسانية ، بدون استثناء **الفن** ، شعراً كان أو موسيقى الخ .. وحيث أن الأمر كذلك ، فاننا ندرك الدلالة العميقة لمــا كتبه أحد الباحثين الموسيقيين تحت عنوان « التاريخ كسبيل لتفهم الموسيقى »(١). كمــا نتبين الأهمية المبدئية التي توليها « الجدلية التاريخية التراثية » للتراث الفني ، حين نواجه **ما يشترطه** لينين من أجل بناء المجتمع الاشتراكي المتقــدم : « يجب علينــا أن نجعــل من كل العــلم والتقنية ، من كل المعــارف والفــن ملكاً لنــا » (٢) .



(١) G. Knepler : التاريخ كسبيل لتفهم الموسيقى ــ لايبزغ ١٩٧٧ .

(٢) لينين : تجاحات وصعوبات السلطة السوفييتية ــ ضمن : الاعمــال ، مجــلد ٢٩ ، برلــين ص ٥٥ .

الفصل السادس ـ أو المسألة السادسة
الجدلية التاريخية التراثية منهجاً في امتلاك التراث، أو هذه الجدلية في طور الفعل

١

طـرح المسالة :

ان معالجتنا لـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، على النحو الذي أتينـا عليه في هـذا القسم ، لا يسعها إلا ان تفضي الى حدود هذه المسألة ، مسالة امتلاك التراث بصفتها الركيزة الأخيرة للنظرية المقترحة هنا (أي الجدلية تلك) . وهـذا ينطوي على القـول بأن الركيزة المذكـورة تجسد تلك النظرية في بعدها الفاعل ، بعد الممارسة الحية بتعقيداتها وإشكالاتها .

ذلك البعد يتضح بتحديد القضية التراثية في منحيين ، منحى « اللحظـة الاجتماعية » ومنحى « اللحظة الثقافية » . اما بواعث ذلك فتنهض عـلى أن تلك القضية تتصل ، على وجه من الأوجه ، بلحظتي الفعل والنظر من حيث هما جماع الوجود الانساني . بمزيد من التدقيق والتعيين نقول : ان « الجدليـة التاريخية التراثية » إذ تطرح نفسها **منهجية عـامة** في دراسة ظـاهرة « التراث الانساني » ، فانها ترى نفسها متصلة ، بصيغة أو بأخرى ، بتينك اللحظتين ، بغض النظر عن **كيفيـة** لحمتيهما وآفاقهما التاريخية والتراثية العينية . هـذا يعني أن تلك المنهجية تجـد مهمتها في قيادة آليـة البحث التراثي في مبـادئه وقواعـده العـامة .

ونحن حين نتصدى لقضية التراث في موقعها من لحظتي الفعل والنظر ، اي انطلاقاً من هدف **امتلاك** التراث ، فإننا نجد انفسنا أمام الطموح لتحويل العناصر التراثية المستهدفة ، تبنياً أو استلهاماً ، الى موروث متملّك على نحو قصدي واع من ناحية ، ولتحويل العناصر الموروثة ضمناً من قاع الوجود اللاواعي الى ساحة الوعي والتبصر من ناحية أخرى . وهذا ينطوي ، ضمناً وكما هو واضح ، على مطلب ممارسة الاختيار التاريخي التراثي تجاهها ، بصيغه الثلاث (التبني التاريخي والاستلهام التراثي والعزل التاريخي) .

ثم ، اننا اذا انطلقنا ثانية من لحظتي الفعل والنظر ، وجدنا أن القضية التراثية ، منهجاً وتطبيقاً ، يتحدد موقعهما منها على أساس من أن « الفعل » يمثل شرطها واطارها الموضوعي العام ، ومن أن «النظر» يقدم شرطها واطارها الذاتي الخاص. وحيث نقود هذه الصيغة الى حدودها المنطقية والواقعية القصوى ، فاننا نواجهها ضمن الأفق التالي: اذا كانت « الجدلية التاريخية التراثية » تمثل منهجية البحث العلمي الثوري في التراث وكان ، من ثم ، الحل المتولد عنها ثورة في البحث التراثي ، فان هذه « الثورة » هي كذلك لأنها تكتسب سياقها الرئيسي ضمن علاقتها مع « الثورة الاجتماعية » و « الثورة الثقافية » . فهي تجد في هذه الأخيرة اطارها **الخاص الذاتي** ، بينما ترى في الأولى اطارها **العام الموضوعي** .

واذا ما عدنا الى مسألة « المرحلة القومية المهيمنة » ، من حيث هي معادل تراثي لمسألة « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، لاتضح لنا انها ، في وضعها العربي الراهن وافقها المستقبلي ، تجسد جماع تلك الأوجه الثلاثة من الفعل الثوري — اي من الثورة — . فهذه « المرحلة » ، بموجباتها ومقتضياتها الشاملة الراهنة وبآفاقها المستقبلية الثورية التي تتحدد من موقع التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية المهيمنة ، هي نفسها التي تتيح لنا امكانية استقصاء وتعيين اطارات البحث العلمي التراثي التي تناط بها مهمات حل تلك المسألة .

وبطبيعة الحال ، حينما نصوغ علاقة « الثورة التراثية » المقترحة بالثورة الثقافية والثورة الاجتماعية على ذلك النحو ، فانه يصبح من الخطأ الاعتقاد

بأن هـذه العلاقة تحمل طابع التبعية الميكانيكية . اذ في الحين الذي تشكل فيه الثورة الاجتماعية الاطـار العـام الموضوعي ، والثورة الثقافية الاطـار الخـاص الذاتي لتلك الثورة ، فإن هذه الأخيرة تمارس ، من طرفها ، دوراً فاعلا في تينك الأخريين . لمـاذا ؟ لان طرح ثورة اجتماعية ، بالصيغة التي علينا أن نحـددها لاحقاً ، يفترض ضمناً طرح ثورة ثقافية ، بما في ذلك من ثورة في تناول قضية التراث منهجياً وفي تجسيدها بمواقف تطبيقية حية . انها ، اذن وبحق ، علاقة **جـدلية** ، تلح على **الأولويات** الاجتماعية ، مأخوذة في موقعها من سياق التثوير الثقافي العـام والتراثي الخاص (١) .

---

(١) إن فهم العلاقـة بين الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية ، ضمن منحى اشتراكي علمي (ماركسي) ، أثار وما يزال يثير التباسين كبيرين . الاول منهما ينطلق من اعتبار تلك العلاقة احادية الجانب ، تكون فيهـا الثورة الاجتماعية الفاعل الأول والوحيد في المجتمـع . ويقصـد بذلـك ، عـادة ، التأكيد عـلى أن البنية التحتية للمجتمع هي التي بيـدها حسم الامـور ، بينما بنيته الفوقية ، يتوجب عليها السقوط . وقـد سيطر هذا الالتباس ، لفترة معينة ، على عقول مجموعات كبيرة مـن المثقفين في أوربا والوطن العـربي نتيجة عـدة عوامل موضوعية وأخرى ذاتية . كما ألحق بنظرية الاشتراكية العلمية ، التي تكتسب بموجبه طابعاً اقتصادوياً زائفاً ، أذى كبيراً .

ذلك الموقف المنطلق من التأكيـد على الأولوية المطلقـة للثورة الاجتماعية ، يجـد رفضاً مـن قبل موقف آخـر يجسد الالتباس الثاني في فهم العلاقة المشار اليهـا فوق . اما هذا الأخير فيرتكز الى أن ليس من أولويـة ، بأي منحى من المناحي ، للثورة الاجتماعية إزاء الأخرى ، الثقـافية ، في اطار التحويل الاشتراكي . واصحاب هذا الراي يدافعون عنه باسم الثورة « الشاملة المتكاملة ». فيكتب ، في سورية مثلا ، شوقي البغدادي مؤكـداً على أن « الثورة الاجتماعية والثورة الثقـافية جبهـة متداخلة واحدة تعمل معـاً لاحداث التغيير المنشود ولا يمكـن على الاطلاق أن نعطي الاسبقية لواحدة منهما على الاخرى » . (جريدة الثورة ـ دمشق ١٩٧٠/١٢/٢) .

بيـد أن تقصي المسألة على نحـو **جـدلي** ، أي على نحـو نرى فيه ليس الغـابة فقـط ، وانما كذلك الاشجار المكونة لهـا والمختلفـة كمّاً ونوعاً ، يتيح لنا القول : ان اولوية نسبية مـا للثورة الاجتماعية الاشتراكية ، بركائزها الاقتصادية ، تلقـاء الثورة الثقافية ، أمـر محقق . ذلك لان هـذه الاخيرة لا تستطيع في واقـع الأمـر ان تطرح نفسها في الهـواء ، وانما على أساس تحويل



ولا شك اننا حين نفتقد هذه الرؤية الجدلية للمسالة ، يصبح من السهل الانصياع الى آراء من نمط تلك التي يطرحها عبــد الله العروي حــول المشكلة الثقافية الراهنة في الوطن العــربي . فالعلاقــة الجدلية بين الثورة الاجتماعية (الاشتراكية كما سنرى لاحقاً) والثورة الثقافية يطاح بها لصالح هذه الأخيرة ، وذلك انطلاقــاً من أن « مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمن بالدرجــة الأولى في الاستيلاء على السلطة وانما في السيطرة على المجال الثقافي » (١) .

ونحــن لو شاركنا العروي طرحه هــذا الثقافوي ، لوصلنا ــ في معرض اثارتنا لقضية التراث العربي ــ الى المصادرة القائلة بأن مهمة المثقفين العــرب تكمن الآن في التصدي لتلك القضية ، مغفلين بذلك الارتباط الجــدلي العميق بينها وبين القضية الاجتماعية والأخرى الثقافية العامة . ان راي العروي ذاك ربما كان صحيحاً في ظروف اخرى من الوطن العربي أو من وطن آخر . ولكنه ، في مرحلتنا العربية الراهنة ، يؤدي الى مزيد من الاشكالات والارباكات للسياسي وللمثقف ، في آن واحد . كما اننا حين نقبل بذلك الراي وفي مثل تلك الظروف ،



ملكيــة وسائل الانتــاج الرئيسية الى ملكية عــامة . وحيث يتحقق ذلك بشكل اساسي ، يتــاح للثورة الثقافية ان تنجــز ابعــادها العميقة على ايدي ناس تحــرروا ، من حيث الأساس ، تحرراً اقتصاديا . اما الوضع الثقــافي ، الذي يمهــد للثورة الاجتماعية ، فإنه لا يدخل في صلب المجتمع الاشتراكي ، وانما في المجتمع السابق عليــه . عدى ذلــك ، هــذا الوضع الثقافيلا يشــكل ثــورة ثقافية ، لان هــذه من مهمات المجتمع الاشتراكي نفسه .

واذا اخــذنا الامور في أولوياتها النسبية ، وجدناها على الترتيب التالي : اســقاط السلطــة السياســية السائدة في المجتمع السابق واستلام القيــادة السياسية في المجتمع الجديد ، اســقاط الملكيــة الراسمالية او الاقطاعية الكبيرة أو ما قبــل الاقطاعية لوسائل الانتــاج ، التخطيط العلمي الشامل للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ..... للمدى القصير والبعيد .

يبقى اخــيرا ان نشير الى اننــا ، في مواضع مختلفة من هــذا الكتاب ، اوضحنا كذلك خطــا ومخــاطر راي العروي في ان المعركــة الايديولوجية هي المسالة الاساسية ضمن مهمات الثورة العربية الاشتراكية الراهنة . (قارن ذلك أيضا بما كتبه لينين غــداة انتصار الثورة الاشتراكية ونشوء حرب التدخل الامبريالي : حــول طبيعة العمل التعاوني ــ كتب عام ١٩٢٣ ضمن الاعمــال ، برلين مجــلد ٣٣ ، ص ٤٦٠ ــ ٤٦١) .

(١) عبــد الله العروي ــ العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٥ .

فانما نفعل ذلك بعـد اخضاعه لمفهوم العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية من المجتمع العربي (١) .

---

(١) عبد الله العروي ، الذي يلح الحاحـاً احادي الجانب على أولوية الايديولوجيا والثورة الثقافية في الوطن العـربي الراهن ، يسير خطوة أخرى الى أمـام في هذا الاتجاه . فهو لا يرفض ما قاله هناك فحسب من أنـه يوجـد ، في التحليل الأخير ، علاقة مـا بين الايديولوجيا من طـرف والسياسة والعلاقات الاجتماعية من طرف آخر . إنه يصل كذلك الى التأكيد التالي : « ان التغيير الاجتماعي لا يغيرنا فكرياً ، بل على العكس ، فكلما تغيرت القاعدة الاجتماعية ظهرت نكسة في الميدان الفـكري » . (عن إعلام قدم في مجـلة البلاغ البيروتية بتاريخ ١٥/٤/١٩٧٤ حـول محاضرة القاها العـروي في بيروت) .

وقـد تصدى للعروي جمع من المثقفين العـرب الذين الحوا على ضرورة النظر الى الثـورة الثقافية في علاقتها الوثيقة مـع الثورة الاجتماعية ، وإن كان هنـالك أحيـانا سبق نسبي للأولى على الثانية ، أو ، احيانا أخرى ، تخلف نسبي عنهـا . (انظر مثلا : جلال فاروق الشريف ـ بعض قضايا الفكر العـربي المعاصر ، دمشق ١٩٧٤ ، ص ٥٩) .

٢

الشرط الموضوعي لـ « الثورة التراثية » :

الثورة الاجتماعية

١

بعـد ان وصلنا الى النتائج المنهجية النظرية الاخيرة ، تكون قـد وضعنا انفسنا امام مهمة جديدة هي ، في حقيقتها ، تخصيص وتعيين لهذه النتـائج وتدقيق فيها تدقيقاً ملموساً .

ما هي تلك « المرحلة القومية المهيمنة » ، التي نلـح على ان تكون الحـكم الأوحد والمنطلق الشرعي لقضية التراث ولطرح موجبات ومقتضيات وآفـاق ثورة ثقافية في اطـار ثورة اجتماعية في الوطن العـربي ؟ بصيغة أخرى ، ماهي الملامح الرئيسية لتلك « المرحلة » وما هي ، من ثم ، موجبات ومقتضيات وآفاق مثل تلك الثورة ، إن كانت هـذه الموجبات والآفاق موجودة في صلب المرحـلة المعنيـة ؟

ان الاجـابة عن ذلك التساؤل المركب تستدعي منا أن نضع ايدينـا على المفاصل الرئيسية لمرحلتنا المعاصرة . ومن الضروري هنا أن نتصدى لهذه الأخيرة بمزيد من الوضوح المكثف ، انطلاقاً من جذورها « الحديثة » التي ترجـع الى أواخر القرن الثامن عشر ، ومن جذورها القروسطية التي ترجـع الى القـرن السابع ، وبشكل أكثر تبلوراً وتميزاً ، الى القرن الثامن .

لقـد انطلقنا ــ في بعض مواضع القسم الثـاني وفي تحليلنا التـاريخي

والاجتماعي للواقع العربي الحديث ـ من مفهوم « النهضة أو اليقظة العربية » ، واشرنا الى أن هذا المفهوم النهضوي ينبغي التدقيق فيه تدقيقاً اجتماعياً طبقياً.

كما استبان لنا ، في سياق ذلك ، ان تلك النهضة جسّدت ، من حيث الأساس ، التحرك البورجوازي الاقطاعي العربي الحديث . والجدير بالاهتمام العميق تلك **الاشكالية** التاريخية الاجتماعية التي ظهرت وتبلورت **في مرحلة** تكون ذلك التحرك ورافقتها واثرت فيها بشكل مقوّض . هذه الاشكالية تكمن في انه في الوقت الذي اخذت فيه تلك « النهضة » تطرح شخصيتها ومطامحها ، كانتمجموعة من المجتمعات البورجوازية الاوربية الغربية قد اخذت تودع مرحلة المنافسة الاقتصادية الاجتماعية الحرة (الليبرالية) ، لتنتقل الى مرحلة الامبريالية ، من حيث هي الحلقة القصوى في تطورها .

هذا على صعيد الموقف الخارجي . اما في الداخل ، فقد شهد الوطن العربي (آنذاك كواحد من أجزاء الامبراطورية العثمانية) استكمال الحلقات القصوى في البنيان الاجتماعي الاقطاعي . وقد تم ذلك بحيث أخذت تبرز ، في نفس الحين ، اتجاهات انحساره ، ممثلةً بتلك « النهضة » العربية البورجوازية الاقطاعية وبمثيلتها التركية العثمانية .

إن هذا الواقع ، بكلا وجهيه ، قد حدد الامكانات الدنيا والقصوى للبورجوازية الوليدة ضمن التحرك المشار إليه . ومن الضروري القول أن نشوء الإرهاصات الاولى لهذا التحرك تم في ظروف **استنفاد** العلاقات الاقطاعية مسوغات وجودها ، وفي ظروف **تمزيقها** تحت ضغط داخلي الى جانب ضغط خارجي مارسه الاستعمار الرأسمالي على نحو خاص . أما تحديد ابعاد ذلك ، فيقتضي العودة الى الجذور التاريخية ، التي محضت ذلك الواقع مشروعية تاريخية محددة .

فلقد رأينا ، في فصل سابق من القسم الثاني (حول الحركة التاريخية في المجتمع العربي الوسيط) ، ان تقويض هذا المجتمع تم ضمن علاقة ضرورية متبادلة بين السلطة المركزية والاقطاع . ولكن هذه العلاقة كانت ذات طبيعة

تناقضية وصراعية . فلقد انتهت آفـاق الصراع بين ذينك الطرفين الى نشوء علاقـات اقطاعية منزلية بدائية بديلا للارهاصات الراسمالية التجارية المبـكرة وللعلاقات الاقطاعية ذات المستوى الانتاجي المشروط بوجود تلك الإرهاصات .

وربما ظهر الأمر هنا كما لو انه انطوى على مفارقة أو تناقض . ذلك أننـا قلنـا ، في موقع سابق من هـذا الكتاب ، أن تلك العلاقـات الاقطاعية ، التي شكلت أحد طرفي العلاقة المشار اليها فوق ، كانت تمثل آفاق المحافظة والرفض للتقـدم الذي تجسد في السلطة المركزية الراسمالية التجارية . ان ما قلناه هناك يبقى ، في رأينـا ، صحيحا . وسوف لن نجـد انفسنا متناقضين مع وجهـة النظر هـذه ، حين نرى بأن العلاقات الاقطاعية تلك كانت تمثل ، من حيث هي أحـد طرفي العلاقة المومى اليها ، واقعاً متقدماً على العلاقات الاقطاعية المنزلية ، التي نشأت في أعقاب انحسار طرفي العلاقة المعنية .

كان الاقطاع في مرحلة النهوض العـربي الوسيط اقطاعاً نشطاً ، أو بشكل أدق ، كان مرغما على أن يكون كذلك بسبب النزاع الخصب ، وبنفس الوقت المدمّر ، الذي نشب بينه وبين السلطة المركزية بما جسدته من آفـاق التقدم الراسمالي التجاري المبـكر .

هكذا ، اذن ، نجـد أن تدمير طرفي العلاقة تلك قـاد الى خلق ذلك الشكل المنزلي المتخلف والضحل من أشكال الاقطاع ، والذي اكتسب اكثر فاكثر طابعاً عسكريا .

لقـد واجه المجتمع بعـد ذلك ــ بعـد القرن العاشر ــ جموداً اجتماعياً حضارياً عميقا ، وخصوصاً في أثنـاء الغـزو والتسلط الاقطاعي الخارجي وفي أعقابه ، بدءاً من الحروب الصليبية ، مروراً بالتسلط البويهي ، وانتهاء بالتسلط التركي فالعثماني . وهـذا التسلط العثماني الاخير مثل أشد اشكال التخلف والانحطاط في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الاقطاعية .

قبض العثمانيون الغزاة على ناصية الأمور في الوطن العربي بقيادة السلطان

سليم الأول في عـام ١٥١٦ . وكانوا من قبــل ، في عـام ١٤٥٣ ، قـد احتلوا القسطنطينية وجعلوها من ممتلكات الخلافة العثمانية .

ولقد استمرت السيطرة العثمانية مرحلة طويلة ، تبلور في أثنائها مجتمع اقطاعي متجانس بشكل عام، من حيث الأطر الاجتماعية والاقتصادية والايديوجية والسياسية . وكان ذلك قـد حدث في وقت تكثفت فيه طـوال مرحلة تلـك السيطرة ، اتجاهات الارتداد الاقطاعي الشامل ، الذي طفـق يطرح شخصيته منـذ القـرن العاشـر .

بيد أنه ، من طـرف آخر ، لم يكـن ذلك التجانس العام شاملا . اذ أن السيطرة العثمانية تلـك لم تكـن متماثلة في أبعـادها السياسية والاجتماعية الاقتصادية في الأقطار المكونة للعـالم العربي . ففي مصر ــ وهذا أمر على غـاية الأهمية ــ انتهى وجـود الامبراطورية الاقطاعية العثمانية في عام ١٧٩٨ ، حيث نشب الصراع بينها وبين نابليون ، ممثل الثورة الفرنسية البورجوازية المظفرة ، الذي استطاع بجيوشه أن يجليها عن مصر ويحتل مكانها هناك .

وعلى الرغـم من أن وجـود الفرنسيين في مصر لم يستمر سوى ثـلاث سنوات ، فانه تمكـن من أن يستثير آفـاق حضارة جديدة ، كانت إرهاصاتها الأولى قد أعلنت عن نفسها في داخل المجتمع الاقطاعي العثماني نفسه . ولقـد أسهمت الثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى المنطلقة عـام ١٧٨٩ في مبـادئها الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والقومية وضمن ظروف مناسبـة داخلية وخارجية ، في تكوين حركة سياسية تنويرية في مصر . وهذه عملت ، بدورهـا وعلى نحـو غير مباشر ، على الاطاحة بحكم نابليون الدكتاتوري نفسه هناك (١).

---

(١) أحمد بهـاء الدين يكتب عن الحملة الفرنسية على مصر ، بحـق ، بأنها حملت للعرب « أول صورة من العـالم الحديث ، ومبادىء الحضارة الغربية ، ولكنها حملت معها أول تحريض للقـوى الوطنية المصرية ، وبالتالي العربية ضد حـكم المماليك والاتراك » . (تعليق أنجزه الكاتب حـول بحث خـاص بدور الاستعمار في التخلف الحضاري ، وقـد قـدم البحثان الى نـدوة أزمـة التطور الحضاري ، الكويت في ٢ ــ ٩ مارس ١٩٧٤) .

هـذا الى جانب انه لأول مـرة في حياة الوطن العربي عموماً تدخل مطبعة عربية تعمل على طرح مسألة الثقافة والتثقيف العام طرحاً جديدا وبابعاد متسعة اكثر فأكثر . ثم جـاءت في اعقاب الاحتلال الفرنسي فترة التحول الاجتمـاعي والاقتصادي البورجوازي الأولي المتبلور ، تلك التي ارتبطت ، بشكل وثيـق ، بتاريخ الفترة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا .

وعلى وجه العموم ، يظهر لنـا أن وجود الامبراطورية العثمانية الاقطاعية في الوطن العربي يأخـذ في الانحسار مـع بدايات القرن العشرين . ويمكن اعتبار النصف الأول من هـذا القرن مرحلة عقدية في حياة ذلك الوطن . ففيه أخـذت مجموعة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية تدخل بنية الأنظمة الاجتماعية في الاقطار العربية ، ولكن على نحـو بطيء ضحل الجـذور وبمستويات غير متوازية ووتائر مختلفة في هذه الاقطار. وقد سقطت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية إبان الحـرب العالمية الأولى (١٩١٤ ــ ١٩١٨) . ولكـن سقوطها لم يؤد الى انعتاق الاقطار العربية من الاحتلال الاجنبي وحصولها على الاستقلال الوطني، بل الى إحلال قوى اخرى محلها من نمط اجتماعي واقتصادي جديد اكثر شراسة وتقدما ، نمط الراسمالية الامبريالية (مثل انكلترا وفرنسا وايطاليا الخ ...) . وإن كان ذلك السقوط قد طرح مجموعة من التساؤلات الكبيرة والصغيرة حـول البديل الجديد .

والجدير بالاهتمام أن الدول الامبريالية الجديدة ، التي تقاسمت اقطـار الوطن العربي في العقد الثاني من القرن العشرين ، كانت قد اجتازت حتى ذلك الحين مرحلة حضارية عميقة وشاملة ، حضارة راسمالية متطورة في الحقـول الاقتصادية التصنيعية والاجتماعية والسياسية والعلمية . إضافة الى ذلك وفي سياقه ، انجزت ، في مطلع واثنـاء ثوراتها البورجوازية ، وحدتها القـومية . بتعبير اكثر تكثيفاً نقول ، ان تلك البلدان الامبريالية استطاعت انجـاز المهمات الاساسية التي طرحت امامها ابان النهوض البورجوازي في القرن السابع عشر لمجموعة من البـلدان ، وفي القرن الثامن عشر لبلدان أخرى ، وفي القرن التاسع عشر لبلدان من فئة ثالثـة .

وقـد كانت تلك المهمات ، في حقيقة الأمر ، اجتماعية اقتصادية (قـلب العلاقات الاقطاعية وادخال علاقات بورجوازية تمنح قوى الانتـاج آفاق جديدة في تحركها ، وكانت الثورة الصناعية الاولى أداة هذا التحرك) ، وقومية (تحقيق الوحـدة القومية لشعوب تلك البلدان ، هـذه الوحدة التي تتنافى أصلا مـع الوجود الاقطاعي) ، وايديولوجية ثقافية (رفض النظرة الايديولوجية الاقطاعية الى الكون القائمة على التسويغ اللاهوتي وعلى الجبرية الغيبية ، والأخذ بالعـلم الطبيعي وبالفلسفة المـادية الهرطقية ، الملحدة أو النازعة الى الالحاد) .

وحينما قلنا ان البلدان الامبريالية دخلت الوطن العربي بعد أن كانت قـد قطعت اشواطاً عميقة في التقدم الاجتماعي الاقتصادي والعلمي والتقني والقومي، فاننا لم نعن انهـا في دخولها ذاك أدخلت الوطن العربي في مرحلة حضارية جديدة مختلفة عـن الواقع الاقطـاعي العثماني السابق . فالامبريالية ، من حيث هي كذلك ، تتنافى **بطبيعة الحـال** مـع مثل هذه المهمة التحضيرية « الانسانية » . هـذا بالرغم من ان القول يبقى صحيحاً بأنها ادخلت في سياق وجودها في الوطن العـربي بعض الأوضاع والتقاليد البورجوازية الليبرالية . كما عملت ، بقصـد افساد الثقافـة العربية التقدمية في شـكليها التاريخي والتراثي وفي صيغتها الراهنة آنذاك ، على ادخال مجموعة من المفاهيم الثقافية اليه . وتم هذا ضمن نشاطها الايديولوجي المسمم والهـادف الى توثيق قيود ذلك الوطن بهـا على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والتقنية .

والحقيقة ، ان سقوط الامبراطورية العثمانية كان تعبيرا عميقاً وشاملا عن انهزام المجتمع الاقطاعي تاريخياً . لقد انهزم هـذا المجتمع تحت ضغط صراع طبقي وقومي داخلي وخارجي ، بعد أن بلغت العلاقات الاجتماعية الاقطاعية فيه قمـة استنفادها لكل امكانات الوجود والنماء والاستمرار .

لقـد تكونت تلك الامبراطورية الاقطاعية من قوميات متعـددة مختلفة ، وجدت نفسها مدعوة ، بل مرغمة على الكفاح من اجل انعتاقها القومي . ذلك لان تحقيق هـذا الهدف سوف يتيح لهـا امكانية التقدم الاجتماعي . وكذلك ،

من طرف آخر ، لأن كفاحها ضد الطغيان الاقطاعي الديني ومن أجل تقدمها الاجتماعي كان يصب في مصب الكفاح من أجل التحرر القومي . ومن هنا فإن الكفاح العربي ضد تلك الامبراطورية مثل أمراً لا مندوحة عنه لتحقيق الحد الأدنى من التحرر القومي والتقدم الاجتماعي (١) .

وعلى هذا النحو ، يتضح أن ارهاصات تجديد الوطن العربي المحتل من قبل الاقطاع العثماني كانت قد نشأت وتبلورت في اطار هذا الوطن وإطار الامبراطورية العثمانية عموما . أما سقوط هذه الأخيرة فقد كان تعبيراً عميق الدلالة عن أن العلاقات الاجتماعية التي قامت عليها أصبحت **اطلاقاً** ضد التقدم الاجتماعي بكل مظاهره وتجلياته ، بما في ذلك التقدم الاقتصادي والسياسي والتحرر الوطني والقومي . ولكن من الضروري التوكيد على أن ارهاصات التجديد الاجتماعي الراسمالي كانت منذ فترة مديدة ، على الأقل منذ مرحلة

---

(١) تحدثنا بنت الشاطىء (جريدة الأهرام المصرية في ١٩٧٣/٢/١٦) عن ملتقى للفكر الاسلامي ، تم في صيف عام ١٩٧٢ في الجزائر ، كان المغاربة فيه « مجمعين على إنكار وصف الخلافة العثمانية بالاحتلال أو الاستعمار التركي . وما كانت في تقديرهم بالإجماع ، إلا جمعاً لشمل هذه الاقطار في مواجهة أعداء الأمة » . والحقيقة ، إن هذا « الاجماع » نجده في أوساط عديدة من الوطن العربي ، وخصوصا تلك التي ما تزال تعيش ضمن علاقات وتأثيرات ثقافية اقطاعية . وهنالك سبب آخر يكمن وراء ذلك الوضع ، وهو ان الاستعمار الراسمالي (الغربي) أثار ، في نطاق خلقه التبعثر والتجزئة القومية في الوطن العربي ، ردود فعل لدى المثقفين من العرب والمسلمين المتحدرين ، بشكل خاص ، من الفصائل الوسطى والصغيرة ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية . وردود الفعل تلك انطلقت من التأسي والتأسف على الامبراطورية(الخلافة) العثمانية « الاسلامية » التي « توحد » في ظلها المسلمون . واذا اخذنا بعين الاعتبار هيمنة الايديولوجية الدينية وضعف الوعي الطبقي والقومي (العربي) في تلك الامراطورية ، فانه يتضح لنا أحد الاسباب لرؤية تلك الفصائل ـ وذيولها في المرحلة الراهنة ـ للعثمانيين كجامعي شمل الأمة « الاسلامية » ، بمن فيها من عرب .

وهنالك تبرير « عثماني » لالحاح جمع من الكتاب العرب على الطابع الاحتلالي للأتراك في الوطن العربي الحاحاً خاطئاً ، يقدمه عثمان الكعاك (تونس) ، ويقول فيه : ان اولئك « من المشرق وهؤلاء تأثروا بالكتابات والتاريخ الانجليزي والانجليز هم الد اعداء العثمانيين ... فالاتراك لم يكونوا في يوم من الايام استعماريين أبدا ، وهذه النغمة دخيلة يجب أن تزول » . (من حديث له مع مجلة « الشباب » الجزائرية ، الخميس ١١ جويليه ١٩٧٤) .

محمد علي الكبير ، تطرح نفسها (١) . وعلى ذلك ، فان تهاوي العلاقات الاقطاعية ــ دون تدميرها ــ كان عليه أن يمثل ايذاناً بعصر جديد ، رأسمالي .

هــذا يعني ، أيضاً ، ان ملامح ثورة بورجوازية صاعدة قد أخذت ، الى جانب تلك الأحداث وضدها ، تخطّ تاريخها في الوطن العربي الحديث . ولكن في أعماق تلك التحولات الانتقالية نشأت **اشكالية أساسية** ، كنا قــد اشرنا اليها سابقاً : في الوقت الذي تهاوى فيه البنيان الاقطـاعي الضخم في سماته **العـامة** الرئيسية في الوطن العربي ، واخـذت أقطار هذا الوطن تهم ، في أعقـابه ، في السير على طريق التحويل الراسمالي بمهماته الاجتماعية الانتاجية التصنيعية والقومية التوحيدية والثقـافية الايديولوجية ، في ذلـك الوقت كانت الثورات البورجوازية الاوربية قـد استنفدت آفاقهـا التقدمية الثورية ، حيث دخلت المرحلة القصوى من تطورها ، مرحلة الامبريالية .

إن تلك الاشكالية تكمن في هــذا **التواقت** التاريخي بين حـركة التحولات البورجوازية العربية الاولى من جهة ، وبين تصاعد القوى الراسمالية الامبريالية في العالم من جهــة أخرى . وهنالك عنصر أسهم في تعقيد وتعمية هـذه المسألة على نحو واسع في أوساط الجماهير العربية الكادحة وفصائل الطبقة البورجوازية العربية الوليدة ، وخصوصا المتوسطة والصغيرة منهـا ، ذلك هو أن القـوى الامبريالية **نفسهـا** عملت الى حـد كبـير على الإجهاز على الوجـود العثمـاني **السياسي** . وكانت ، في سياق ذلـك ، تحاول ــ ونجحت في ذلـك الى حـد ملحوظ ــ الظهور بمظهر محرر الشعوب من العبودية الاجتماعية والقومية .

ولكن الذي حدث ، في حقيقة الأمر ، هو أن تلك القوى جيّرت ذلك الفعل لصالح تواطؤ عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين في المدينة

---

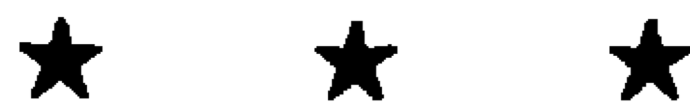
(١) انظـر حـول ذلك : ابراهيم عـامر ــ الأرض والفـلاح ــ المسألة الزراعية في مصـر ، القاهرة ص ٨٢ . وكذلك : بـدر الدين السباعي ــ أضواء علـى الراسمال الأجنبي في سوريـة ١٨٥٠ ــ ١٩٥٨ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٦ . ولوتسكي ــ تاريخ الأقطـار العـربية الحـديثة نفس المعطيات سابقا ، ص ٦٤ ــ ٧٥ .

والريف العـربي ، تواطؤ قـاد الى واقع مأساوي رهيب تحدد باجهاض تلـك التحولات البورجوازية : لا ثورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، ولا تحويل قومياً توحيدياً ، ولا ثورة ايديولوجية ثقـافية . ان رياح **الثورة المضادة** اخـذت تهب بعنف ، فتعصف بذلك الكيان الوليد الفض .

والجدير بالانتباه ان الامبريالية ــ احـد الطرفين الأكثر فعالية وشـراسة في التواطؤ ذاك والذي انطلق من عقال الراسمالية الاحتكارية بمثابته قوة تحمل في أعماقها كل مطامح ومطامع التحدي والتقويض للعـالم « الآخر » ــ لم تعمـل على انهـاء الاقطاع في الوطن العـربي انهـاء عميقاً وشاملا حين اصطدمت بـه ممثَّلاً في شخص الامبراطورية العثمانية . فلقد استبقت منه احدى خصائصه الرئيسية ، وهي نزوعه الى ايجـاد تكتلات وكيانات اقتصادية هزيلة متبـلدة **ترفض** التقدم الاجتماعي **وتناور** على التوحيد الوطني والقومي .

بهذا المعنى ، نجد أن الامبريالية لم تسهم في القضاء على الاقطاع **عمومـاً** ، بل على أحـد مظاهره ، علـى الامبراطورية العثمانية ، تلـك التي شكلت ، في حينه ، كيـاناً مركزياً مثل ، بشكل أو بآخر ، عقبة أمـام التدخل الاستعماري والامبريالي الراسمالي بشؤون الشعوب المكونة لتلك الامبراطورية . وبتكثيف وتدقيق أكثر نقـول ، الامبريالية ساهمت ، في الخط الأول ، في القضاء عـلى الإطار **السياسي** للبنيان الاقطاعي **العثماني** ، ملحة في نفس الوقت وبنفس الحزم على الابقاء على العلاقات الاقطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي ، ولكن في اطارات **سياسية مبعثرة** ، في العراق وسورية والسعودية الخ . . .

ها هنـا يصبح سهلا ان نتبيّن هـوية الطرف الثـاني من ذلك التواطؤ التاريخي ، الذي هو الاقطاع . ان الامبريالية لم تتواطأ مع الاقطـاع العثماني المركزي ، وانما مـع الاقطاع المبعثر سياسياً واقتصاديا واجتماعياً في الوطـن العـربي .



هكذا وعلى أساس تلـك الإشكالية الاجتماعية التي تجسدت عمليـاً في التواطؤ الذي اتينا على ذكره ، تشكل ما يمكن اعتباره طبقة بورجوازية متميزة بخصائصها . ونعني بذلك طبقة غير متماسكة وغير متجانسة وغير قـادرة على تحقيق هويتها الخاصة المتميزة والمجسدة بالمهمات الثورية الثلاث التي اشـرنا اليها في معرض الحديث عن الثورات البورجوازية الاوربية . اي ــ بتعبير مقنن ــ طبقـة **قاصرة واصلاحية وهجينة** .

والحقيقة ، ان تأكيدنا ذلك على اخفـاق تلك الطبقة في تحقيق مهماتهـا الثلاث ، لا ينطلـق من أن المهمات الثورية التي حلتهـا الطبقات البورجوازية الاوربية في حينه هي مهمات كل طبقة بورجوازية في بقـاع أخرى من العـالم . بمعنى آخر ، القـول بأن الطبقة الهجينة تلك وضعت امام مهمات مماثلة لمهمات الطبقات البورجوازية الاوربية في مراحلها الاولى ، ينطلق :

أولا ــ من موقف **خـاص** بالطبقة تلك نفسها ، اذ انها فعـلا واجهت تلك المهمات التاريخية بشكل أولي : فتثوير الواقع الاقطاعي المتخلف والقاصر عـن أن يحقق الحـد الأدنى من التقدم بمقياس ذلك العصر ، كان يعني تحقيق ثورة في العلاقات الاجتماعية الانتاجية، وفي الواقع القومي، وفي الثقافية والايديولوجيا . وهذه المهمات كانت الاطار العـام لطموح العرب ، بقيادة الطبقـة البورجوازية الجنينية ، ومعها الفلاحون واشتات العمال المدنيين والحرفيون (١) .

(١) خليق بنا هنا أن نشير الى أن محـاولة البورجوازية العربية الجنينية في تحقيق مهماتها التاريخية المشار اليهـا فـوق ، اتضحت عمليا في المرحـلة التي حـكم فيها محمد علي باشـا وابنه ابراهيم باشا في مصر . فهنـا ظهر النزوع البورجوازي المبكر نحو خلق دولة « حديثة » موحـدة من مصر وسوريا . لقـد داب الاب وابنه على تحقيق ذلـك الطموح . بيـد أنهما وجـدا امامهما



ثانياً ـ من طرف آخر ، نلاحظ أن تلك المهمات كونت ، من الناحية التاريخية ، كذلك الاطار العام للثورات البورجوازية الحديثة في العالم الاوربي الحديث ، تلك الثورات التي كان عليها أن تتصدى للعلاقات الاقطاعية الانفصالية وطنياً وقومياً ، والمناوئة لآفاق التقدم الاجتماعي الاقتصادي وللوحدة الوطنية والقومية . وهذا الأمر يؤدي الى نتيجة هامة ، هي ان طرح تلك المهمات الثلاث أمام الطبقات البورجوازية الغربية الحديثة في مراحل تكونها وصعودها ، يشكل قانونية اساسية لمسيرة التطور البورجوازي الحديث . اما لماذا لم تحقق هذه القانونية أبعادها وآفاقها العميقة والحاسمة في اطار التحويل البورجوازي العربي ، فاننا اعتبرنا التواطؤ التاريخي بين الامبريالية والاقطاع الداخلي السبب في ذلك ، أو على الاقل سببه الجوهري الحاسم .

وإذ لم تستطع تلك الطبقة البورجوازية العربية رفع الإدعاء بأنها ثورية ، فانها ظلت طبقة في حدود الامكان ، دون أن تتحول الى مرحلة التحقق . ومن ثم ، فانها وجدت نفسها مبعثرة ، وبصورة عامة ومنذ المراحل الاولى من



عدواً شرساً حال دون تحقيقه . هذا العدو تجسد في طرفي التواطؤ التاريخي الكبر ، الاقطاع المحلي (العثماني والعربي ، ولكن الأول منهما خصوصاً) والاستعمار الغربي والامبريالية الراسمالية الغربية (الانكليزية بصورة خاصة) . فلقد سقطت تلك المحاولة الرائدة . فأشير ، بذلك ، الى آفاق وحدود التطور البورجوازي المبكر ليس في مصر وسوريا فقط ، وانما ايضاً في مجموع الاقطار العربية . (انظر حول بعض ملابسات تلك المحاولة العلوية وردود الفعل الامبريالية والعثمانية الاقطاعية عليها في : فؤاد فازان ـ نظرة جديدة الى الثورة اللبنانية ١٨٤٠ ، مجلة الطريق اللبنانية ـ نفس المعطيات سابقا) .

وبالرغم من أن محمد علي ، كبطرس الأول في روسيا « لم يقض ..... على نمط الانتاج الاقطاعي ، الا انه قضى على مخلفات القرون الوسطى الأكثر رجعية ... » . (لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٧٤) . بل اننا نجد كارل ماركس يثمنه تثميناً عاليا له اهميته « الماركسية » المبدئية . فهو قد قدر اصلاحات محمد علي (عالياً) . فوصفه (بالشخص الوحيد) الذي كان في وسعه أن (يتوصل الى استبدال العمامة المفتخرة ؛ (أي تركيا في القرون الوسطى ، ـ ملاحظة المؤلف) (براس حقيقي) . كما وصف مصر ، تحت قيادة محمد علي (بالقسم الوحيد الذي كان ذا قوة حيوية آنذاك في الامبراطورية العثمانية) . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٤ ـ ٧٥) .

تكونها ، مستوعبة من قبل الطبقة الاقطاعية وما لف حولها من عشائرية واقليمية وطائفية . وقد تم ذلك باشراف مباشر وغير مباشر من « الارساليات » و « المتصرفيات » الخ .... الاستعمارية والامبريالية .أما القسم الثري منها والذي تحدر ، في معظم الحالات ، من أصول اقطاعية ، فقد وجد مصيره مرتبطاً مباشرة بمصير ذلك التواطؤ الثنائي . وبما أن طرفي هذا الأخير لم يكونا متكافئين في المواقع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية العلمية والثقافية — وهذا مفهوم بذاته انطلاقا من الفرق بين الاستعمار الراسمالي وامتداده الامبريالي الحديث وبين الاقطاع عموماً ، والمتخلف منه خصوصاً — ، فان منعكسات وآثار ذلك التواطؤ لم تكن متماثلة وواحدة في الاقطار العربية العديدة التي خضعت له .

وربماكان من الضروري التاكيد على أن احدى المهمات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته الرئيسية ، الامبريالية ، كانت العمل على بعثرة وتفتيت الاقطار العربية وضرب بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متمايزة ومستقلة عن بعضها كثيرا أو قليلا في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . والمبدأ الاستعماري الامبريالي الشهير : فرق تسد ، يقدم لنا مفتاح فهم تلك العملية . وهذا ما جعل **قانون التطور المتفاوت وغير المتوازي** سائداً في تلك الأقطار .

وقد ظل هذا القانون يتحرك ، في **الخط العام** ، ضمن حدود العلاقات البورجوازية الاقطاعية الهجينة ، الى جانب علاقات اخرى ، قبلية بطريركية أو رقيقية متخلفة ، أو حتى مشاعية بدائية . وهذا الوضع القائم على تعايش عدة اشكال انتاجية ، هو ما دعانا الى أن نطلق عليه مصطلح « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، الذي وإن لم تكن توجد فيه تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة حاسمة في تأثيرها ، فان التشكيلة الاقطاعية تمارس فيه دوراً رئيسياً فعالاً . اضافة الى ذلك ، ينبغي القول ان الحديث عن

« تشكيلات اقتصادية » لا يعني فقط « تشكيلات » كاملة البنية ، وانما يشير كذلك الى وجود بعض مظاهرها وأوجهها (١) .

(١) انظر حول ذلك كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة ... نفس المعطيات سابقا . وأبي . ليفكوفسكي : أين العالم الثالث من العالم المعاصر ــ دمشق ١٩٧٢ . وكان لينين ، في حينه ، قد تحدث في كتابه « تطور الراسمالية في روسيا » عن تعايش عدة أنظمة انتاجية في مجتمع واحد . كما تواجه تحليلا خصباً لهذه الظاهرة في كتاب مهدي عامل : (مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني ــ بيروت ١٩٧٦) ، حيث يستخدم المؤلف مصطلح « نمط الانتاج الكولونيالي » . (انظر خصوصاً ص ٣٣ ــ ٦١) .

ب

ها هنا ، في هـذه النقطة العقدية ، يطرح السؤال المركب التـالي نفسه على نحو مبدئي : اين تكمن آفـاق تقدم جديد في الوطن العربي ، ما هي مفاصل هـذا التقدم ، وما هـو الاطار الاجتماعي القادر على استيعابه وتمثله بعمـق ؟ وبصيغة اخرى اكثر تحديداً ، هـل للطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة ان تتحول **يومـاً ما** الى طبقة **بورجوازية ثورية** ، تتمكن من حـل مجمل الاشكالات المتراكمة امامها ووراءها ومن طرفيها طوال مراحل النكوص والإخفاق والعجـز والتخلف وانسداد الآفاق (اي مراحل القصور والهجانة والاصلاحية) ؟ واخيراً، هل لهـا أن تنشىء وتوطد علاقات اجتماعية انتاجية وسياسية تستوعب مهمات التصنيع الثقيل والخفيف والتمـويل الزراعي والتوحيد القـومي والتحـويل الثقـافي والايديولوجي ؟

لقد ابنا ، فيما سبق ، أبعـاد وآفاق وامكانات تلك الطبقة في التحـرك الاجتماعي الاقتصادي والثقافي والايديولوجي وتوصلنا الى حصيلة أولية ، هي انهـا (الطبقة) نشأت وتبلورت ضمن ظـروف ومقتضيات التواطؤ الامبريالي الاقطـاعي .

وقد كان عليها ، **من حيث هي كذلك** ، ان تبقى هجينة واصلاحية وقاصرة. فهي كذاك الطفل « الثري » طبيعياً ، الذي يولد مشوهاً كسيحاً والذي لا يقف الطب عاجزاً عن شفائه وحسب ، بل يعمل كذلك كل « الأغيار » على إبقائه كمـا هو ، طمعاً في ثرواته الهـائلة المدفونة في بيته والتي « لا تأكلهـا النيران » . ان ذلك الطفل ــ الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ــ يمكن أن يعيش عمراً مديداً

دون أن يموت مبكراً . ولكنه يبقى ، بالرغم من ذلك ، مشوهاً كسيحاً عاجزاً عن تحقيق مطامح عظيمة ربما يحلم بها .

اما ذلك التشويه والكساح والعجز فليس امراً فطرياً في هذا الطفل ـ الطبقة ، وانما يتحدر من واقع التواطؤ التاريخي الذي تحدثنا عنه ، والذي برز **كما لو كان مصادفة** عجيبة أتت حاملة معها مهمة سحق ذلك الوليد . وطبقاً لذلك، اي لفهم التواطؤ المنوه به على انه مصادفة بحتة ، فإنه « **يمكن** » أن تحدث مصادفة اخرى طبيعية أو ـ بشكل أخص غيبية ربّانية ـ تزيل عنه ذلك « الغبن » و « الظلم اللاانساني » .

بيد أن المسألة هي ، في الحقيقة ، غير ذلك . ف « المصادفة » تلك انطوت على ضرورة قصوى ، لم يستطع ممثلو تلك الطبقة استقصاءها وفض أبعادها ، من حيث هي كذلك . ولم يكن في الأمر ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة . ذلك ان الطبقة هذه ، ومعها مثقفوها ، لم يكن لها أن تقوم بذلك الجهد الفكري النظري . فهي نشأت ، في الأصل ، مشوهة عاجزة كسيحة .

من هنا يتعزز تأكيدنا على ان الطبقة البورجوازية العربية الهجينة ١) أدينت ، منذ ولدت ، بأن تظل هجينة (اقطاعية بورجوازية) ، قاصرة اصلاحية ، تحركها يتم بايحاء من الخارج . مع الاشارة بأن هذا « الايحاء » ظل ، على كل حال ، مشروطاً بالإمكانات التي تتيحها له ظروف تلك الطبقة وظروف الواقع العربي ككل . كذلك يتضح ٢) أن الطبقة المعنية هنا لم تستطع تحليل وضعها نفسه تحليلاً اجتماعياً طبقياً وسياسياً وايديولوجياً . أما الهدف من ذلك فكان اتاحة القدرة لها في أن ترى وتشخّص قيودها ، وفتح آفاق حلول ايجابية لاحقة أمامها عبْر نشاط فكري نظري ثوري ، ينجزه بعض ممثليها المثقفين انطلاقاً من إمكانية الانسلاخ الطبقي السياسي والفكري النظري .

والآن ، للاجابة عن التساؤلات التي طرحناها في مقدمة الحديث بخصوص امكانية تحول تلك الطبقة الى مرحلة تحقق فيها ما أخفقت في تحقيقه في بداية تكونها ، اي بخصوص تحولها من حالة الإمكان الى حالة التحقق ، للاجابة عن

ذلك لا يسعنا الا أن نستقرىء معطيات التواطؤ التاريخي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية والايديولوجية العامة ، كما سبق وطرحناها . وسوف نجد حصيلة ذلك الاستقراء مكثفة في الإجابة الواضحة والأكيدة والوحيدة : انها (تلك الطبقة) سوف لن تكون لا في الحاضر ولا في المستقبل طبقة ثورية قادرة على حل ما ارغمت على إسقاطه من حسابها في مراحل تكونها الأولى . لقد نشأت مبعثرة مستوعبة هجينة ، بل **جيباً** من جيوب ذلك التواطؤ . وهي ، من حيث هي كذلك ، أدينت بأن تظل وسيطاً ، ولنقل بلغتها هي نفسها ، سمساراً يغطي حاجيات مجتمع يستهلك ما يؤتى به من الخارج ، من سيد القوم الأعلى ، ومما يقدمه ذلك السمسار من بعض الصناعات التحويلية البسيطة بمساعدة الآلية الصناعية العملاقة المجلوبة من « وراء الحدود » .

على هذا النحو ، نصل الى نتيجة نرى فيها أساساً مكيناً وثابتاً لفهم آفاق حل ممكن للواقع القائم . هذه النتيجة تكمن في ان تلك الطبقة ــ الجيب ، اذ هي ، **من حيث الأساس** ، مستنفدة الآفاق حتى منذ بدايات تكونها ، فإن اي حل إيجابي ، ولو بالحد الأدنى ، ليس وارداً أن نبحث عنه في نطاقها هي .

ان هذه النتيجة لم ننطلق في صياغتها من موقف اخلاقوي او سياسوي ، وانما من رصد تاريخي واجتماعي ــ اقتصادي وسياسي لقدراتها وإمكاناتها الراهنة واللاحقة . وهذا لا يعني أنها لم تستنفد اخلاقياً وسياسياً . وانما هذا الاستنفاد نفسه هو ، في أساسه ، **حصيلة** متوسطة لاستنفاد تاريخي واجتماعي اقتصادي .

وربما تساءل البعض عن « السر » في انتصار الثورات البورجوازية في أوربا بدءاً من القرن السادس عشر ، مبدياً ، في نفس الوقت ، الدهشة لإخفاقها في الوطن العربي . ان ذلك« السر » يكمن، في أحد أوجهه على الاقل ، في الظروف الداخلية **والخارجية** التي احاطت بتلك الثورات . فلقد انطلقت هذه الأخيرة ضد الاقطاع بصفتها الأولى من نوعها في تاريخ البشرية . وباعتبار ان الاقطاع لم يكن في وسعه ان يكون قوة عالمية متماسكة وقادرة على القمع والتدخل في

البلدان المختلفة في حـالة نشوب ثورة بورجوازية لإجهاضها (بالرغم من المحاولات التي انيطت ، مثلاً ، بالحروب التحالفية الثلاثة التي قادتهـا النمسـا الاقطاعية ضد فرنسا الثورة البورجوازية) (١) . لقـد انتصرت تلك الثورات رغـم كـل حروب التدخل وكل المحاولات لاحداث حروب اهلية .

اما الوضع في الوطن العربي الحديث فيختلف اختلافاً بيناً . ها هنا طفقت ارهاصات التحول البورجوازي تعلن عن نفسها في وقت كانت قد وصلت فيـه المجتمعات الأوربية الى مرحلتها القصوى ، الامبريالية . اي حين بلغت المرحلة التي تحولت فيها الى قـوة عالمية جبارة قادرة على القمع والتدخل في البـلدان التي كانت تتحرك ، حتى ذلـك الحين ، في نطاق العلاقات الاقطاعية وما قبـل الاقطاعية ، وعلى جعلها إحدى الحلقات **المتممة** لاقتصاده العالمي .

ان كون الوطن العـربي قـد اخذ يطرح « يقظته » الحديثة البورجوازية في وقت تحوله الى احدى تلك الحلقات ، افقده المبادرة على التطور الراسمالي وجعل منه « سوقاً » خصبة لسادة ما وراء البحـار .

ومن هنا ، يستبين لنا لماذا فقدت الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية آفاق التطور التقدمي . وهذا الأمر انطوى على نتيجة ذات دلالة هامة بالنسبة الى قضيتي التحول الثقافي ـ ان لم نقل الثورة الثقافية ـ والتجديد في البحث التراثي في نطاق تلك الطبقة . تلك هي ان هـذة الطبقة لم ترقَ الى المستوى الذي يتيح لهـا طرح نظرة جديدة الى التراث العربي والقضايا النظرية المنهجية للبحث التراثي . وذلـك على نحـو يمنحها قدرة استراتيجية متماسكة علـى التصدي للنظرة الاقطاعية الى التراث عـامة والتراث العـربي الاسلامي عـلى وجـه الخصوص .

---

(١) انظـر : الموسوعة التاريخية الصغيرة ، لايبزغ ١٩٦٦ ، ص ٥٥٤ .

أما الآن فنجد أنفسنا مواجهين بالحاح بالشق الآخر من التساؤلات السابقة : ما هي ملامح الطريق الذي يكمن فيه الحل ؟ ان الاجابة عن ذلك لا تحدد ، بالنسبة الينا ، آفاق التقدم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والقومي في الوطن العربي وحسب . وانما تشير كذلك الى الاطار النظري المنهجي الذي نطرح عبْره ابعاد وآفاق ثورة ثقافية ، والذي يتيح لنا أن نتقصى أبعاد وآفاق إحدى الموضوعات المركزية للنظرية التراثية المقترحة . ذلك الإطار يتمثل بـ « المرحلة القومية المهيمنة » من حيث هي المعادل التراثي لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان انسداد آفاق التقدم في إطار العلاقات البورجوازية الاقطاعية هو ، بطبيعة الحال ، انسداد لآفاق التقدم في اطار العلاقات الاقطاعية وجميع العلاقات الأخرى ما قبل الاقطاعية الموجودة في الوطن العربي . ومن الخطأ المعرفي والخطر الاجتماعي الاعتقاد بأن الصراع الداخلي بين مظاهر هذه التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية سيغلب احدها (البورجوازي مثلاً) على الأخرى . ان امكانية الصراع والنجاح ضمن تلك الأخيرة لم تعد واردة ، وذلك نظراً للظروف التي أحاطت وتحيط بالبورجوازية الاقطاعية الهجينة والاصلاحية القاصرة .

على الطرف المقابل والنقيض ، تتبدى أمامنا امكانية وحيدة تفرض نفسها بشكل أو بآخر ضمن تلك الملابسات والاشكالات . تلك هي نشوء تشكيلة اقتصادية اجتماعية جديدة على أنقاض الوضع السابق ، تطرح نفسها بصفتها الأكثر تقدماً وقدرة في عصرنا على حل تلك الملابسات والاشكالات . أما ما نعنيه

بذلك ، فهو « التشكيلة » الاشتراكية . ونحن ، في سبيل الوصول الى هـذه النتيجة ، لم ننطلق من مسوغات أخلاقية وايديولوجية ترتكز الى إدانة مسبقة للطبقة البورجوازية وللمجتمع البورجوازي عموما ، وانما ـ وهـذا ما رأينـاه سابقاً ـ من تحليل تاريخي واجتماعي اقتصادي لتلك الملابسات والإشكالات .

ولعله من الضروري أن نؤكـد على انه لو استطاعت الطبقـة البورجوازية (الاقطاعية) العربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى الآن أن تحقـق مطامحها ومهماتها على النحو الذي قامت بـه البورجوازيات الاوربية ، لكانت قد أرغمتنا على الإنحناء لهـا احتراماً (ونحن نعلم أن هـذا لم يكن ولـن يكون ممكناً نظراً للاسباب التي اتينا عليها) . لذلك ، فإن تجاوزها يمثل الحد **الأولي الضروري** لتحقيق التقـدم في الوطن العربي ، ذلك التجاوز الذي يمكـن تحقيقه **فعـلاً** عبر التشكيلة التي أشرنا اليها ، وهي الاشتراكية .

هـذا أولاً . اما من ناحية ثانية فإن تحقيق ذلك التجاوز هو ، في نفس الحين ، تجاوز لكل أشكال ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الأخرى المختلفة الموجودة معها (مع تلك الطبقة الهجينة) ، تلك التي تحدد معهـا سوية البنية الاجتماعية الاقتصادية للواقـع العـربي الراهن . وهكذا يغـدو الحل الاشتراكي **الخيـار الوحيد والإمكانية الوحيدة** لتجاوز تلك البنية بكل عناصرها المكونة لهـا ، بما فيها ، أو في مقدمتها ، العنصر البورجوازي الاقطاعي الهجين .

وهنا يغـدو التساؤل مشروعاً : ما هي المهمات التي يتعين على التحويل الاشتراكي أن يحلها في الوطن العـربي ؟ وما هـو الموقف من المهمات الثوريـة ـ في حينه ـ والمسقطة من حساب الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ؟ اما يزال صحيحاً أن نطرح ، في اطـار التحويل الاشتراكي ، مسائل الثورة الاجتماعية التصنيعية ، والثورة القومية التوحيدية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ؟

عنـد هـذا المنعطف من المسائل ينبغي الانتباه بكثير من التبصر العـلمي الجدلي . إذ أن الأمر على غـاية التعقيد واللبس . فرؤية مبسطة متسرعة للأمور لا تتورع عن أن تجيب سلباً عن ذلك التساؤل الأخير . فهي تربط بين تلـك

المسائل وبين الطبقة البورجوازية الهجينة ربطاً ضرورياً مطلقاً ، منطلقة من أن انعـدام أحد الطرفين هو ، في نفس الحين ، انعدام للطرف الآخر .
بل نود تحـديد المسألة بوضوح أكثر ، فنقول بأننا اذ نرفض تلك المسائل ، معتقدين بأننا في ذلك منسجمون مع أنفسنا ، فاننا نكون قد انطلقنا من مواقع المنطق الصوري . فانعدام الحامل يؤدي الى انعدام المحمول . وهذا صحيح من حيث الإطار الشكلي. صحيح من حيث التماسك الداخلي الشكلي ، دون اشتراط وجود تطابق الى درجة أو أخرى بين هذا الأخير وبين الواقع العيني الموضوعي .

وجـدير بالاهتمام ذلـك الوضع الطريف البليـغ ، هو أن تلك الطبقـة البورجوازية الاقطاعية لم تستطع أن تصل الى أن تفكر وفق مقتضيات المنطق الصوري . فقد ظلت حبيسة فكر عشوائي عديم التماسك المنطقي الداخلي . وحيث يقال ذلك ، فان أمراً آخر يكون ماثلاً في أذهاننا ، وهو فقـدان تطابق ما بين ذلك التماسك وواقعها الموضوعي الخاص .

هكذا يستبين بوضوح أن العـودة الى تلك المهمات الثلاث ، التي واجهتها بشكل بدائي وبكثير من الوجل والطفولية تلك الطبقة ، لاتشترط التقيد بالعلاقة الشكلية بينها (المهمات) وبين هذه الطبقة . إننا ، بهذا المعنى ، قادرون ، بل مدعوون الى نزع القناع عن تلك العلاقة السطحية الضحلة ، التي لم تكتسب ابداً مضموناً ذا أبعاد وآفاق بعيدة معمقة .

انطلاقاً من هـذا الاستبصار التاريخي والتراثي الجـدلي ، المفهوم بأفق منطق صوري معمق جدلياً ، أي منطق جـدلي يأخـذ بعين الاعتبار التماسك الداخلي للقضايا من حيث علاقتها الوثيقة بمعطيات الواقع الانساني الموضوعي ، أقول ، انطلاقاً من ذلك يغدو مشروعاً أن نرفض القول بوجود علاقـة ضرورية بين الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة من جهة والمهمات الثلاث التي ذكرناها فوق من جهـة أخرى .

ورفضنا القول بوجود مثل تلك العلاقة يتيح لنا طرح علاقة جـديدة بين

المهمات المعنية هنا وبين « حامل » جديد ، يتميز عن « الحامل » القـديم ، اي عن تلك ، بكونه قادراً على تجسيد وتحقيق علاقته بهذه المهمات في نطاق الممارسة العملية . أما ذلك الحامل الجديد فهو الطبقة **الكادحـة** . فلئن فشلت الطبقـة البورجوازية الاقطاعية في تحقيق مهماتها ، فإنه يصبح من واجب تلك الطبقات أن تتصدى لهـذه الأخيرة .

وبطبيعة الحـال ، لن يكون هذا التصدي لتلك المهمات منطلقاً من المضمون الذي اكتسبته ضمن الأفق التاريخي للطبقة المشار إليهـا . ان **مضموناً جـديداً** يبرز ها هنا بأبعاد وآفاق جديدة . وهذا المضمون تمليه ، على كل حال ، طبيعة « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » القادرة فعلاً على استيعاب وإزاحة ليس الطبقـة البورجوازية الإقطاعية الهجينة وحسب ، وانمـا كذلك وعلـى نحـو ضروري ، كل جيوب ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المرافقة (من اقطاع الى عبودية ومشاعية) وما يتشابك معها من اختلاطات وامتدادات .

ان ازاحة واجتثاث جذور هـذه الطبقة وكل مظاهر تلك التشكيلات يمر ١) عبر وضع هـذه الأخيرة جميعـاً في سياقها الاجتماعي والتاريخي ، بحيث يتضح انها تمثل الحلقة القصوى من تاريخ المجتمع الطبقي . كما يمر ٢) مـن منظور التشكيلة الاكثر تقـدماً ضمن الأفق التاريخي التراثي ، والتي **لا تمثـل** بالأصل جزءاً من نسيج هذه الأخيرة . ونقصد بها هنا « الاشتراكية » .

ها هنا يجب أن نكون دقيقين في تحديد الحصيلة التي نعمل على الوصول اليها . فحينما نقول بـ « الاشتراكية » بديلاً وحيداً عن مظاهر وجيوب كل تلك التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ، فاننا نرى في نفس الحـين انهـا الوريث الشرعي لكـل الملابسات والاشكالات الايجابية التقدمية في تلـك التشيكلات ، وخصوصاً البورجوازية الاقطاعية منها . نقول ذلك على الرغم من هجانة وقصور واصلاحية هـذه الأخيرة .

ما هي هذه الملابسات والاشكالات الايجابية التقدمية في تلك الطبقـة ــ الخليط الطبقي ؟

انها المهمات الثلاث التي لم تجد لديها سوى طرح هجين قاصر اصلاحي . ان هــذه المهمات لا تقابل بالازورار من قبل الاشتراكيين الثوريين (العلميين) . بل أكثر من ذلك . انها سوف تشكل **الاطار العــام** لكفاحهــم ، **ولكن بعــد** أن يمنحوها مضموناً اشتراكياً علمياً . فثورة اجتماعية تصنيعية ، وبنــاء وطني وقومي توحيدي ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، يتم **أولاً وأخيراً انطلاقاً** من ذلــك المضمون .

لن يستغني أولئك الاشتراكيون ، اذن ، عن ثورة اجتماعية تصنيعية . بل هم يرون فيها الأداة الفعالة للتنمية الاقتصادية الاجتماعية وللتخطيط العلمي ولخلق بنية اجتماعية اقتصادية قادرة على تغطية نظــام عمل متقدم ، وبالتالي على مواجهة النمو السكاني المتصاعد على نحــو خطير . وهم يرون فيها ليس فقط أداة لتحقيق تلك المسائل، وانما كذلك اداة لخلق علاقات اجتماعية انتاجية اشتراكية : ان الطــريق **الوحيــد** للتنمية الاقتصاديــة الاجتماعية وللتخطيط العــلمي ولخلق تلك البنية السكانية ولمواجهة النمو السكاني ، هو طريق الثورة الاشتراكية في الوطن العــربي .

والوصول الى هــذه النتيجة لا ينطلق من حب رومانتيكي للاشتراكية ، وانما من مقتضيات واقع الحال الموضوعية والذاتية . ولن يستغني الاشتراكيون كذلك عن وحدة قومية عربية . ذلك لأنهم يدركون أن نشوء هــذه المهمة بشكل دقيق وقابل للتحقيق لأول مرة في العصر الحديث وان تكوص الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية عن تحقيقها ، لا يعني رفضها وإدانتها كمهمة « بورجوازية » ، الا اذا انطلق المــرء في ذلك من مواقع المنطق الصوري . فهذا لا يسأل عن العلائق الموجودة بين الواقــع الموضوعي والقضايا النظرية المنطقية المطروحة . وقد رأينا ان الطبقة تلك لم تستخدم حتى هــذا المنطق لصالحها ، لأنه يقتضي منهــا أن تكــون حائزة على مستوى رفيع من القــدرة على التفكير المنطقي المجرد ، هي بالأصل بعيدة عنــه .

ان تأكيد الاشتراكيين على انجاز وحدة عربية شاملة ، يتجاوز بما لا يقاس

الطموح البدائي القاصر للطبقة المشار اليها لخلق كيـان قومي عربي موحـد . فهذا الطموح أحاطت به ١) مجموعة ضخمة من الشطحات والأوهـام الضبابية الدينية أحياناً والقوموية الشوفينية أحياناً أخرى . كما انه ٢) لم يكن قـابلاً للتحقق في ظروف التواطؤ التاريخي الامبريالي الاقطاعي الذي تحدثنا عنه فيما سبق ، والذي ــ وهذا يستدعي الانتباه ــ صيَّر من تلك الطبقة عـدواً تقليدياً لطموحها نفسه في التوحيد القومي العربي .

ان تجاوز الاشتراكيين لذلك الطموح يكمن في التوحيد الجـدلي العميق بين الوحدة القومية العربية والثورة الاشتراكية . وهذا يعتبر ، في الحقيقة ، السمة الجوهرية للتطور في الوطن العربي المعاصر .

ومن الأهمية بمكان الاشارة الى أن المسألة القومية قـد حظيت باهتمام كبير من **لينـين** ، وذلك ليس في نطـاق أوروبا الرأسمالية التي حققت وحـدتها القومية فحسب ، وانما في نطـاق البـلدان التي وقعت ضحية لأوربا هـذه ، بلدان ما يسمى علـى سبيل الخطأ « العـالم الثالث » ، ومن ضمنها الوطـن العربي . وقد تركز اهتمام لينين ، في نطـاق هذا العالم ، على اكتشاف العلاقة الجدلية العميقة بين الثورة الاجتماعية (الاشتراكية) والوحدة القومية .

وبطبيعة الحال ، فان ذلك الاكتشـاف لم يكن ممكناً الا بعد أن تحقق له لـ (لينين) اكتشاف القوانين الأساسية للتطورالاجتماعي والاقتصاديوالسياسي والقومي في مرحلة نشوء وتعاظم الامبريالية ، اي في مرحلة تحـولها الى ظاهرة عاليـة .

ونكاد نؤكد بأن لينين قـد توصل ، عبر ذلك الطريق ، الى طرح المعـالم الأساسية العـامة لقانون التلازم الجدلي بين النضالالطبقي الاشتراكي والنضال القومي ، مقدماً بذلك وعلى نحـو أولي جنيني لشعوب ذلك « العـالم الثالث » رؤية علمية دقيقة لواقـع حـالهم .

فلقد كتب في عـام ١٩١٤ ، منطلقاً من الهنـد والصين كمثالين من ذلك العالم آنذاك ، انه « لن يكون في مستطاع البروليتاريين الواعين في الهند والصين

ان يسيروا هم في طريق آخر غير الطريق القومي لأن بلدانهم لم تتكون بعد في دول قومية » (١) . وبعد ذلك بخمس سنوات أشار بمزيد من الوضوح والدقة الى أن « الحركة ــ القومية ــ التي تقوم بها غالبية سكان المعمورة والتي كانت تهدف اصلاً الى التحرر القومي ، سوف تتحول ، في المعارك القادمة للثورة العالمية **ضد الراسمالية** (التأكيد مني : ط . تيزيني) والامبريالية ، وقد تلعب دوراً اكثر ثورية مما تصورنا » (٢) .

ان ملاحظات لينين هذه وأمثالها ثمينة للغاية بالنسبة الى تحديد ما سميناه بـ « المرحلة القومية المهيمنة » بصفتها وجهاً آخر للمشكلة المجسدة في مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ذلك الوجه الذي نستخدمه هنا ، في نطاق البحث التراثي .

واذا عدنا ثانية الى قضية الثورة الاجتماعية الاشتراكية ، من حيث هي البديل الثوري للواقع العربي الراهن ، وجدنا ، في ضوء تلك الملاحظات ، أن **هذه** الثورة لا تستطيع أن تكتسب مداها الكبير وتحقق وتائرها القصوى في وطن مجزا **قومياً ووطنياً** ، فإنجازها بالنوعية الأمثل والتكلفة الأقل والوقت الأسرع ، مشروط بالتصدي للامبريالية وحلفائها المحليين في البلدان العربية ، على نحو يؤدي الى تعميق التكامل الاقتصادي الاشتراكي بينها . وهذا ما يجعل من الوحدة الوطنية والقومية أمراً لا مناص منه . فهو يدخل ، على الأقل ، في مستلزمات البناء السياسي والديموغرافي والجغرافي الأولي للمجتمعالاشتراكي. (علينا ، لكي نتحقق من هذا الأمر ، أن نستعيد بأذهاننا ، مثلا ، أوضاع لبنان الراهن) .

من طرف آخر ، فان الوحدة القومية العربية ارتبطت على نحو عميق

---

(١) لينين : البروليتاريا والحرب في المجلد ٣٦ من مؤلفاته الكاملة الصادرة بالفرنسية عن « منشورات اللغات الأجنبية » بموسكو ، ص ٢٩٤ ــ ٢٩٥ . موجود ايضا ضمن : لينين ــ الشيوعية والشرق ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٥ ــ ٢٦ .

(٢) من خطاب القاه في المؤتمر الثالث للكومنترن عام ١٩٢١ .

بموجبات ومقتضيات وآفاق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي . فلقد أصبح التأكيد ضرورياً بأن تلك « الوحدة » غدت وحدة **الكادحين** العرب : ان من سينجز الثورة الاشتراكية ، هو المنوط به تحقيق الوحدة العربية . بمزيد من الدقة نقول : ان تحقيق الوحدة القومية العربية ليس مقترناً اقتراناً ميكانيكيا بتحقيق الاشتراكية . اذ يمكن أن يكون ذلك الهدف (الوحدة) جزءاً من برنامج مرحلة انتقالية في الوطن العربي ، هي مرحلة التحرر القومي والوطني الديمقراطي . **ولكن** ذلك لا يمكنه أن ينجز الا بقيادة الطبقات الكادحة وطلائعها السياسية الثورية ، أي بقيادة من سيكون على رأس الثورة الاشتراكية الشاملة .

ومن الضروري أن نلفت الانتباه الى أنه انطلاقاً من وحدة القيادة السياسية الطبقية لذلك التحول الانتقالي والثورة الاشتراكية نفسها ، بحيث يمكن التأكيد على أن هذه الأخيرة **تجمل كلتا الخطوتين بخطوة رئيسية واحدة شاملة** ، ويبرز بالتالي مصطلح « الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية في الوطن العربي » (١) ، أقول ، انطلاقاً من هذا الواقع الموضوعي والذاتي تندغم عملية تحقيق الوحدة العربية بهذه الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية ، مشكلةً بذلك **إحدى** خطواتها الرئيسية الضرورية (٢) .

---

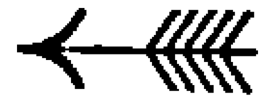
(١) هذه الوضعية ، التي يعبر عنها المصطلح المشار اليه ، يمكن تحديدها أيضاً ، بصورة اجمالية ، بمصطلح آخر ، هو « حركة التحرر العربي » ، كما درجت على ذلك قوى سياسية يسارية عربية متعددة . وهو ، دون شك ، صحيح ، ولكنه كذلك ، فقط اذا فهمت منه تلك الوضعية .

(٢) في حمأة الصراع الاجتماعي والقومي والوطني منذ « اليقظة العربية البورجوازية » في أواخر القرن الثامن عشر ، كانت تلك الحقيقة الهامة ــ تلازم النضال الاجتماعي والنضال القومي ــ تفرض نفسها على مجموعة من المثقفين والاتجاهات السياسية العربية . ولكنها ظلت محاطة بستر كثيفة من التصورات الغيبية الدينية والقوموية الشوفينية والاخلاقية المثالية . بيد أنها أخذت تعيش مرحلة نهوض بعد انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا القيصرية ، ومن ثم بعد أن كفت الامبريالية عن ان تكون المهيمن المطلق في العالم .



ومن هنا ، فانه من الخطأ العلمي والخطورة الاجتماعية أن نسحب خطاً فاصلاً بين الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي . وبمزيد من الوضوح نقول ، ان كل خطوة اشتراكية ينبغي أن تتم في **أفق وحدوي** ، وان كل خطوة وحدوية ينبغي ان تتم في **افق اشتراكي** . ولكن الى جانب هذا التلازم **التطبيقي** بين الاشتراكية والوحدة، فإن الاولى منهما تبقى تمثل النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية الخ . . لعملية التلازم تلك . أي ان الاشتراكية ، في وجهها **النظري، تحوز على الأولوية** تجاه الوحدة . وهذا هو التلازم **الجدلي** بينهما في العالم العربي (١) .

واخيراً لا يسع الاشتراكيين الا أن يلحوا على ضرورة الثورة الثقافية والايديولوجية من حيث هي الاطار النظري العام ، الذي ينظّر للطبقات



في سياق التمهيد لتلك الثورة وبعد انتصارها ، أخذت حركة التحرر الوطني في « الشرق » تبرز اكثر فأكثر موضوعياً ــ في نطاقها نفسه ــ ، وذاتياً ــ في كتابات مجموعة من المفكرين الثوريين ، وفي مقدمتهم لينين . وقد أسهم ذلك كله بشكل عميق في تحريض المفكرين والسياسيين في الوطن العربي على وضع أيديهم على المشكلة . وبالرغم من أن هذا التأثير لم يدرس حتى الآن بعمق وشمول ، فانه يبقى ظاهراً للعيان على نحو لا لبس فيه . مما يؤكد حقيقة خطيرة ، هي انه مع تحول الامبريالية الى ظاهرة عالمية أخذت الثورة الاشتراكية كذلك تتحول الى ظاهرة عالمية : (إن مصير الحضارة الغربية بأسرها يتوقف اليوم الى حد كبير على مساهمة جماهير الشرق الكادحة في الحياة السياسية . لينين ــ المؤلفات الكاملة ــ المجلد ٤٢ ــ ص ٣٨٨ . موجود ضمن : لينين ــ الشيوعية والشرق ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٥٥) .

وقد ظهر تأثير ذلك كله في الحياة السياسية العربية على نحو عميق . فعلى سبيل المثال ، في الوثيقة الايديولوجية لحزب البعث العربي الاشتراكي ، « بعض المنطلقات النظرية ».الصادرة عام ١٩٦٣ ، نقرأ نصاً ذا أهمية في دلالته بالنسبة لتلازم الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي : « ان حركة القومية العربية هي قضية جماهير العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة والمثقفين الثوريين وبالتالي فقد أصبح طريق القومية العربية هو طريق العرب نحو الاشتراكية » .

(١) لقد مرت فترة طويلة ، بعد حيازة مجموعة من الاقطار العربية على استقلالها السياسي ، ظلت خلالها تلك العلاقة الجدلية بين الوحدة والاشتراكية في الوطن العربي تعاني من النزعة التجزيئية : إما تضخيم الثورة الاجتماعية الاشتراكية على حساب الوحدة القومية . واما تضخيم هذه الأخيرة على حساب الاولى .



الاجتماعية الكادحة مسوغات وجودها ويكتشف مشروعية قيادتهـا التاريخية التقدمية لثورتها الاشتراكية الوحدوية . لم تعد المهمة الثقافية والايديولوجية ، في سياقها الجديد ، كما كانت مطروحة سابقاً أمام الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة : مجابهة الايديولوجية الاقطاعية بركيزتيها الرئيسيتين، الغيبية الجبرية والتسويفية ، من خـلال ايديولوجية بورجوازية متقدمة تجعل مـن الليبرالية والعلمانية والعقلية الملحدة كثيراً أو قليلاً ركائز فكرية ايديولوجية لهـا . لقـد اكتسبت مضموناً جـديداً ، هو الايديولوجية الاشتراكية العلميـة ــ بأساسها الفلسفي المادي الجدلي التاريخي ــ . وبطبيعة الحال ، هذه الايديولوجية تشكل قاعدة نظرية **ضرورية** لتلك الثورة في الوطـن العـربي

هـكذا وعلى هذا النسق الذي قدمناه ، تستبين أبعـاد وآفاق الحـل الثوري ، البديل الثوري للواقع العربي ، الذي أخذ بالتكون في نطـاق المجتمع

وقد تمثلت تلك النزعة بآراء طرحتها فئات واحزاب وشخصيات عديدة . ولا شك أن وراء ذلك كمن ويكمن سبب أساسي ، هو عـدم نضج الوعي الاشتراكي الطبقي (العـلمي) وضحالة الوعي الوحدوي القومي ، ان لم تقـل هيمنة القوموية الشوفينية ، بحيث لم يتح لأصحاب تلـك الآراء آنـذاك اكتشاف العلاقة **الداخليـة** التي تجمع بينهما **في الوطـن العـربي** .

حتى ان هنـالك من يعتقد بفساد فـكرة التلازم الجدلي بين الاشتراكية والوحدة العـربية ، وذلك انطلاقاً مـن فهـم أحادي الجانب لقوانين الجدلية المادية . هـذا الأمر يتم حينمـا يُعتقـد ان الحديث عن علاقة جـدلية بين طرفين يعني العلاقـة بين نقيضين متصارعين . فيطاح ، بذلـك وعلى هـذا النحو ، بقانون الترابط الجدلي بين ظواهر الوجود اولا ، وبمسألة المنهجية الجدلية الأولى ثانيا ، تلك التي تتحدد بأن التناقض الجدلي هو جـذر الاشيـاء .

من طرف آخـر ، يوجـد بعض المثقفين العرب الذين يرون أن وحـدة عربية يمكن ويجب أن تتحقق ضمن أيـة صيغة . فهي تقدمية مهما كانت الصيغة . ودون استقصاء الظروف التـاريخية الخاصة بالوطن العـربي ، ظروف إخفـاق الثورة البورجوازية العربية ونشوء الامبريالية كنظـام عالمي وانسحاب البسـاط الوحدوي من أيـدي الطبقـة البورجوازية العربية ، دون القيام بذلـك الاستقصاء ، يقـارن البعض (مثـلا إلياس مرقص ــ نظـرية الحزب عنـد لينين والموقف العربي الراهن ، بيروت ١٩٧٠، ص ٣٨٢ ــ ٣٨٣) الوطن العربي بألمانيا عام ١٨٧٠، عام الوحدة الالمانية التي تمت على يـدي بسمارك ، ممثل البورجوازية الاقطاعية . الخطأ الرئيسي في تلك المقارنة التلفيقية ، اللاتاريخية اللاجدليـة ، يكمن في أن البورجوازية الاقطاعية العربية لا تستطيع **أصـلا** تحقيق وحدة عربية بالحـد الفعلي الادنى ، وذلك نتيجة للظروف التي أحاطت بخطوات نشوئها **الأولى** .

البورجوازي الاقطاعي الهجين انطلاقاً من آخر القرن الثامن عشر . ان هذا الأمر ذو اهمية مبدئية قصوى بالنسبة الى النظرية التراثية ، العاملين نحن على طرحها في هذا الجزء من « المشروع » .

والأهمية تلك تكمن في الواقع التالي ، وهو اننا حينما تقصينا أبعاد وآفاق ماسميناه بـ « البديل الثوري » للواقع البورجوازي الاقطاعي الهجين ، كنا قد انطلقنا من الاحتياجات الداخلية العميقة لهذا الواقع في مرحلة تأزمه وطموحه نحو الانعتاق ، وعبر اكتشاف سياقيه ، التاريخي والتراثي . ووصولنا الى وضوح مبدئي حول ذلك « البديل الثوري » عبر دراسة نشوئه وتبلوره ، هو ، من وجه آخر ، ضبط علمي ضروري لواحد من المصطلحات التراثية المركزية ، وهو « المرحلة القومية المهيمنة » .

ان إيصال ذلك الواقع الخصب في تأزمه حتى حدوده القصوى ، أي حتى اكتشاف وتحقيق « بديله الثوري » ، هي المسألة الهامة التي سوف نمر عبْرها ومن خلالها الى « التراث العربي » النظري والحضاري العام . بصيغة اخرى ذات افق سياسي عيني مباشر نقول ، سوف نجد انفسنا ، في اثناء تقصينا لذاك التراث وقضاياه النظرية المنهجية ، مدعوّين الى أن نخضع مجموع احتياجاتنا منه ، النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، لاحتياجات وأهداف تلك العملية ، عملية الكفاح من أجل مجتمع عربي موحد اشتراكياً علمياً .

٣

الشرط الـذاتي لـ « الثورة التراثية » : الثورة الثقـافية

آ ــ المشكلة من موقعهـا العـام

ان صياغتنا لمهمات الثورة الاشتراكية التوحيدية بصفتها البديل الثوري للواقع العـربي المعاصر ، اي لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي ، تشكل ، كما كنا ذكرنا سابقاً ، الاطار الموضوعي العام للنظرية التراثية المقترحة هنا . أما الثورة الثقافية ، بأبعادها وآفاقهـا البعيدة والقريبة ، فإنها تقـدم الإطـار الذاتي الخاص لتلك النظرية .

من هنا كانت الأهمية المبدئية لطرح هـذا الاطار الذاتي الخاص ــ بعـد القيـام بتقصي ذلك الاطار الموضوعي العـام ــ في سياق التعرض لـ « متن » القضية ، التي هي النظرية التراثية المشار اليها . وينبغي أن نفصح ، في البدء ، عن أننـا نستخدم هنا مفهوم « الثقافة » بمعناها الضيق ، أي بمعنى النشاط الذهني الذاتي الذي ينجزه الناس في حياتهم العـامة . وهـذا يشير الى أننـا بعيدون هنا عن أن نطرحها بمعنى النشاط الإنساني الشامل ، الذهني الـذاتي والمـادي الموضوعي (١) .

ان انطلاقنا من المفهوم الضيق الخاص لـ « الثقافة » يلزمنا بالقيام بتحليل، ولو بإيجاز مكثف ، للمظاهر الثقافية العامة التي كونت البنية الأساسية للحياة الثقافية في المجتمع العـربي .

---

(١) انظر حـول معـاني وتطور مفهوم « الثقافة » : الطاهر لبيب ــ سوسيولوجيا الثقافة ــ القاهـرة ١٩٧٨ .

هنالك من يرى أن المجتمع الطبقي قد تكون في المنطقة العربية منذ عدة آلاف من السنين . أي ان تقسيم العمل الى شكل عضلي وآخر ذهني قد اجتاز ، هو أيضاً ، هذه المرحلة الطويلة من الزمن . ولأننا ، في هذه المرحلة من البحث العلمي ، لانستطيع أن نتحدث كثيراً عن تلك البدايات ، نرى أن نشير الى بعض المسائل الرئيسية ،التي تحدد موقع وأبعاد الثقافة في العصر العربي الوسيط (وسوف نتعرض لهذا العصر ولعصور سابقة عليه في أجزاء لاحقة من مشروع الرؤية الجديد) .

لقد نشأت وتبلورت في ذلك العصر ثلاثة مناح ثقافية ؛ تحددت من خلال مظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الثلاث التي وجدت معاً آنذاك ضمن علاقة متميزة ، وهي الرقبفية والاقطاعية والرأسمالية التجارية المبكرة . نضيف الى ذلك بعض المظاهر الاجتماعية المتحدرة من التجمعات القروية المشاعية التي تبعثرت هنا وهناك في الدولة المركزية آنذاك ، والتي لوّنت تلك المناحي الثقافية الثلاث ببعض التميز .

اما الاقطاع فقد أخذ ، شيئاً فشيئاً وعلى نحو متصاعد ، يطرح شخصيته الايديولوجية . وهذا تم موضوعياً من خلال علاقة تناقضية تضادية بينه وبين الرأسمالية التجارية المبكرة ، التي أخذت كذلك بطرح شخصيتها في اطار هذه العلاقة .

بين ذينك الإتجاهين والى جانبهما ، انطلق الاتجاه الثالث ، الرقيقي ، مشكلا ظاهرة مرافقة لم يكن لها أن تحدد الآفاق الأساسية للتحرك الاجتماعي الاقتصادي والسياسي العام . ولكنه ، حتى من حيث هو ظاهرة مرافقة ، ظل يمارس تأثيره في عملية التحرك الاجتماعي – الاقتصادي والثقافي . ولا شك ان أحد الأسباب الرئيسية في ذلك هو انه لم تتكون علاقة حدّية بين السيد الحر والرقيق المستعبد ، بل كان بينهما لقاء واضح المعالم . فلقد كانت أمام العبد إمكانات متعددة لكي يتحول الى حر .

ان هذا الواقع حدّ ، بشكل ملحوظ ، من الهوة الفاصلة بين العمل

اليدوي والعمل **الفكري** الثقافي ، وخلق ، من ثم ، آفاق جديدة معمقة لتطور ثقافي ذي شخصية طريفة ومعقدة وعميقة ، في آن واحد . فالعمل الجسدي ارتبط بأشكال ووسائل مختلفة بالعمل الفكري الثقافي . وظهر المثل الأعلى في الكمال الانساني ممثلاً بوحدة النظر والعمل وعلى أساس من نظرية « الوسط » .

هكذا ينبغي علينا ان نسحب خطاً فاصلاً ، الى حد ملحوظ ، بين العبد اليوناني ، مثلا ، والعبد ــ الرقيق ــ العربي . فهذا الأخير لم يشكل أداة انتاج مادي مباشر فحسب . لقد قام ايضاً ، أولاً ، بدور ثقافي محدد ، كما أسهم ، ثانياً ، ومن خلال هذا الدور ، في ملامسة وإثارة قضية ديموقراطية الثقافة والتثقيف . وظهر ذلك في مجموعة من الطروح النظرية ، مثل « المدينة الفاضلة » لدى الفارابي ، و « نظرية المعرفة » لدى ابن سينا ، و « العقل الفعال » لدى ابن رشد الخ ...

ولكن ما يجب التركيز عليه والانتباه اليه هو أن هذا الاتجاه « العبيدي » لم يستطع ان ينشىء شخصية ثقافية خاصة مستقلاً بها عن أوجه الثقافة المطروحة آنذاك ، وانما ظل يتحرك في ظلال الوجهين الثقافيين الرئيسيين ، الاقطاعي والراسمالي التجاري المبكر .

ذلك الأمر يظل صحيحاً ايضاً في حال اخذنا بعين الاعتبار الألوان الثقافية الايديولوجية ، التي تولدت **ضمناً** في واقع العلاقات القروية المشاعية . فهذه الأخيرة وان لم تتح لها امكانية النمو والتطور مع تعاظم الصراع الضمني والمفصح عنه بين الاقطاع والراسمالية التجارية ، اكتسبت مشروعيتها الاجتماعية الاقتصادية والثقافية الايديولوجية من موقع تفسير مشاعي لبعض النصوص القرآنية .

وكان ذلك قد ادى الى الالتقاء مع المطامح الديموقراطية الانسية التي اعلنت عن نفسها في أحشاء التوجه الراسمالي التجاري . كما أدى ــ على هذا الطريق وبأشكال بالغة التعقيد واللامباشرة ــ الى الالتقاء مع مطامح العبيد (الرقيق) في الانعتاق الاجتماعي الاقتصادي والثقافي الايديولوجي .

المهم من ذلك كلـه ان **نزوع وفكرة** ديموقراطية الثقافة في بؤر اجتماعية طبقية وفئوية متعددة ، استطاعا أن يضعفا الى حد كبير ومرموق من الشرخ بين النظر والعمل . ولكن دون ان يتحول ذلك الى الوضعية النموذجية الحاسمة في الثقافة العربية القروسطية ، وعلى الأخص في مراحل ازدهارها في الفترة الممتدة من القرن الثامن حتى الحادي عشر .

وعلى العكس من ذلك ، استطاع الاقطاع ان يخلق مثل تلك الشخصية الخاصة المتميزة . بل اكثر من ذلك ، فتعاظم قوته جعله يتحول ــ بدءاً من أواخر القرن العاشر ــ الى الاتجاه الحاسم في هيمنته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . كما أدى الى فرض شخصيته الايديولوجية والثقافية العامة في المجتمع .

لقد تميزت واستقلت الشخصية الثقافية والايديولوجية للاقطاع عبر صراع معقد طويل المدى بينه وبين الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر ، على النحو الذي سبق ان تعرضنا له في القسم الثاني من هذا الكتاب .

والحقيقة ، ان ذلك الصراع لم يكن متكافئاً بين طرفيه ، بحيث كان لهذه الوضعية منعكسات وتأثيرات عميقة في المراحل اللاحقة من الحياة الثقافية في الوطن العربي . فلقد كوفح الفكر الذي ظللته آفاق التطور الراسمالي التجاري المبكر ، بصورة لا هوادة فيها ، من قبل ائمة الفكر الإقطاعي . ولئن استطاع ذلك الفكر أن يثبت قليلاً او كثيراً في مرحلة الوجود الاجتماعي الاقتصادي للاتجاه الراسمالي ، فإنه دُحر وأرغم على الانحسار في مراحل تراجع هذا الأخير وإخلائه الساحة لعلاقات اقطاعية منزلية بدائية .

وفي هذا الوقت كانت بعض إرهاصات التقدم البورجوازي في أوروبا قد اخذت تطرح نفسها بشكل او بآخر (في القرن الثالث عشر) . فرات في الثقافة العربية تلك ، الممثلة للاتجاه الراسمالي المبكر ، مصدراً خصباً من مصادر المجابهة ضد العلاقات الاقطاعية وحزامها الكنسي هناك . كما وجد ممثلو هذه العلاقات والكنيسة ، بدورهم ، في تلك الثقافة العربية ، بوجهها الاقطاعي ، أحد

مصادر المجابهة ضد الوليد الجديد البورجوازي « الشيطاني » ، الذي يخضع كل شيء للبحث النقـدي العقلي .

هذا هو ، إذن ، النتاج الرئيسي للثقافة العربية الوسيطة : ثقافة بمنحيين رئيسيين وضح تميزهما واختلافهما اكثر فأكثر ، واكتسب صراعهما أشـكالاً معقدة مثيرة ومتداخلة في احيان عـديدة .

الواحد من ذينك المنحيين الثقافيين ، وهو الاقطاعي ، استطاع عبر مرحلة تاريخية طويلة (حتى القـرن العشرين) أن يستكمل أبعـاده وآفاقه القصوى . اما المنحى الثاني الممثل للراسمالية التجارية المبكرة ، فإنه نشأ ، الى حد كبير ، دون قاعـدة اجتمـاعية واقتصادية وسياسية قـوية ومتماسكة . فقاعـدته الاجتماعية الاقتصادية والسياسية تكونت ، بالخط الأول ، من حركة تجـارية متطورة خلقت دورة اقتصادية محدودة الآفاق . ذلك لأن هذه الدورة لم تقـم على قاعـدة صناعية انتاجية ضخمة .

بتعبير آخر ، إن الاطار الاجتماعي والاقتصادي لهذه الثقافة الأخيرة تمثل بحركة تجارية متطورة منفتحة على العـالم مورِسَ فيها دور **الوسيط** التجـاري اكثر ممـا مورس دور **المنتـج** الصناعي ، براسمالٍ قسم اساسي منـه ثابت ويحقق تطور وسائل الانتاج بشكل متصاعد .

هذا الواقع الثقافي اكتسب ، في المراحل اللاحقة ، صيغة اكثر وضوحاً وتحديداً . فمنذ انحسار الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر اصبحت الساحـة فارغة للثقافة الاقطاعية . ها هنا وخلال مراحل طويلة ــ منـذ أواخر القـرن العاشر حتى اوائل القـرن العشرين ــ ترعرعت على نحـو عميق وواسع أكثر الافكار رجعية ومحافظة وتخلفاً .

لقـد تحول العـلم في تلك المراحل الى « هلوسة ايديولوجية » هي ابعـد ما تكون عن العلوم الطبيعية والاجتماعية (الانسانية) . فكان جل ما اهتم بـه أصحابها المبالغـة في قنونة التصورات اللاهوتية الغيبية والطقوس الدينية التي

لا تحصى (مثل كيفية الصلاة ، وأهمية الدعاء ، وكيفية الاستنجاء والتيمم ، وحق اللسان بالسكوت وحقه بالنطق ، وآفات النكاح وفوائده الخ (١) .... اما ما خرج عن دائرة ذلك ، فلم يكن أكثر من وسوسة إبليسية (٢) .

ولقد استطاعت الثقافة المنطلقة من الاتجاه الآخر أن تحتفظ ، بالرغم من ذلك ، بمواقع أساسية في البنية الثقافية العربية (لنتذكر مثلاً البناء الشامخ الذي أقامه أمثال النظّام وأبو بكر الرازي وابن رشد وابن عربي وابن خلدون والمقريزي) في مراحل لاحقة امتدت حتى القرن الخامس عشر . وقد تعرضنا فيما سبق لهذه الظاهرة ، ظاهرة استمرار الثقافة ذات الأصول الراسمالية التجارية المبكرة في مرحلة كانت فيها هذه الأخيرة قد انحسرت في خطواتها العامة قبل ذلك بقرون .

ذلك الوضع الثقافي استمر في المراحل اللاحقة ، ومن حيث الأساس العام ، في اطار احادي‌الجانب ، اي في اطار الثقافة الاقطاعية. وقد كانت الدولة العثمانية تتويجاً لها . هذا بغض النظر طبعاً عن بعض الظواهر الثقافية المناوئة ، التي ظلت دون القدرة على التصدي لتلك الثقافة .

وانطلاقاً من القرن التاسع عشر ، نلحظ ظاهرة جديدة تأخذ في طرح شخصيتها على مسرح الوطن العربي . هذه الظاهرة هي « اليقظة العربية » البورجوازية الاقطاعية الهجينة ، كما أظهرنا ذلك في مكان سابق من هذا الكتاب.

---

(١) انظر مثالاً على ذلك : احياء علوم الدين ـ تأليف الامام الغزالي (مات في عام ٥٠٥هـ) .

(٢) انظر مثالاً على ذلك : تلبيس ابليس ـ تأليف عبد الرحمن بن الجوزي (مات في عام ٥٩٦ هـ) .

ب ـ المشكلة في خصيصتها الداخليــة ـ ١ ـ

والآن وبعــد الذي قيل وفي سياقه ، نود أن نطــرح الوجــه الثقافي الخاص والمتميز من المسألة المأتي عليها .

لقد كان للأبعاد والآفاق الهجينة للطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية ، التي أخذت في التبلور في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القــرن العشرين ، تأثيراتها المدمّرة على الواقع العربي للمدى القصير والمدى البعيد .

فالتواطؤ التاريخي ، الــذي عقــد بين القــوة العالميــة العظمى آنذاك ، الامبريالية ، وبين الاقطاع الداخلي ، لم يقف عائقاً أمام تحقيق مهمات التحويل الانتاجي الاقتصادي والتوحيدي القومي على أيدي تلك الطبقة فحسب ، بــل أجهض كذلك آفاق تحرك ثقافي ، يأخــذ على عاتقــه مهمة اسقاط الايديولوجية الاقطاعية وإقامة ايديولوجية بورجوازية متقدمة .

وقد تكونت البنية الاجتماعية الطبقية للمجتمع العربي الحديث من مجموعة مــن الطبقــات والفصائل الاجتماعية ، هي الاقطــاع والبورجوازية والفلاحون المعدمون وعمال المــدن في الورشات البدائية . الى جانب ذلك ، هنالك أحيــاناً بقايا ، وأحياناً اخــرى ، أكثر من بقــايا من التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية السابقة على الاقطاع ، من البدائية المشاعية الى العبودية واختلاطاتها المعقدة .

فلقد احتفظ الإقطــاع بايديولوجيته في أكثر أشكالها انحطاطاً وتخلفــاً ، هذه الأشكال التي تكونت في أعقاب انحسار الاتجاه الراسمالي التجاري المبــكر في أواخر القرن العاشر . أما مرتكزات هــذه الايديولوجية بأشكالها تلك ، فهي التأكيد عــلى « المعجزة » و « عبودية الانسان » و « قدسية وأبديــة » النظــام الاجتماعي القائم . وبالمقابل ، فان مفاهيم « السببية الطبيعية والاجتماعية » ،

و « حرية الانسان » ، و « نسبية » النظـام الاجتماعي القائم ، كوفِحت من قبل القيّمين الايديولوجيين للاقطاع بلا هوادة وبكل اشكال القمع والتصفية .

والجدير بالذكر ان الايديولوجية الاقطاعية هـذه بدات تمارس دوراً ثقافياً اساسياً وحاسماً في المجتمع العربي منذ القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع عشر . فخلقت لنفسها طوال هـذه الفترة جـذوراً عميقة في الحيـاة الثقافية للوطن العربي . ها هنا ، في مرحلة الهيمنة الشاملة للايديولوجية الاقطـاعية ، وخصوصاً في حلقتها النهائية ، العثمانية ، مورس اضطهاد شامل ضد الفـكر التقدمي كثيراً أو قليلا . فلقد حاول العثمانيون تكوين ايديولوجية (فكروية (١)) واحدة ومتجانسـة في نطـاق الامبراطورية كلها .

وقد قامت تلك الايديولوجية على مبدئين : ١) ان للثقافة مصدراً لا يتحدد من موقـع المجتمع الانساني ، بل من مصدر آخـر ذي طبيعة أخرى ، غيبية ، وغير خاضعة لضوابط انسانية اجتماعية . والسلطان ، ومن ورائه سلطة غيبية لا حدود لهـا ، يمثل قمة الثقافة . كما يمنحها هو كذلك ، ان شـاء ، للرعية عن طريق المؤسسات الاجتماعية والدينية الهرمية . ٢) أما المبدأ الثاني فهـو تكريس وتوطيد الإقطاع وشل أية محاولة تبديها الطبقات الكادحة للانعتاق من عبوديتهـا .

وعلى ذلك ، فالثورة والثقافة العلمية العقلانية ليستا ، وفـق ذلك ، إلا محرمات وموبقات . وقـد كان على « الرعية » أن تخضع ضمن هـذه العلاقات الاقطاعية ، لعملية غسل دمـاغ شاملة وبأساليب بدائية ، تقـوم على القهـر والتعسف والإبـادة والتشهير .

ومـع القرن التاسع عشر نشهد نشوء إرهاصات بسيطة لتطور بورجوازي في الوطن العـربي . وقد ذكرنا فيما سبق ان هذه الإرهاصات وجدت نفسها ،

---

(١) انظر ما اتينا عليـه بخصوص أمثال هذه الصيغة اللغوية في القسم الأول من هذا الكتاب وما اقترحه الشيخ عبد الله العلايلي على هـذا الصعيد .

مع مطلع القرن العشرين، محاطة بكماشة مدمرة ، طرفاها الامبريالية الراسمالية والاقطاع المشار اليه . وما يهمنا هنا أن تلك الامبريالية لم تسقط من هذا الأخير إلا إطاره المركزي وشكله السياسي الى حدود معينة ، محتفظة بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية المتخلفة المتلبدة والمجزاة في مجموعة من المناطق والأقطار .

ولقد تطورت الأقطار العربية منذ انهيار المجتمع العربي الوسيط على نحو متفاوت وغير متواز اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً ، وبصورة جعلت منها كيانات مجزاة **قومياً ووطنياً** . بيد انه مع استتباب أركان الإقطاع العثماني في الوطن العربي ، فإن هذا الأخير عمل على ربط الأقطار العربية بحزام واحد يقف على سدته السلطان الأعظم .

ولا شك ان الاقطاع ذاك استطاع أن يوجد ، في الخط العام ، **تجانساً ايديولوجياً** على نطاق المجتمع كله ، بالرغم من وجود عناصر ايديولوجية **فلاحية** ثورية نسبياً . كما استطاع ، كأساس لذلك ، أن يخلق تجانساً اجتماعيا **اقطاعياً،** بالرغم من بقاء اتجاه التطور غير المتوازي والمتفاوت في الاقطار العربية . وحيث بدات هذه الأقطار تنشق عن الامبراطورية العثمانية ، فإن اتجاه التطور ذاك اخذ يطرح نفسه بقوة في هذه الأخيرة . بالرغم من أن الامبريالية عملت على الإبقاء على العلاقات الاقطاعية في كل من هذه الاقطار على حدة ، بعد أن سحقت الامبراطورية العثمانية في وحدتها السياسية .

أما ذلك فقد عنى ، في حينه ، أمراً ذا دلالة هامة . وهو أن « الوحدة » الايديولوجية النسبية التي وجدت في المجتمع الاقطاعي ، اخذت في التمزق والتبعثر والتشتت على نحو مثير من خلال اتجاه ذلك التطور ودخول تأثيرات ايديولوجية تقدمية وأخرى امبريالية . ولذلك ، فإن « وحدة الايديولوجية العربية » الاقطاعية أخذت تواجه اشكالا جديدة من الايديولوجيا يتعين عليها أن تعيش معها على نحو من الأنحاء .

ان انحسار الامبراطورية العثمانية الاقطاعية **سياسياً** ، ونشوء الإرهاصات البورجوازية البسيطة ، خلقا توزعاً ثقافياً جديداً متناسباً مع التوزع الاجتماعي الطبقي الجديد . فلقد ظل الاقطاع يمارس وجوده في الاقطار العربية المنسلخة

عن تلك الامبراطورية المركزية ، والى جانبه أخذت تلك الإرهاصات البورجوازية تحقق بعض الشيء من ملامحها المستجدّة . ولكن تواطؤ الاقطاع مع الامبريالية الوافدة فرز الطبقة البورجوازية الى شريحتين اساسيتين. الواحدة منهما انتهت الى حيث تمكث الامبريالية والاقطاع (وقد تكونت في الحقيقة من الاقطاعيين الذين تحولوا الى بورجوازيين تجاريين وسطاء ارتبطت مصالحهم الاقتصادية بمصالح الامبريالية) . هؤلاء كانوا من الأثرياء الاقطاعيين الذين وظفوا اموالهم او بعضاً منها في مجموعة من المشاريع الصناعية التحويلية ذات المردود السريع والنفس القصير .

أما الشريحة الثانية فهيتلك التي تكونت من الجماهير الواسعة للبورجوازية الوسطى والصغيرة . وقد شاركت الوسطى في تسنم وظائف كبيرة ومهمات سياسية في الدولة ، وشاركت في ملكية مؤسسات صناعية استهلاكية ، كما مارست التجارة . بينما تكونت البورجوازية الصغيرة من الحرفيين وصغار الكسبة . وهؤلاء كانوا ، وما يزالون ، يشكلون الأكثرية الساحقة من الطبقة البورجوازية عموماً . وهم ، في وضعهم الاقتصادي القلق ، لايستطيعون الخروج عن نطاق القبضة البورجوازية الوسطى والكبيرة .

وقد أدى تعاظم ثراء البورجوازية الكبيرة والوسطى ، وكذلك المنافسة البدائية بين أفراد البورجوازية الصغيرة ، الى سقوط الكثير من هؤلاء الأفراد الى مصاف العمال المأجورين البؤساء .

ا نهذا التركيب الاجتماعي الطبقي العام كان له اثر عميق في صوغ البنية الايديولوجية في الوطن العربي الحديث : قوى إنتاج متخلفة مجسدة بكل أو بمعظم التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ومسدودة امامها آفاق ثورة صناعية آلية ، وعلاقات انتاج اجتماعية قاصرة واصلاحية وهجينة ، لا تستوعب حداً أدنى من التقدم في اطار قوى الانتاج تلك .

والحقيقة ، ان البنية الايديولوجية المشار اليها قد تكونت من التأثيرات والنزعات الايديولوجية التالية : **أولاً** ، التأثير الايديولوجي الغربي العقلي

الليبرالي ، والتأثير الايديولوجي الاستعماري والامبريالي (وقد وجه مثقفو البورجوازية الكبيرة والوسطى باتجاه إدخاله الى الوطن العربي ، وخصوصاً بشقه الثاني ، تحت قبضة الاستعمار والامبريالية الثقافية) . **ثانياً** ، التجريبوية التي حمل لواءها مثقفون من البورجوازية الوسطى والصغيرة . **ثالثاً** ، التأملوية التي انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحة ومثقفيها ومنظماتها السياسية . **رابعاً** واخيراً التأثير الاقطاعي ، الذي يمثل استمراراً للايديولوجية الاقطاعية بهيمنتها الطويلة في تاريخ العالم العربي .



اننا هنا لا نرغب في التفصيل في تلك التأثيرات والاتجاهات ، بقدر ما نود أن نثير المسألة في حدودها الضرورية الأولية . لقد تحدثنا في « القسم الثاني » من هذه « المقدمة » عن نزعات ايديولوجية **سلبية** دخلت الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر، وأثارت قضية « التراث العربي »، مؤثرة ، على هذا الطريق، في بعض اتجاهاته الثقافية . وكان منها ، مثلا ، « المركزوية الاوروبية » وبعض الأفكار والآراء التي رافقت انتشار « العصروية » في اتجاهها التراثي العدمي ، وكذلك « التحييدوية » بأوجهها الثلاثة . كما تحدثنا أيضاً عن **التأثيرات الايجابية** التي مارستها نظريات فلسفية معينة على تكوين الثقافة العربية الحديثة ، مثل تلك التي يمثلها فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت .

فالنزعات الايديولوجية الاولى تكونت في الوطن العربي تحت تأثيرات متعددة واسعة ، منها بصورة خاصة تأثير الاستعمار والامبريالية الثقافية وردود الفعل المتعددة على السلفوية الرجعية في الوطن العربي . اما التأثيرات الايجابية التي مارستها تلك النظريات الفلسفية ، فقد غطت المطامح المتواضعة والغامضة للبورجوازية العربية الوسطى المستنيرة .

وبالطبع لم يكن لتلك التأثيرات أن تهز بنيان الطبقة هذه ، فتجعل من

ذلك كسباً عميقاً لصالح التقدم . بل انهـا نفسها قمعت أو حولت الى أمـور هامشية في الحيـاة الثقافية العربية الحديثة (ونستطيع أن نرى في كتاب « في الشعر الجاهلي » لطه حسين الذي يطرح فيه هذا الشعر من منهج ديكارتي ، وفي كتيب « فرنسيس باكون » لعباس محمود العقاد الذي يمجد فيه هذا المفكر ، مثالاً عـلى ذلـك) .

والجدير بالذكر والانتباه أن هـذه التأثيرات وتلك الظاهرات الايديولوجية قـد غطت قطاعـاً اساسياً من البنية الثقافية للشريحة البورجوازية الكبـيرة المتداخلة بالاقطاع والشريحة البورجوازية الوسطى .

فالفلسفات الاستعمارية ، وبشكل أدق ، تلك التي تكونت في ظروف نشوء وتطـور الاستعمار القـديم والحديث ، أدخلها هـذا الأخير الى الوطن العربي ، كما دخلت من خـلال المثقفين البورجوازيين ، الذين رحلوا الى أوربا الراسمالية طلباً للدراسة أو الاطلاع أو لغـاية أخرى .

وفي الحـين الذي مثلت فيـه تلك الفلسفات (وفي طليعتهـا الذرائعيـة والوجودية والوضعية الحديثة) اشكالا متميزة من التطور العاصف في اطـار المجتمع الراسمالي الحديث ، فانها دخلت الوطن العربي مكتسبة صفة المشروعية الاجتماعية والايديولوجية .

فالذرائعية ، في تأكيدهـا على نفي الحقيقـة الموضوعية بالحاقهـا مفهوم الحقيقة بـ « النفـع الخـاص » الفردي أو الطبقي ، عبرت عن واقـع الطبقة البورجوازية العربية في شرائحها الثلاث ، العليا والوسطى والصغيرة . والإشكال الذي يمكن أن ينشأ خلال ذلك هو التالي : كيف تستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطـور عاصف في اطـار علاقات رأسمالية نامية جداً ، أن تلبي الحاجة الثقافية لمثقفي طبقـة بورجوازية اقطاعية هجينة متخلفة ، لم تحقق تراكمـاً أوليـاً في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ؟ ان هذا الإشكال نستطيع تجـاوزه حين ننتبه الى أن بين البورجوازية تلك ومثيلتها الاوروبية الامبريالية تمـاثلاً

معيناً . وذلك بالرغم من وجود اختلاف عميق وشامل في المستوى الحضاري بينهما . هذا التماثل يكمن في **انسداد الآفاق المستقبلية امامهما** .

والأمر ذاك نستطيع تمثله ، على نحو أكثر عمقاً ووضوحاً ، اذا أخذنا بعين الاعتبار الحلول الوهمية التي قدمتها الفلسفة **الوجودية** لمثقفي الشريحة العليا والوسطى من الطبقة البورجوازية العربية : فانسداد الآفاق المستقبلية أمام البورجوازية الفرنسية الامبريالية ، الذي تمنحه الفلسفة الوجودية صيغة فلسفية دقيقة ومشروعة ، ينسحب على واقع البورجوازية العربية ، فيظهر انسداداً لآفاقها المستقبلية هي نفسها .

في هذه العقدة من المسألة ، نواجه وضعاً خاصاً يتمثل بالقصور الذاتي لمثقفي البورجوازية العربية العليا والوسطى في استيعاب تلك الموضوعة ، موضوعة « انسداد الآفاق المستقبلية » . وعلى هذا الأساس تستوعب الفلسفة الوجودية من قِبل هؤلاء بطريقة مبسَّطة ، هي في الحقيقة الصورة الايديولوجية المتخلفة للواقع البورجوازي الموضوعي المتخلف .

وعلينا أن نشير الى أن ذلك الفكر الفلسفي الذي دخل الوطن العربي في ظروف الغزو الثقافي الاستعماري والامبريالي ، أريد له ، في حقيقة الأمر ، أن يضفي على الوضع القائم طابع المشروعية التاريخية أولاً ، وطابع المعطى الفطري الأبدي ثانياً .

ومن هنا ، كان جماع هذه العملية قد تحدد في أن تلك الفلسفات البورجوازية مارست في البلدان الراسمالية الامبريالية وفي الوطن العربي ، على حد سواء ، وظيفة التكريس لواقع اجتماعي واقتصادي وأخلاقي (وقومي ووطني في الوطن العربي) مسدود الآفاق ومستنفد الإمكانات .

وفي الحين الذي وجدت فيه تلك الفلسفات أرضاً خصبة في واقع الطبقة البورجوازية العربية بشريحتيها ، العليا والوسطى ، فان التأثيرات الايجابية الخارجية ، التي دخلت الوطن العربي من أوربا في عهد الصعود البورجوازي

التقدمي ، قد لقيت ، هي بدورها ايضاً ، أرضاً خصبة بالدرجة الاولى في واقع الشريحة **الوسطى** من البورجوازية تلك . وهذا أمر له اهمية بالغة . اذ انه يشير الى ان هذه الشريحة قد اكتسبت شيئاً فشيئاً وبحدود معينة **شخصية المناهض** للتخلف الداخلي وللتدخل الامبريالي الاقتصادي والثقافي ، على حد سواء .

وقد قامت تلك الشريحة بذلك الدور ١) تحت ضغط مصالحها المبعثرة والمسحوقة من قبل الإمبريالية والبورجوازية الاقطاعية العليا ، و ٢) تحت ضغط الجماهير الكادحة ، مخيَّبة الآمال ، ورغبة في عقد صلات تضامن معها ضد ذينك الحليفين وضد الاقطاع الداخلي الذي احتفظ بوجوده المستقل نسبياً .



في هذا المفصل من المسألة ، نلتقي مع الشريحة الوسطى في تعاملها مع نزعة ايديولوجية أخرى ، هي « **التجريبوية** » . وما هو خليق بنا هنا ان نبرزه تلك الحقيقة التاريخية ، وهي ان هذه النزعة نشأت في أحضان تلك الشريحة الاجتماعية وضمن حدودها القاصرة والهجينة والاصلاحية .

وقد كان نشوؤها تعبيراً عن مطامح تلك الشريحة بمثقفيها لاكتشاف مجاهل ذلك الواقع « المأساوي » . فهذا الأخير ، الذي اثقل كاهلها بأعبائه وهمومه ، كانت احدى امكانات التعبير المعقدة عنه . وهي ، بصفتها هذه ، مثلت موقفاً **يميل** أحياناً بقوة الى العداء للبورجوازية الاقطاعية الكبيرة وحليفيها ، الاقطاع والامبريالية ، من حيث هما يجسدان قوة معيقة للتقدم في الوطن العربي ، بما في ذلك تقدمها هي نفسها .

ان هذين البعدين الأساسيين للتجريبوية أسهما في ايضاح معالم اليأس

والبؤس الاجتماعيين والفكريين ليس للشريحة الوسطى وحسب ، وانما كذلك لمجمل شرائح الطبقة البورجوازية العربية .

في هذا السياق لا بد من التنويه بأن البعد الثاني من تلك النزعة ، بعد العداء للبورجوازية الكبيرة والاقطاع والامبريالية ، تضمن احتجاجاً على الصلات الفكرية النظرية المشبوهة بين البورجوازية الكبيرة وذينك الطرفين . الا ان هذا الاحتجاج ظل في إطار الفعل السلبي . ولا شك ان هذا الأمر مفهوم في ذاته . اذ أن فعلا سلبياً ، مثل هذا المشار اليه ، يمثل ، في حقيقة المسألة ، حصيلة منطقية لواقع بورجوازي لا يملك حتى القدرة على الاحتجاج الايجابي الخلاق .

وهنالك نقطة لا سبيل الى تجاوزها ، تلك هي ان الاحتجاج الذي جسدته « التجريبوية » لم يوجه فقط ضد « الفكر » الذي حمته وغذته واكدت عليه الشريحة العليا من البورجوازية العربية والاقطاع ، وانما كذلك ــ وهنا معقد الطرافة التاريخية ــ ضد نزعة « التأملوية ». هذا يعني أنها وجهت سهامها ضد نزعة وجدت ملاذاً خصيباً ورعاية عفوية لدى جماهير البورجوازية الصغيرة والطبقة العاملة بمثقفيها والفلاحين الفقراء (وسوف يدور حديثنا لاحقاً حول هذه النزعة) .

فالتجريبوية ، التي ترى في « الواقع التجريبي الميداني » منطلقها الاقصى ونهايتها المثلى ، ترفض الاخذ بأية فكرة أو نظرية رديفاً نظرياً لعملية تقصي ورصد أبعاد ذلك الواقع . وهي ، من حيث هي كذلك ، ترى في الفلسفات البورجوازية الاستعمارية والامبريالية ، التي دخلت الوطن العربي في ظلال الغزو الثقافي وظلال الشريحة البورجوازية الاقطاعية العليا ، وفي التأملوية التي ترعرعت في البنية الثقافية للجماهير المشار اليها والتي « ظهرت » في حينه ، فكراً دخيلاً « غير منبثق » من الوطن العربي . إنها ترى في ذلك كله خروجاً صريحاً على مستلزمات « الواقع » الحي . ولذلك ، فهو مردود ومرفوض ، من أساسه .

ان « الأصالة » تصبح في نظر التجريبوية ــ وقد قلنا كلمة « نظر » تجوزاً

لانهـا ، اي التجريبوية ، ترفض بشكل قطعي أن تنطلق من وجهة نظر مسبقة ــ اصالة الواقع المعطى مباشرة والمكوث اولاً واخيراً في ثناياه واحشائه . والتدقيق في حقيقة « التجريبوية » يكشفها في جذورها الاجتماعية التاريخية وفي قصورها الذاتي المعرفي والتراثي . فلقد رأيناها ظاهرة ايديولوجية تكونت بصفتها تعبيراً متخلفاً عن واقـع اجتماعي متخلف ، هـو واقـع فصائل رئيسية من الشريحة الوسطى للبورجوازية العربية . (وقـد كنا رأينا أن فصائل أخرى من هـذه الشريحة كانت في واقعها الاجتماعي مشدودة الى البورجوازية العليا ، لكونها وجدت فيها الصورة الفكرية المشروعة لواقعها المهشم والمسدود الآفاق) .

فالجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبوية هي ، إذن ، جذور الإخفـاق التاريخي الذي أرغمت الطبقة البورجوازية العربية على أن ترى فيه ظلها الظليل وقدرها « المكتوب على جبينها » .

وعلينـا هنـا ، في معرض الحديث عـن الجـذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبوية ، أن نشير الى أن تبعثر وتمزق الطبقة المشار إليها وعجزها وقصورها عن التحرك التقدمي ، ذلك الذي قاد الى تكريس التجزئة والتبعثر الوطني والقومي ، جعل منهـا (التجريبوية) قاسماً مشتركاً بين مثقفي البلدان العربية المنفصلة عن بعضها . اما القصور الذاتي المعرفي الذي تعاني منه التجريبوية ، فإنه يكمن في العجز عن استبصار العلاقة الجدلية الثلاثية الأوجه ، بين الفكر والواقـع ، وبين الجزء والكل ، وبين الخاص والعـام . فهي نظرت الى الفكر على انه عدو الواقـع ، وعلى أن تحرير هـذا الأخير ينطلق اولا واخيراً من رفض الفـكر ، اي فـكر .

وقد سلكت ، في سبيل ذلك ، اسلوب « الخطأ والصواب » . فبمقتضى هـذا الاسلوب ، يغـدو الوصول الى قـرار سياسي أو ايديولوجي حـول « الواقع » ، امراً مرهوناً بالقيـام بسلسلة من التجارب العملية ، أي مرهوناً بتحويل ذلك الواقع الى حقل اختبار عملي دائم . وديمومة ذلـك تعني رفض التوقف لحظة لأخـذ نفس قصير او طويل بهدف تمكين انفسنا من تقويم نظري

لما خبرناه ، فنخطىء أحياناً ونصيب أحياناً أخرى ...... ، هكذا بشكل دوري ، بحيث يتاح أخيراً الوصول الى مثل ذلك « القرار » . وبهذا ، فنحن إن تكلمنا عن « تقويم نظري » لتلك الخطوات ، فاننا نعني به ذلك الذي يبقى في حدود التجربة نفسها ، بعيداً عما تحقق سابقاً على صعيد التطور الفكري النظري .

ان إلحاح « التجريبوية » على أسلوب« الخطأ والصواب »يتحدر من فهمها اللاتاريخي واللاتراثي الفج لتلك العلاقة ذات الأوجه الثلاثة . فهي لا تستطيع ادراك أن الفكرة صورة « فكرية » عن الواقع . وان هذه الصورة ، مع ذلك ، ليست ميكانيكية ، وانما متميزة ومتوسِّطة . وهي في الحين الذي تقف فيه عاجزة عن استيعاب تلك العلاقة ، تصبح كذلك عاجزة عن فهم مسألة جوهرية من مسائل هذه الأخيرة . تلك هي أن « الواقع » ، أيَّ واقع ، لا يتآخى مع فكر أو نظرية من النظريات الا بقدر ما يجيب هذا الفكر أو هذه النظرية عن التساؤلات والإشكالات التي يطرحها هو ، على نحو من الأنحاء ، ايجاباً أو سلباً .

لا شك أن « النظرية » تطرح ، من طرفها ، مسائل وتساؤلات أمام « الواقع » . ولكن ذلك لا يكتب له مستقبل ، اذا لم ينطلق من الحركة الداخلية لهذا الواقع ، أي من مشكلاته وخصوصياته وهمومه ، وإذا لم يأخذ هذه الحركة بالحسبان ، ايجاباً شئنا أو سلباً .

ان التجريبوية حينما ترفض الاخذ بنظرية ما حفاظاً منها على « اصالة » الواقع العربي ، فإنه يكون قد غاب عنها ١) ان اي واقع يتصدى له الانسان ، يمتلك ، اي هذا الواقع ، **وجهه** الفكري ، مهما كانت خصائصه . كما تكون ٢) قد رمت بوحدة التراث الفكري الانساني أرضاً ، ومن ضمنها وحدة التراث الفكري العربي .

وبالعلاقة مع تينك النتيجتين ، يتضح موقف « التجريبوية » من العلاقة بين الجزء والكل وبين الخاص والعام وبين الفكر والواقع ، في اطار ذلك الواقع العربي . فهي تغوص في أجزاء وخواص الواقع ، باحثة فيها عن حقيقته ،

غير مدركة أن هذه الحقيقة لا تكمن في كل جزء من تلك الأجزاء على حـدة وعلى نحـو مستقل ، بل في هـذا الجزء أو ذاك منظوراً اليه في علائقـه الوثيقة كثيراً او قليلا مـع مجموع الاجزاء الاخرى . كما لا تدرك ان ذلك الخاص يتحول الى اسطورة واحجية اذا لم ينطرح في سياقه من وحدة العالم الانساني .

وحيث انها تنكر ضرورة الأخذ بنظرية من النظريات منطلقا منهجياً نظريا لهـا في استقصائها لأبعاد الواقع (ومن ضمن هذه النظريات بالطبـع تلك التي تؤكـد على رؤية الواقـع في جزئياته وكليته وفي خصوصياته وعلاقته بالعـام العالمي) ، فانها تجثو أمام كل جـزء وخصوصية من ذلك الواقع تستقرئهما ، رغبة منها في الوصول الى الحقيقة « **الخـاصة** » . اما هذه الأخيرة فتكمن ، وفق منطوق « التجريبوية » ، في واقع الحال العربي اولا واخيراً ودونما علاقة تربط بينه وبين واقع الحـال العالمي العـام . أو بشكل مخصص ، دونما علاقة بينه وبين « الشرق او الغرب » .

ان « الكل » الذي يحتاج الباحث ، في سبيل الوصول اليه ، الى نظـرية او رؤية فكرية ولو بالحـد الأدنى ، يضيع في صخب الجزئيات . وبذلك ، فإن التجريبوي لن يكون أبداً قـادراً على الوصول الى تعميمات علمية خاصة بالواقع الذي يدرسه . فهو يبدأ أبداً من حيث انتهى . ذلك ان خط التواصل والتوحيد بين الجزئيات يتحول ، على يديه ، الى وهم خالص .

وهـذا يتضح أكثر في ضوء فهم التجريبوية للعلاقة بين الواقـع والفكر . فهذه الأخيرة هي علاقة ذو جانب واحد . انه الواقع الذي يفرز وجهه النظري . بحيث ان الحركة بينهما تتحدد من موقع واحد واتجاه واحد ، هو : من الواقع الى الفكر . هذا اولاً . أما النقطة الثانية التي تبرز في موقف التجريبوية علـى صعيد المسألة ، فهي أنهـا لا تفهم تحت مقولة « الواقع » الا الواقع **الخـاص** . وكأنما هـذا الأخير يمثل نسيج ذاته بعيداً عـن التأثر بـ « الواقـع » العـالمي البشري . وعلى ذلك ، فاذا كان « الواقع الخاص » غير ذي علاقة بـ « الواقـع

العــام » العــالمي ، فان النظرية « المنبثقة » عن ذلك الواقــع الخاص لا تربطها علاقة ما بالنظريات المنطلقة من الواقع الآخر ، العــام العالمي (١) .

وربما استطعنا اكتشاف علاقة ما بين هذه التجريبوية وبين « الوضعية المحدثة » في تأكيدها على المعطى الجزئي المباشر الذي لا يخضع لعلاقة مع معطى جــزئي آخــر .

والجدير بالانتباه ان التجريبوي ، من حيث هو كذلك ، يجد في القوموية مرتكزاً ومنطلقاً له . وهــذه القوموية تقــوده ، في معظم الأحيان ، الى هوس شوفيني موجــه ضد « الغــرب » بكل قيمه الرجعية الاستعمارية والامبريالية من طرف ، والتقدمية العقلانية الإنسية من طرف آخر . وكذلك ضد « الشرق » بنظريته الماركسية اللينينية ، التي يعلن بأنهــا نظرية « دخيــلة ومستوردة » . **ولكــن** دون أن يكون ذلــك ، في أحيان كثيرة ، عائقاً تجــاه استجلاب مذاهب ونظريات غربية بمختلف أوجهها الى الوطن العربي من قبل ذلك التجريبوي .

و « التجريبوية » وإن كانت تجــد مصادرها الأساسية في الوضع الطبقي والسياسي الايديولوجي والقومي للبورجوازية المتوسطة (والصغيرة) بتكويناتها وتجعيداتها الريفية الفلاحية المتوسطة ، فإنها تجــد احد مصادرها الثانوية في التحدي السلبي الذي واجهته في شخص « التأملوية » . فهذه الاخيرة تمثل ، في هــذا الاطار ، رد فعل عليها . كما أنها ، بتأثير أقل واضعف ، تجسد رد فعل على الشريحة البورجوازية الاقطاعية العليــا في خضوعها للايديولوجية الاقطاعية ولبعض المظاهر الايديولوجية الامبريالية الغازية .



---

(١) نستطيع ان نرى فيما كتبه الرئيس جمال عبد الناصر في احدى مراحل حياته تعبيراً عــن هذا الموقف التجريبوي : « لقــد كان اعظم اللامح في تجربتنا الفكرية والروحية اننــا لم ننهمك في النظريات بحثاً عــن حياتنا .. وانما انهمكنا في حياتنا ذاتها بحثاً عن النظريات .. » . (جمــال عبد الناصر : فلسفة الثورة ــ بيروت ، دون تاريخ اصدار ، دار المسيرة ــ صفحة التقديم) .

لقد تكونت « **التأملوية** » في ظروف وملابسات الواقـع المأساوي للجماهير العربية الكادحة المضطهدة (عمال مدينيين وريفيين وفلاحين فقراء وبورجوازيين صغـار حرفيين) .

فلقد حل ما حل بالطبقة البورجوازية العربية من خـلال التواطؤ الامبريالي الاقطاعي ، الذي تحدثنا عنه . ونريد هنا ، في سياق الكلام على تلك الظاهرة ، ا نتعرض لمسألـة كان لهـا تأثير عميق في تبلورها . فمن حيثيات ذلك التواطؤ ان الطبقة البورجوازية الوليدة لم يتح لهـا أن ترى في تلك الجماهير حليفاً لها . إذ مـع الإرهاصات الاولى لنشوء تلك البورجوازية ، كانت قد تكونت قطيعـة مبدئية بينها من جهة وبين الجماهير المشار اليها من جهة أخرى .

والحقيقة ، ان ذلك امر يكشف عن قانونية التحول البورجوازي في الوطن العربي . وهذا أمر لم يحدث إبّان الثورات البورجوازية في أوروبا . فلقـد كان نجاح هـذه الثورات **مشروطاً** بتحالفها الوثيق مـع الجموع الكبيرة من الجماهير الكادحة ، من فلاحين فقراء وعمال وحرفيين كادحين مدينيين وريفيين الخ . . .

صحيح ان الطبقـات البورجوازية الاوروبية تخلت عـن هـذا الحليف الجماهيري ، حيث انكفأت الى وراء مادةً ايديها وعواطفها لأشلاء العدو السابق، الاقطاع . وقد حدث ذلك بعـد أن وجدت نفسها مطالبة بالحاح وعنف بتحقيق ما وعدت به تلك الجماهير قبل استتباب أمورها السياسية . وهذا ما شاهدناه على صعيد البورجوازية الفرنسية حينما طرحت في ثورتها الكبرى ١٧٨٩ الشعار الثلاثي، الحرية والأخوة والمساواة . ولكنها راحت تتنصل منه تفصيلاً وجملة ، بعـد أن توطدت سلطتها السياسية والاقتصادية ، مواجهـةً حليفهـا اللدود ـ الجماهير الكادحة المعدمة ـ بكل وسائل الارهاب والقمع الاقتصادي والسياسي

والايديولوجي . ذلك ان هذا الحليف لم يكن قادراً على الانتظار اكثر مما فعل في سبيل الحصول على « الوليمة البورجوازية الثورية » ، اي الحرية والأخوة والمساواة .

والجدير بالذكر ان احد اسباب نجاح الثورات البورجوازية في اوروبا كان غياب نظام اقطاعي عالمي قوي يقف ، بل يتدخل في بلدان تلك الثورات بهدف قمعها . وهذا امر بين . ذلك لأن سيادة علاقات اقطاعية في مجموعة من البلدان ، لا توفر عوامل خلق نظام اقطاعي عالمي شامل . اذ ان هذا يتعارض بوضوح مع طبيعة تلك العلاقات في كل المراحل التاريخية الانسانية ، وخصوصاً المرحلة الاوروبية منها . فهذه الطبيعة تقوم على التبعثر والتمزق والانفصال وعدم الانضباط بضوابط سياسية واقتصادية واجتماعية موحدة . ولذلك ، فان « الحلف المقدس » الاقطاعي ، مثلا ، الذي قاده مترنيخ ، لم يستطع ان يحقق الا نجاحات جزئية على الثورات البورجوازية التي اندلعت في اوربا .

في الوطن العربي سارت الأمور على نحو آخر . ففي المرحلة التي اخذت تنبثق فيها طلائع النهضة العربية البورجوازية ، كانت المجتمعات البورجوازية الاوروبية قد ودعت مرحلة المنافسة الاقتصادية الحرة « الليبرالية » لتنتقل الى مرحلتها العليا ، الاحتكارات الامبريالية . وهي ، بذلك ، تكون قد بدات في وضع حجر الاساس لنظام عالمي مجهز بمستوى اقتصادي وحربي ضخم . ويطمح الى إعادة بناء العالم حسب مقتضيات مصالحه الخاصة (وقد كان الوضع في اوروبا على خلاف ذلك اثناء اندلاع الثورات البورجوازية ، وذلك بسبب فقدان نظام عالمي قادر على التدخل والقمع ، كما ذكرنا آنفاً) .

هذا النظام الامبريالي العالمي استطاع ، مرفوداً بقوى اقطاعية عربية تبحث عن نسمة هواء واحدة تمنحها قبساً من الوجود الآخذ في الانحسار والتهاوي ، ان يحيط بعملية التحويل البورجوازي إحاطة السوار بالمعصم ، منزلاً بها اشرس الضربات ، التي كانت في الحقيقة كافية لتحويلها الى وليد كسيح شائه . وهذا الوليد يمكن أن يعيش سنين طويلة ، ولكن دون ان يتحول

يوماً ما ، بسبب ما ذكرناه ، الى انسان سوي خلاق . وهو ، بما هــو كذلك ، لم تتح له امكانية امتلاك الحدود الدنيا الضرورية من الوعي الطبقي والوطني الى درجــة تهيؤه للتعرف على الجماهير العربية الكادحة المضطهدة طوال قرون طويلة بصفتها قــوة سياسية **حليفــة** لــه في مواجهته للاقطــاع الداخلي وللامبريالية الخارجيــة .

هكذا وجدت الجماهير نفسها منــذ بدايات التحرك البورجوازي أمــام واقع مسدود الآفــاق ، لا متنفس فيه . بل أكثر من ذلك ، فهي خضعت لطغيان مزدوج ، طغيان الإقطاع « المتحضر » ، أي المتبرجز ، أو البورجوازية الثريــة الرثة المتحدرة من أصول اقطاعية ، وطغيان الامبريالية ، تلك القــوة الجهنمية الدخيــلة .

هذا أولا . اما الوجه الثاني من الإشكالية ، فانه يقوم على ان تلك الجماهير واجهت ذلك الطغيان المزدوج عزلاء سياسياً وتنظيمياً وايديولوجياً . اذ لم يكن لها تنظيم سياسي أو نقابي عميق الجذور وذو رؤية ايديولوجية ثورية واضحة في حدودها . بل يمكننا القــول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظــم في الايديولوجية الاقطاعية في أحط اشكالها وأكثرها تخلفاً ومناواة للتقدم .

ذلك الواقع يقودنا الى استخراج نتيجة اساسية بالنسبة الى فهم اتجاه « التأملوية » . تلك هي أن الجماهير العربية الكادحة وجدت نفسها ، في مرحلة التبلور البورجوازي العربي الهجين ، في وضع لا يتيح لهــا القــدرة على تمثل الأفكار والنظريات التي حملتهــا الى الوطــن العــربي رياح الغــرب باتجاهاته الإصلاحية الراسمالية ، والاشتراكية الخيالية ، والاشتراكية العلمية .

ان عــدم وجــود حــد ضروري مكين مــن **التراكــم** الثقــافي الايديولوجي والسياسي التنظيمي لدى الجماهير تلك ، جعــل منها فريسة ســهلة للأفكار الراسمالية الاصلاحية ، كما جعلها تتقبل بطواعية أفكار العدالة والمساواة التي طرحتها الاشتراكية الخيالية ، ويتقبل قسم من ممثليها السياسيين (منظمات

كانوا أو أفراداً) الاشتراكية العلمية حلالاً وحيداً لمشكلاتها وهمومها ، ومعبّراً وحيداً عن مطامحها في التحرر والتقدم .

ان دخول الفكر الاشتراكي العلمي ضمن تلك الظروف الى حياة الجماهير الكادحة ، أدى به الى أن يكتسب إطاراً تأملوياً ذا علاقة مشوشة وغامضة مع الواقع العربي العيني .

ها هنا ينبغي الاشارة الى أن دحول ذلك الفكر الى حياة الجماهير العربية ذات الآمال المخيّبة من قبل البورجوازية الهجينة ، مثّل ظاهرة مشروعة كل الشرعية . كما مثل ، من طرفه ، دخول الفكر البورجوازي الاستعماري والامبريالي الى حياة تلك البورجوازية ظاهرة مشروعة . فهذا الفكر الأخير قدم للبورجوازية المشار اليها اطاراً نظرياً سوّغ لها عجزها التاريخي إذ جعل منه امراً طبيعياً ينبغي أن يتقبل بطواعية واطمئنان داخلي . وكذلك الأمر فيما يتصل بوفود الفكر الاشتراكي العلمي الى الجماهير العربية الكادحة . فقد وجد هناك ارضاً خصيبة لتحركه ، ولكن مع غياب حد كاف من التراكم العلمي الاجتماعي والاقتصادي والفلسفي في البنية الثقافية لهذه الجماهير .

من هنا ، تولدت ملامح « التأملوية » لنشهد فيها حركة معاكسة مباينة لحركة « التجريبوية » . فهذه الأخيرة تنطلق من الواقع لتنتهي فيه ، دون أن تكوّن حصيلة نظرية عمومية تجعل منها سلاحاً ايديولوجياً موجهاً ضد الاقطاع والبورجوازية الكبيرة الاقطاعية والاستعمار والامبريالية . أما « التأملوية » فتنطلق من النظرية لتنتهي في ظلالها الرطبة ، القادرة على أن تمنحها الهدوء والطمأنينة والأمل . ولكنها تفعل ذلك على طريقة النعامة التي تخفي رأسها في كثبان الرمل . وكالتجريبوية ، تكونت كذلك التأملوية تحت تأثير مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية .

اما ما يتعلق بالأولى ، فاننا اتينا عليها فيما سبق . وكنا قد توصلنا الى ان الجماهير العربية الكادحة التي خَيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية – وقد كانت مخيبة الآمال في معظم تاريخها – ،

تجد نفسها أمام الفكر الاشتراكي الجديد ، الذي طرح لأول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية الجماهير المضطهدة في العصر الحديث . فتحس أنها أصبحت حــائزة على الأداة الفكرية لتحريرها وتقدمها . أما العوامل الذاتية التي كمنت وراء « التأملوية » ، فقد صيغت من عجز الجماهير العربية الكادحة عن تخصيص ذلك الفكر لمقتضيات واقعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العيني .

لقــد تبنت فصائل من هــذه الجماهير ذلك الفكر ، مدافعة عنه دفاعها عن حدقة عينها ، **ولكــن** دون أن تكون قادرة على ايجاد واكتشاف الجسور العميقة والحقيقية بينه وبين واقعهــا الراهن **أولا** ، وبينه وبين تاريخها وتراثها القــومي **ثانيــاً** .

ان المجموعات العمالية ، التي تشكلت جــزءا من تلك الجماهير ، لم تنتقل من وضع الإمكان الى وضع التحقق ، فظلت مبعثرة كمياً وغائمة نوعيــاً . وقد انسحب هذا الوضع على جموع الجماهير الكادحة الاخرى في الوطن العــربي . وهــذا ما ادى الى إضعاف كبير لمناعتها تلقــاء النظريات الامبريالية والاصلاحية والاقطاعية ولقدرتها على استيعاب الفــكر الاشتراكي العلمي **على نحــو** اشتراكي علمي دقيق ، **أي** حسب احتياجات ومقتضيات أبعاد الواقــع العــربي وآفاقه المستقبلية .

وحينما نقول بأن الجماهير تلك وقعت في شراك التأملوية ، فاننا نشير الى ان قصورها **الذاتي** (مجسداً على نحو خاص بقصور تنظيماتها اليسارية عــامة **والماركسية على نحــو خــاص**) قــد برز من خلال ضعف قدرتها على تحــديد العلاقة بين الفكر والواقع وبين الخاص والعــام ، والجزء والكل ، والمحسوس والمجرد ، والخارج والداخل ، والقومي ــ متضمناً الوطني ــ والأممي .

ان الفكر يغــدو **هنــا** منطلق ومعيار الواقع ، في حين كان هذا الأخير لدى « التجريبوية » حقلَ الفــام الفكر . ولكــنْ ، اي فكر لديه ما يهيؤه للاحــاطة بالواقع إحاطة كليــة موسوعية ، ودون استبصار هذا الواقع استبصاراً علمياً ميدانياً ؟ ليس هنالك مثل هــذا الفكر الا في **الوهــم** والأسطورة (لنتذكر مثــلاً

اسطورة سرير بروكست ، قاطع الطريق ، الذي كان يمد عليه ضحاياه . فان كانوا اكثر طولاً من السرير ، قصّ ما زاد من اقدامهم ، وإن كانوا اقصر ، مطّهم بالقدر الذي يجعلهم في حجم السرير) .

والأمر الذي يستحق الانتباه المبدئي هو أن ذلك الفكر الاشتراكي العلمي ، الذي اكتسب ضمن تلك الظروف الصيغة التأملوية ، يرفض اولاً واخيراً هذه الرؤية التعسفية . وهو اذ يفعل ذلك ، فانما يفعله من موقع مزاوجة الفكر مع الواقع مزاوجة حقيقية ليس فيها شيء من التبلد والجمود والقسر والتعسف . بل اكثر من ذلك ، فالفكر ذاك يرى أن الواقع اغنى بما لا يقاس من أي فكر كان ، اغنى بالإشكالات والتوقعات والتحفظات .

وبسببٍ من أن الفكر المعني هو علمي وثوري ، بفعل ما يحيط بالتجاعيد والخصائص الدقيقة للواقع العيني المطروح على بساط البحث ، فإن تلك المزاوجة بين الفكر والواقع ، على ذلك النحو الجدلي ، هي اغناء واخصاب لكلا الطرفين . وهذا يعني أن « التأملوية » تفتقد الرؤية الواضحة لجذور الفكر ، التي هي الواقع ، معتقدةً أن الفكر ـ انطلاقاً من استقلاليته النسبية عن الواقع ـ قادر على أن يكون فوق هذا الأخير وسيداً له .

ان تطويق الواقع للفكر هو عملية خاطئة نظرياً معرفياً ، وخطرة اجتماعياً وسياسياً ، بقدر ما هي خاطئة نظرياً معرفياً وخطرة اجتماعياً وسياسياً نزعة إنكار الفكر في اطار الواقع (اي التجريبوية) . وهذا الأمر نفسه يقود الى اكتشاف أن « التأملوية » لا تستطيع أن تعترف إلا بـ « العام » و « الكل » و « المجرد ». أما « الخاص » و « الجزء » و « المحسوس » ، فلا تشغل بالنسبة اليها الا حيزاً ضحلاً ، يدخل في اطار الكم ، دون أن يقود يوماً ما الى « كيف » جديد .

لقد قال ارسطو ، في حينه ، انه لا علم الا بالكليات . وهذا صحيح . بيد أن تلك الكليات بمكنتها أن تمثل حصيلة علمية ، بقدر ما تستطيع اختراق الواقع الجزئي العيني ، أي بقدر ما يغوص الباحث في هذا الأخير مكتشفاً علائقه

الكلية الجوهرية . ولذلك ، فليس من كليات بمعزل عن جزئيات . اذ أن هـذه الأخيرة تشكل المعطيات الأولية لتلك .

وحيث تتغير الجزئيات ، فإنـه ينبغي عـلى الكليات أن تكتسب صيغـة متناسبة مع هذا التغير . وهذا يعني ان النظرية التي تكتشف العلاقات الكليـة وتصوغها منطقياً نظـرياً ، لا يسعها ـ إذا أرادت أن تبقى على صلة بالحيـاة والابداع ـ الا أن تصل الى تلك الحصيلة عبر رصدها وتقصيها العميقين للواقع الجزئي بعلائقه الكلية الذي أنتجها (١) .

ان هذا التحليل يطمح للوصول الى نتيجة ذات دلالة تاريخية وتراثية ، وهي أن التأملوية لا تمثل ظاهرة مشروعة فحسب في اطار المجتمع العربي الحديث ـ البورجوازي الاقطاعي ، ولا تمثل فقط ظاهرة تعبير واحتجاج على العلاقـات البورجوازية الهجينة التي عجزت عن تحقيق الحد الأدنى للجماهير . انها تمثل أيضاً ـ وهـذا هام جـداً ـ أحد جوانب التراث الفكري الجماهيري التقدمي ، الذي على الفكر العربي التقدمي المعاصر أن ينظر اليه ، على قصوره وتعسفه ، على انـه **الوريث** الشرعي لـه . ذلك لأن هـذا الفـكر لا يسعه الا أن ينظر الى « الموروث التأملوي » على أنه تجسيد لطموح وإرادة الجماهير العربية الكادحة في التحرر والتقـدم الاجتماعي والوطني والقومي والثقافي . ولكنـه إذ يفعـل ذلك ، فإنه يكـون قـد أنجز قبله عملية تقـويمه على نحـو يضعه في سياقيه الحقيقيين ، التاريخي والتراثي .

(١) ان هذا الأمر ، الذي يشكل ملمحاً عميقاً من ملامح النظرية المـادية الجدلية ، الأساس النظري الفلسفي للاشتراكية العلمية ، هو الذي جعل فريدرك انجلز يلح على أنـه يتوجب عـلى هـذه النظرية « أن تغير صيغتها مـع كل اكتشاف ذي أهمية رائدة على الصعيد العلمي الطبيعي والاجتماعي . (ماركس ـ انجلز : الاعمال ، المجلد ٢١ ، ص ٢٧٨ ، برلين دار نشر Dietz) .

ج ـ المشكلة في خصيصتها الداخليــة ـ ٢ ـ

لقــد أثرنا حتى الآن جوانب أساسية من البنية الثقافية الايديولوجية ، التي تكونت في اطار الطبقة البورجوازية بشرائحها الرئيسية وفي اطار الجماهير الكادحة (عمــال مدن ، عمــال زراعيين ، وفلاحين فقراء ، وحرفيين صغــار مسحوقين). كما كنا أثرنا وتقصينا الأبعاد والآفاقالاجتماعية والقوميةوالثقافية العامة لـ « التواطؤ التاريخي » ، الذي عقد بين الامبريالية والاقطاع الداخلي .

بيــد أنه من الاهمية بمكان ــ في معرض حديثنا عن أبعــاد وآفــاق ثورة ثقافية اشتراكية في الوطن العــربي ــ التصدي للبنية الايديولوجية في ملامحها الخصوصية ، التي تكونت في ظل ذلك التواطؤ . وقد تعرضنا ، كما رأينــا ، لبعض جوانب تلك البنية . ويبرز أمامنا الآن واجب التعرض لجانب آخر منها ، جانب خطير الى حــد بعيد . وذلك بسببٍ من أنه ما زال يشغل حيزاً كبــيراً وأساسياً من الحياة الثقافية للجماهير الكادحة، وللطبقة البورجوازية الاقطاعية، وللاختلاطات ما قبــل الاقطاعية البورجوازية ، وللطبقــة الاقطاعية في الوطــن العربي . ذلك الجانب هو « الجبرية التسويفية » الاقطاعية .

ان هــذه « الجبرية » تشكل قاسماً مشتركاً بين جميع الطبقات والشرائح الطبقية والفئات الاجتماعية في الوطن العربي . نقول ذلك مع التنويه بأن تلــك الظاهرة تعبر عن الطبقة الاقطاعية بالدرجة الاولى ، وأنها بالتالي تمثل حصيلة الوجود الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي والأخلاقي لهذه الطبقة .

لقــد تكونت الجبرية التسويفية (التبريرية) في اطــار الطبقة الاقطاعية ، أولا ، تلك التي تبلورت أثنــاء عملية التحويل الاجتماعي في أعقاب نشوء الحركة

الاسلامية في القرن السابع . كما تبلورت في اطار المجتمع الاقطاعي ، ثانيـاً ، ذلكالذي مثل حصيلة الصراع بين تلك الطبقة الاقطاعية من طرف ، والارهاصات الرأسمالية التجارية المبكّرة من طرف آخر . أي إنها اكتسبت أبعادها وآفاقها في ظل الطبقة الاقطاعية الموجودة الى جانب تلك الارهاصات التي شاركتها الى حد كبير في الهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، والتي طمحت الى امتلاك أسواق العالم ، دون أن يكون لها جذور عميقة في الانتاج الاقتصادي الصناعي ، وبالتالي دون أن تتجاوز ابعاد وآفاق الرأسمال التجاري والربوي .

ان تلك المرحلة الزمنية التاريخية الطويلة ، التي تبلورت وتطورت فيها « الجبرية » ، تركت بصماتها الضخمة على البنية الثقافية العامة للوطن العربي على نحو شامل وعميق .

ومع تكشف النهضة العربية (البورجوازية) في القرن التاسع عشر واكتسابها أبعاداً وآفاق معقدة مدمّرة في أواخر هذا القرن وأوائل القرن العشرين ـ حيث نشأت الامبريالية بتواطؤها الذي تحدثنا عنه مع الطبقة الاقطاعية الهرمة ـ ، نجد الايديولوجية الاقطاعية بركنيها الرئيسيين ، التبريرية والجبرية ، تدخل في مرحلة جديدة من مراحل تاريخها .

ان هذه المرحلة تتميز بأنها لم تعد وحيدة في الساحة الايديولوجية العربية، وإنما أخذت تقاسمها السيطرة على تلك الساحة ايديولوجية جديدة هي الاستعمارية الامبريالية . وقد اخذت هذه الأخيرة تجذب انظار المثقفين البورجوازيين من تلك الشريحة العليا والوسطى بكثير من البريق والاثارة . كما أخذت تقاسمها تلك السيطرة النزعة التجريبوية ، التي نمت في أحضان الشريحة الوسطى ، والنزعة التأملوية ، التي وجدت أرضاً خصبة في الجماهير الكادحة (عمال المدن ، والعمال الزراعيين ، والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المنحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة) .

ولكن في ذلك الحين الذي ظلت فيه تلك الايديولوجيات الأخيرة تتحرك في اطر ضيقة خاصة بشريحة واحدة من الطبقة البورجوازية (ما عدى الوسطى

التي التقت مـع الشريحة العليا) أو بطبقة واحـدة أخرى ، فان الايديولوجية الاقطاعية وجدت ـ وما تزال تجـد ـ لنفسها مناطق نفوذ في جميع تلك الشرائح والطبقـات .

ها هنا تكمن دلالتها وخطورتها الايديولوجية والاجتماعية ، في آن واحد . كما تكمن كذلك ضرورة ان يحسب حسابها وان تؤخذ بعين الاعتبار لدى البحث في قضايا التراث العربي من مواقـع جدلية تاريخية تراثية . إذ اننا سوف نرى ان هـذه المسألة تمثل إحدى أخطر المسائل الايديولوجية والسياسية ، نعم السياسية ، التي يواجهها الفكر العربي الثوري المعاصر .

لقـد ظلت تلك الايديولوجية ، كمـا كانت منذ نشأتها ، تعبر عـن طموح المجتمـع الاقطـاعي الى صياغة الإنسان انطلاقاً من مقتضيات هـذا المجتمـع الاقتصادية والاجتماعية : انسان يرى في التغيير الإجتماعي (ان لم يكـن الثورة الاجتماعية) زندقة وامـراً يخرج عن نطـاق الفطرة الانسانية المعطـاة مسبقاً apriori . وجدير بالذكر ان هذه الايديولوجية تكتسب ، على صعيد القضية التراثية ، سمة « السلفوية » الدينية ، بكل ماتنطوي عليه من ماضوية تقديسية.

والملاحظ كذلك ان **المـرأة** قـد شكلت سـلاحاً ماضياً في أيـدي تلـك الايديولوجية . ونقصد بـ « المـرأة » هنا تلك المتحدرة مـن الطبقات الكادحـة والأخرى المتحدرة مـن الطبقة الاقطاعية نفسها ، على حـد سواء . ذلـك أن « الاضطهاد » في المجتمع الاقطاعي المعني هنا اكتسب طابعاً عمومياً . وبهـذا ، فان عملية « التغريب » (١) تتحول الى الواقع الأكثر شمولاً والقابل لأن يلاحظ على نحـو بيّن .

ومـع عملية الغزو الثقافي الاستعماري والامبريالي للوطن العـربي ، التي اكتسبت مداها عبر التواطؤ المشار إليه سابقاً ، تجـد الايديولوجية الاقطـاعية تلك نفسها أمام واقع جديد يفرض عليها التخلي عن بعض مواقعهـا . والتخلي

---

(١) واصلها الالماني هـو Entfremdung ، كما يقابلها بالفرنسية Alienation .

هذا كان ، في الحقيقة ، أمراً معقداً وشائكاً بسبب الظروف التي احاطت به .

لقد دخلت الايديولوجية الاستعمارية والامبريالية التاريخ من حيث هي تعبير شامل عن واقع الحال الرأسمالي الاستعماري الامبريالي ، أي تعبير متقدم عن واقع متقدم في اطار التاريخ البشري . ومن هنا ، علينا أن ندرك العلاقة بين هذه الايديولوجية من جهة والايديولوجية الاقطاعية العربية من جهة اخرى : إنها علاقة بين طرفين متماثلين في اتجاه ، ومختلفين في اتجاه آخر .

إن تماثلهما يكمن فيإنهما كليهما تعبير نظري عن مجتمعين يتفقان في كونهما يدوران في اطار علاقات استغلالية استنفدت آفاق تطورها : المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الإنساني في شخص الاقنان والفلاحين الفقراء المعدمين ، والمجتمع الراسمالي الاستعماري الامبريالي يجسد ذلك الاستغلال في شخص العمال الصناعيين والزراعيين ، الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية والفكرية في السوق الراسمالي القائم على العرض والطلب .

وهما يختلفان ، من طرف آخر ، في أن كلا منهما يمثل مرحلة نوعية من مراحل تطور الفكر الانساني . ها هنا ، تبرز الايديولوجية الاستعمارية الامبريالية ، من حيث هي الشكل الأخير من أشكال الايديولوجية الاستغلالية ، وبالتالي من حيث هي الشكل الأكثر تعقيداً وخطراً .

وعلى ذلك ، فإنها لم تجد منافساً لها في شخص الايديولوجية الاقطاعية في الوطن العربي ، وانما ـ على العكس من ذلك ـ وجدت فيها صيغة مقبولة تطرح نفسها من خلالها في وطن تتحدد بنيته الثقافية ، الى مدى كبير ، من قبلها (أي الايديولوجية الاقطاعية) . وهذا ما جعل مجموعة من مثقفي الاقطاع ومثقفي الشريحة العليا والوسطى من البورجوازية الاقطاعية الهجينة لا يجدون حرجاً في تبني اشكال معينة من الايديولوجية الاستعمارية الامبريالية الوافدة ، مثل الوجودية والذرائعية .

أما المصدر الذي أخذت هذه الايديولوجية تتوجس منه خيفة وترى فيه

خطراً عليها ، فقد كان « التأملوية » ، والى حـد ما « التجريبوية » . فالاولى ، على الرغم من كونهـا كذلك ، اي غير قادرة على استبصار ابعاد وآفاق الواقـع العربي ، فإنهـا طرحت الفـكر الاشتراكي العلمي بديلاً وحيداً عن كـل تلك الايديولوجيات ، الاقطـاعية ، والاستعمارية ، والامبرياليـة ، والتجريبوية . ومن هنـا ، يأتي الكفـاح ضدها من قبـل جميع هـذه الاطراف ، وخصوصاً الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية منها .

هـكذا نشهد استعداء الايديولوجية الاقطاعية للايديولوجية الاستعمارية الامبريالية على التأملوية . كما نشهد استعداء الثانية للاولى ضد هذه الأخيرة . وبالرغم من الاختلاف المبدئي بين التأملوية والتجريبوية في الحقلين الاجتمـاعي الطبقي والايديولوجي النظري ، فانهما بقيتا ، كل منهما على طريقتها الخاصـة وبدرجة من الحزم تختلفان فيها، تجدان في الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية ، عدواً لدوداً لا يمكن التنازل امامه قيد انملة .

علـى هـذا النحو وضمن تلك الظروف والآفـاق الايديولوجية ، تستمر الايديولوجية الاقطاعية في تأثيرها العميق على الحيز الأكبر من البنية الثقافيـة للمجتمع العربي . وهي لم تفقد ــ على الأقل حتى السبعينات من هـذا القرن ــ من خطورتها الا النذر اليسير . كما أنهـا لم تكتسب أشكالا جديدة الا بصورة ضحلة . أي إنهـا لم تعدل ، تحت ضغط التأملوية والتجريبوية ، من صيغتها الا على نحـو سطحي .

ولذلـك ، فإن الطبقات الكادحة ، التي ظلت غارقـة حتى العظم فيهـا ، ابتعدت عنها وحاولت أن تتميز بمواقع خاصة بها ، **ولكن** فقط بحدود بسيطة . لمـاذا ؟ لأن التأملوية التي طرحت الفكـر الاشتراكي العلمي بأسلوب جمودي غير مدرك لأبعاد وآفاق واحتياجات الواقع العربي ، لم تكن ــ بسبب ذلك ــ قادرة على استيعاب تلك الطبقات وعلى تعبئتها وتنظيمها باتجاه الثورة ضد الاقطـاع والبورجوازية الاقطاعية والامبريالية ، في آن واحد ، ومن أجل التحرر الوطني والقومي والاجتماعي (الاشتراكي) .



هكذا تستبين أمامنا ابعاد وآفاق البنية الايديولوجية للمجتمع العربي منذ القرن التاسع عشر : بنية ، في أحد شطورها الثلاثة دون مستوى التقدم التاريخي والتراثي (والمقصود بذلك الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية الامبريالية) ، وفي شطرها الثاني قصور عن الفهم الجدلي الدقيق للعلاقة بين التاريخ والتراث (والمقصود بذلك التأملوية) . اما في شطرها الأخير ، فإنها ترفض التاريخ والتراث (والمقصود بذلك التجريبوية) .

ضمن هذا الواقع المعقد والشرس والعاجز ، والذي يستدعي الحلول القطعية والشاملة بضرورة قصوى ، يطرح التساؤل التالي نفسه : **ما هي أبعاد وآفاق** ثورة ثقافية على تلك البنية ، **وما هي امكانات مثل هذه الثورة ؟** ثم ، هل ننطلق في تحقيقها من احد تلك الأشكال الثقافية الايديولوجية المكونة للبنية الثقافية العربية ، أم هنالك إمكانية أخرى ؟

لقد اتضح لنا من خلال التحليل ، الذي قدمناه فيما سبق للمجتمع العربي الحديث ، أن ثورة بورجوازية ـ بمهماتها الثلاث الاجتماعية الصناعية والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية ـ لم يتح لها ان تتحقق في إطار ذلك المجتمع . وقد عالجنا ، في حينه ، العوامل الداخلية والخارجية التي حالت دون ذلك ، هذه العوامل التي تمثلت بشكل رئيسي في تواطؤ تاريخي عقد بين الامبريالية والاقطاع المحلي . وقد ظهر كذلك ان هذا التواطؤ قد خلق وضعاً يتسم بانسداد الآفاق أمام التقدم الاجتماعي الانتاجي والقومي التوحيدي والثقافي الايديولوجي .

وحينما نكون قد وصلنا ، عبر ذلك التحليل وفي نتيجته الى أن الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية ، من حيث

هي الأداة الوحيدة القـادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة الوطنيـة والقومية ، فإننا نكون بذلك قـد أكدنا أيضاً ، وعلى نحـو ضروري ، بأن ثورة ثقافية لا يمكن أن تحقق وجوداً لها في الوطن العربي **إلا إذا** انطلقت مـن ضرورات واحتياجات تلك الثورة الاجتماعية .

ان ثورة ثقافية من ذلك النمط ، لا يمكنها أن تمثل قفزة في الهواء ، كيفما كان ، وبدون اتجـاه ، أو بكل اتجـاه . انها ـ بالتحديد ـ جـزء مـن الثورة الاشتراكية العامة والشاملة . وهي ، من ثم ، ثورة ثقافية اشتراكية . وبصفتها هـذه ، تدخل في نطـاق مهمات خلق وبلورة وتطوير المجتمع الاشتراكي المتقدم في الوطن العـربي .

هـذا يعني ، بالضبط ، أن تلـك الايديولوجيات الاقطـاعية والاستعمارية الامبريالية ، التي غدت متجاوزة تاريخياً وتراثياً ، وان التجريبوية ، التي تكونت في نطـاق التنظيمات السياسية القوموية وتعبيراً عـن خيبـة آمـال الشريحة الوسطى من الطبقة البورجوازية وعن قصورها الذاتي المعرفي ، وان التأملوية ، التي تبلورت في ظروف سيادة الطفولية النظرية والسياسية في نطاق التنظيمات السياسية الاشتراكية وظروف انعدام تراكم ثقـافي علمي نقدي ، نقول ، ان ذلك يعني ان كل تلك الايديولوجيات والنزعات لا يمكنها ان تشكل حتى الحد الأدنى من منطلق الثورة الثقافية العربية المقترحة هنا .

اننا إذ نرى ١) بأن تلـك الايديولوجيات والنزعـات فقـدت مشروعيتها التاريخية والتراثية في اطار تثوير الوطن العـربي الراهن ، فإننا نكون ٢) قـد انطلقنا ضمناً من ان الايديولوجية الوحيدة التي تحوز على تلك المشروعية في ذلك الاطـار هي **الاشتراكية العلميـة بأساسها الفلسفي** . وفي نفس الحـين نكـون ٣) وجهـاً لوجه أمـام المعطى التالي ، وهـو انه في مقدمة المهمات الملقـاة على عاتق تلك الايديولوجية ، ثلاث ، هي التالية :

آ ـ التصدي لمجموع تلك الايديولوجيات والنزعات ، وذلك بكشف أبعادها

وآفاقها وحدودها التاريخية والتراثية ، وبطرح نفسها بديلاً شاملاً ومتماسكاً عنهـا .

ب ـ التصدي لمهمـات التحـويل الثوري الاشتراكي والتوحيد القـومي والوطني على اساس من التحليل الميداني الدقيق لواقع الحال في الوطن العربي .

ج ـ استيعاب العلاقة القائمة بين تلك الايديولوجية بأساسها الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية ، من طرف ؛ وبين الفكر العربي التقدمي أو المحرض على التقدم في سياقيه التاريخي والتراثي . من طرف آخر .

والحقيقة ، ان هـذه القضية الأخيرة ترتبط بالمهمة الاولى بعلاقة جدلية وثيقة . ذلك لأن التصدي للايديولوجيات والنزعات المشار اليها سابقاً ، يمـر عبر **تلك الايديولوجية** ومن خلال الحزب السياسي الثوري والمتجانس والموحـد ايديولوجياً وسياسياً وتنظيمياً على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية (١) .

والآن ، اذا وضعنا المسألة المطروحة أمامنا في معـالمها واتجاهاتها الرئيسية العـامة ، اتضح ما يلي :

---

(١) يحسن بنـا أن نشير الى أن ما يدعو اليه المفكر الفرنسي روجيه غارودي في هذا المجال من تلفيقوية نظرية ايديولوجية ، يقودنا ، في الوطن العربي ، الى الأخذ بمجموعة من الايديولوجيات في نطـاق ذلك الحزب السياسي الثوري . ذلك لأن « مجتمعاً يتبنى التعدد (أي يقوم على الطبقية : ط . تيزيني) يقـوم بالضرورة علـى التمييز بين الفلسفة والسياسة . وكل ما عدى ذلـك هـو اتجـاه كهنوتي » . (ر . غارودى : منعطف الاشتراكيـة الكبـير ـ دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٤٣) . هـذا الوضع يجب أن يؤخـذ بعين الاعتبار الدقيق بسبب من أنـه ، حسب غارودي ، اذا كـان الحزب لا يريد أن يكـون شيعة من المتزمتين ، بل خميرة جميع القوى التي تريد بناء الاشتراكية ، في فرنسا ، فانه لا يستطيع أن يتبنى فلسفة رسمية » . (نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٢) .

ان رفض ما يسميه غارودي على سبيل الامتهان بـ « الفلسفة الرسمية » ، هـو ، في حقيقـة الأمـر وفي التحليل الأخير ، رفض للوحدة الايديولوجية النظرية في اطار الحزب السياسي الثوري. (انظر حـول ذلك : طيب تيزيني ـ روجيه غارودي بعد « الصمت » ، نفس المعطيات سابقا) .

ان « الثورة الثقافية » (١) **تمثل قانوناً من القوانين العامة للثورة الاجتماعية الاشتراكية** في كل بلد يعمل على تحقيق هذه الأخيرة . واذا كانت كذلك ، فـان تطبيقها العيني لا بـد وأن يأخـذ بعين الاعتبـار الظروف والملابسات **الخـاصة** الملموسة في كل بلد .

وهي ، الثورة الثقافية ، بصفتها قانوناً عاماً من ذلك الطراز ، يظهر فعلها وتأثيرها الثوري على **الأصعدة الثلاثة** التالية : **قوى المجتمع الانتاجية ، وعلاقـات الانتـاج ، والبنـاء الفـوقي** (٢) .

أما إنجـاز عمليـة الثورة الثقافية ، التي تغـدو فيهـا الجماهير الكادحة مـع تنظيمها الثوري **ذاتهـا ، أي قائدتهـا** ، فانـه (انجـاز العملية) يقتضي التصدي للقضايا التاليـة والاسهام في حلها ، تلك القضايا التي تمثل المهمـات **الخـاصة** للثورة الثقافية : تغيير البناء الفوقي بما يشتمل عليه من المؤسسـات والتنظيمات السياسية والحقوقية والثقافية والعلمية وما يتطابق معها من الأفكار والنظريات والمواقف السياسية والحقوقيـة والثقـافية والعلميـة والأخلاقيـة والجمالية . وكذلك حل مشكلة التراث الثقافي القومي وعلائقه بالتراث العالمي على أساس منهجي دقيق وعلى نحو يسهم فيه في تكوين الشخصية الاشتراكية المتكاملة والمبدعـة (٣) . والعمل على تكـوين « الشعب المثقف » على أشـلاء « النخبة ـ الفئة المثقفة » ، وذلك من خلال التمكين للجماهير الكادحة من عملية

---

(١) كان لينين أول من استخدم هـذا المصطلح في كتابات مرحلة ما بعـد الثورة الاشتراكية . (انظـر مثلا : حـول طبيعة العمـل التعاوني ، عـام ١٩٢٣ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقـاً ، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١) .

(٢) انظر حول ذلك : H. Hanke و G. Rossow ـ الثورة الثقـافية الاشتراكية ، برلين ١٩٧٧ ، ص ١٦ ـ ١٧ . وكذلـك : الاقتصـاد السياسي للاشتراكية (مترجـم للالمـانية ـ برلـين ١٩٧٣ ، ص ٨٠ ـ ٨١) .

(٣) عبـد الله العروي ، الـذي يرى في « الماركسية .. النظـام المنشود الذي يزودنا بمنطق العـالم الحديث ـ العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات المقـدمة سابقاً ، ص ٢٥ » ، يسقط المسألة التراثية من مهمات الثورة الثقافية عـامة والاشتراكية خاصة ، حيث يعتبرها سراباً ومسألة زائفـة . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ ، ٢٣) . وسوف نعود الى هـذا الموقف في اطـار معالجتنا لموقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً .

التثقيف الديموقراطي الانتـاجي ، اي من خـلال جعلهـا سيدة الموقف عبْر اكتشاف قوانين التطور الكوني (الطبقي والاجتماعي والفكري والنفسي) ووضع ذلك في سياق التغيير العميق والشامل للحياة الانسانية . كذلك تبرز مهمـة تجاوز التناقض بين العمل اليدوي والعمل العقلي ، أي ثنائية النظر والعمل ، وذلـك بصورة تؤدي الى وضع احجار الأساس لبنـاء الشخصية الاشتراكية المتكاملة والمبدعة ، كما تؤدي ، من ثم ، الى تجاوز الفروق المريعة بين المدينـة والريف تجاوزاً عميقاً وشاملا . اخيراً ، وفي سياق المسألة الأخيرة ، اي تجاوز التناقض بين العمل اليدوي والعمل العقلي ، تنهض مهمة استقطاب وبلورة الكتاب والفنانين والأدباء من الشعب المثقف وعلى اساس احترافهم الثقافي النسبي (١) .

اذا كانت تلك المسائل تشكل المهمات الرئيسية العـامة للثورة الثقـافية الاشتراكية ، فان هنالك مهمات أخرى لهـذه الثورة في الوطن العـربي ، الذي يكوّن إحدى حلقات مجتمع « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعـددة » . في طليعـة تلك المهمات تبرز قضية تأسيس وبلورة وتطوير الثقـافة الوطنيـة والقومية الديموقراطية (الاشتراكية) في أوساط الطبقـات الكادحة والشعب العربي الكادح . ثم هنالك أيضاً قضايا النقد الثوري (الماركسي) للايديولوجيات التي وفدت الى الوطن العـربي مع عملية الغزو الثقافي الاستعماري والامبريالي الغـربي منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى الآن ، وللايديولوجية الاقطـاعية المتمثلة بمجموعة لاتحصى من التقاليد والخرافات والأمثال والتصورات الفلسفية الساذجة والتي تمتلك رقعة كبيرة من الخريطة الثقافية الايديولوجية للطبقـات الاجتماعية كلها في هـذا الوطن .

والنقد الثوري ذاك يمتـد ليشمل جميـع الأشـكال الايديولوجية التي ترعرعت خصوصاً في نطـاق الشريحة الوسطى وقسم من الشريحة الصغيرة من البورجوازية العربية (التجريبوية ، والاصلاحية ، والرومانسية) ، وفي نطـاق

---

(١) انظر حول ذلك : H. Hanke و G. Rossow ـ الثورة الثقافية الاشتراكية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ٣٠ ــ ٨٤ .

الطبقات الكادحة ، من عمال مدن وعمال مزارعين وفلاحين فقراء وحرفيين صغار مسحوقين (التأملوية وكذلك الرومانسية) .

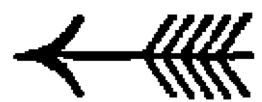
بالعلاقة الوثيقة مع تلك المهمات ، تبرز المسائل الخاصة بتثوير المؤسسات التعليمية والثقافية والاعلامية ، وذلك من خلال القيام بتحليل نظري وميداني دقيق للواقع الثقافي الراهن في الوطن العربي وانطلاقاً من مقتضيات العلاقة الوثيقة والضرورية بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة ، وبين متطلبات التقدم الثقافي من جهة اخرى ، أي بين العلم والانتاج .

وبطبيعة الحال ، تمثل قضايا الإنفصام في شخصية الانسان العربي عموماً ، والكادح منه على نحو خاص ، والفروق العميقة بين المدينة والريف ، والنسبة العالية للأمية الأبجدية والثقافية المتفشية في مجموع الطبقاتالاجتماعية الكادحة والطبقات الاخرى ، ومعركة التعريب في أقطار المغرب العربي خصوصاً ، مكاناً مرموقاً في لائحة المهمات المبدئية المطروحة أمام الثورة الثقافية المعنية .

ان الثورة الثقافية (الاشتراكية) في الوطن العربي بآفاقه الثورية ، تلك التي اعتبرناها الشرط والاطار الذاتيين لطرح رؤية جديدة ثورية للتراث العربي الفكري ، سوف لن تكون أكثر من عملية هجينة ، أو قفزة في الهواء ، إذا لم تطرح بالعلاقة العضوية مع قضية الثورة الاشتراكية بمهماتها الاجتماعيةوالوطنية والقومية في الوطن العربي ، ومع تلك القضايا المشار اليها فوق . وهي ، اي تلك الثورة الثقافية ، تبقى ، بناء على ذلك ، الخيار الوحيد الممكن لتجاوز البنية الثقافية والايديولوجية القائمة في ذلك الوطن ، ولدفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى حدودها القصوى الممكنة (١) .

---

(١) تأكيداً منا على العلاقة الجدلية الشرطية ، التي لا تنفي بطبيعة الحال الاخذ بقضية الأولوية ، بين الثورة الاشتراكية التوحيدية والثورة الثقافية التراثية ، نجد انفسنا أمام ضرورة رفض تلك الآراء ذات النزعة « المثالية اللغوية » ، التي ترى بأن خلق المصطلح اللغوي الدقيق قمين بأن يزيل الالتباسات بين الناس ، ويجعلهم بالتالي « موحّدين » . ها هنا تتحول العملية كلها الى



ان تحقيق وحـدة الانسان العربي الكادح هو مهمة بناء الأسس العميقـة المتينة للمجتمع العـربي الاشتراكي المتقدم والموحد . وهـذا يمر عبر مصـالح الطبقات الكادحـة في الوطن العربي . ذلك لأن هـذا الطريق **يستوعب ويتجـاوز** ضمنياً مطامح أفراد البورجوازية الوسطى والصغيرة في التقدم الاجتماعي والثبات الاقتصادي والنمو الثقـافي والاخلاقي العاطفي ، وكذلـك مطـامع الراسمالية التجارية المبكرة المحبطة في المجتمع العـربي الوسيط ، بالاضافة الى تحقيق أحلام الثائرين على التفاوت الطبقي ومكتنزي الثروة في هذا المجتمع وفي المراحل التاريخية العربية السابقة عليه .

على هـذا النحو ، تستبين أمامنا أبعـاد وآفـاق وضرورات وإمكانات ثورة ثقافية في الوطن العربي. ولقد رأينا ان إحدى وجائب طرح قضية التراث العربي من منظور جديد ، تكمن في ضرورة إثارة واستيعاب العلاقة بين القيم الثقافيـة الايديولوجية الاشتراكية الراهنة ـ التي رأينا أنهـا الأداة الفكريـة النافـذة لتجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية والوطنية في الوطن العربي ـ وبين الفكر العربي التقدمي في سياقيه ، التاريخي والتراثي .



دعـوة لإحداث ثورة في اللغـة (وقـد وجـدنا في بعض الآراء لدى زكي نجيب محمود ، التي عرضنا لهـا في مواضع أخرى من هـذا الكتاب ، تمثيلا لهـذا الموقف المثالي اللغـوي . كمـا أننا نجـد ملامح قـوية لهـذه النزعة لدى بعض المثقفين والكتاب السوريين ، مثل أسـعد علي (انظـر مثلا مقالته ـ من عـام المرأة الى عـام اللغـة ، جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٦/١/١٠) . وكنا كذلك قد واجهنا موقفا مماثلا ، وان بكثير من الدقـة والتميز ، في تصور أدونيس لـ « الابداع »

وعلى النقيض(الشكلي) مـن تلـك الآراء ، التي تنطلق من ضرورة وضوح وتقنين وإشـاعة المصطلح اللغـوي ، تبرز آراء تنحـو نحـواً « نخبوياً لغـوياً » . فأصحاب هـذه المواقف يؤكـدون بأن الكاتب المثقف يستطيع أن يكتب ما يشاء ، دون الخشية من وصوله الى اللامعقول ومن انفضاض الناس عنـه . هكذا ، اذن ، نحـن مدعوون ، طبقاً لرغبة لطفي عبد البديع ، الى أن نرفع شعار : « أيها الشعراء لا تخافوا من اللامعقول ، واذا قيـل لكـم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا ما قـال أبـو تمـام ولم لا تفهمون ما يقـال » . (مجلة الفكر المعاصر ـ عدد سبتمبر ١٩٧١) .

واذا كان الأمر كذلك ، فانه سوف يتاح لنــا في الفصل التــالي اكتشـاف أبعــاد تلك العلاقة ، وحدودها في نفس الوقت . كما سنطرح المعيــار الــذي ننطلق منه في رؤيتنا لتلك المسائل ، ولكن ـ مرة أخرى ـ على نحو مخصص .

ان هذا يعني أننا سننطلق الى بحث « الثورة التراثية » في موقعها مــن الثورة الاجتماعية (اطارها العام الموضوعي) ، ومن الثورة الثقافية (اطارهــا الخاص الذاتي) .



٤

« الثورة التراثية » في موقعهـا من الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية

آ ـ مفـارقة مرّة ، ولكنْ واقعية

ظهر ، فيما سبق ، أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية « الثورة الثقافية » ، وأن بحث هذه الاخيرة يدخل ، بدوره ، في نطاق « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » في الوطن العـربي . وكان ذلك بمعنى أن بحث قضية التراث مشروط ببحث قضية الثورة الثقافية ، وبحث هـذه الأخيرة مشروط بالتصدي لقضايا الثورة الاجتماعية (الاشتراكية) .

هـذا صحيح ، وينبغي التأكيد الحازم عليه . ولكنه وان اكتسب الأولوية في البحث العلمي ، فإنه ينبغي أن يعمق من خلال **التأكيد الآخر المقابل** ، وهـو أن بحث قضايا الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطـن العـربي مشروط ببحث قضية الثورة الثقافية ، وان بحث هذه الأخيرة مشروط ، بدوره ، ببحث قضية التراث العـربي .

والحقيقة ، إن انطلاقنا من المعادلة التالية : ثورة اجتماعية (بما في ذلـك طبعـاً ، وعلى نحو ما أوضحناه سابقاً ، الوحـدة القومية والوطنية) ، وثورة ثقـافية ، وثورة فيبحث التراث ، يهـدف الى التأكيد ١) على أولوية الثورة الاجتماعية ، كما أوضحناها في موضع سابق . كما يتجه ٢) الى التأكيد عـلى أن « الثورة التراثية » والثورة الثقافية ، تمثلان ، بمعنى محـدد ، قضيـة اجتماعية سياسية متحزبة ، الى جانب كونهما حائزتين على خصائصهما المستقلة نسبياً .

ولكــن أولوية الثورة الاجتماعية لا تنفي **الشرطية الجــدلية** المتبادلــة بين الأطراف الثلاثة . اذ ان القول بهــذه الشرطية يجنبنا الوقوع في مزالق السطحية والميكانيكية والتبلد الفكري. كما يحمينا من التردي في أخطاء سياسية واقتصادية اجتماعية وقومية وثقافية عمليــة .

هكذا وضمن تلك الرؤية ، لم تعــد قضية التراث قضية تراثية فحسب ، وانما غدت كذلك مشكلة اجتماعية وسياسية وثقافية عــامة . إن النظر الــى تلك القضية مسيَّسةً على نحــو واع وقاصد ومفصح عنه ، لا يمكن الا ان يأخذ بعين الاعتبار العميق ، إذا أُريــد لهــا أن تجد حلاً صحيحا . إذ مــع الاشارة الى أهمية الجانب الأكاديمي من البحث التراثي ، الذي ينجزه باحثون تراثيون ذو أفــق مسيَّس مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، لا يفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهتمها القصوى في العمــل على اكتشاف ما يــلي :

١) وحــدة الفكر العربي في سياقه التراثي ، بعــد أن يكون قــد بُحث واستقصي في سياقه التاريخي .

٢) خلق جسور بينه وبين الحاضر العربي المستقبلي في احتياجاته الشاملة، اي بينه وبين « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض ، بما في ذلك بطبيعة الحال اكتشاف الجسور بين كلا الطرفين من جهة وبين الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي من جهــة أخرى .

فضمن تلك الاحتياجات تدخل ، إذن ، مسألة استيعاب وتمثل ذلك الفكر طبقاً لخصوصيات الحاضر العربي المعْني . ولكن ذلك يتم أيضاً عبر المشروعية التي يقدمها لنا التراث العــربي ، أي من خلال كون هذا الأخير يدخل الى هــذه الدرجة أو تلك ، في تركيب « المرحلة القومية المهيمنة » . في هذا المجــال يبرز تساؤلان يحوزان على طابع مبدئي :

١ ــ ما هي أبعــاد وآفاق العلاقة بين التراث العربي الفكري وبين الواقع الفكري السائد حالياً في أوساط الطبقات الاجتماعية العــربية الكادحة والذي يتحرك ، من حيث الأساس ، في إطــار الايدبولوجية الإقطاعية ؟

٢ ـ ما هي ابعـاد وآفاق العلاقة ـ فيما إذا كانت موجودة ـ بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة ، وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ، هـذه القضايا التي رأينا فيما سبق ، أنها هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفاقه الثورية ؟

والذي ينبغي قوله هنا هو أن الإجابة ، بالتزام سياسي وعلمي عميـق ، عن هذه التساؤلين، تتسم بأهمية قصوى في اطار النشاط السياسي والاجتماعي الاقتصادي والايديولوجي في المجتمع العـربي .

ان الطبقات العربية الكادحة ، التي أشرنا فيما سبق الى أطرافها ، قـد خضعت للعلاقات الاجتماعية الاقطاعية منذ القرن العاشر . ومنـذ ذلك الحين تحولت هذه الأخيرة الى مؤشر رئيسي للمجتمع العربي . وقد تم لهـا ذلك مـع تصدع بنيان المجتمع العربي المركزي تحت وطأة اتجاهات وعمليات الانفصال ، التي قـام بها الاقطاعيون في داخل المجتمع ذاك ، وتحت قبضة الغزاة الاقطاعيين من الخارج ، من تتر وصليبيين وغيرهم .

وبطبيعة الحال ، كان لذلك الخضوع جانبه الايديولوجي . اذ أن تلـك الطبقات الكادحة (عمـال المـدن ، والعمـال الزراعيين ، والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المتحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة) عاشت فريسة للايديولوجية الاقطاعية ـ الجبرية التبريرية ـ المناهضة للتفكير العقلاني العلمي ولكل تحرك اجتماعي تقدمي . وعلى ذلك النحو **ظلت** تلك الطبقات تمثل سلاحاً ماضياً في أيدي الطبقات الرجعية وأحزابها السياسية ، ومؤسساتها الثقافية والدينية .

ولكن على أساس هـذا الواقع الطريف المعقد ، أخذ كذلك ينمو ويتبلور ويتطور **تناقض** ذو ملامح واضحة . وقد اكتسب هذا الأخير أحياناً أشكالا حادة وعنيفة بين جماهير الطبقات **الكادحـة** الواقعة في أسر الايديولوجية الاقطاعية ، من جهة ، وبين الفصائل الثقافية والاحزاب والمنظمات السياسية التي تكونت

حديثاً في الوطن العربي تعبيراً عن مطامح الحركة الثقافية والسياسية التقــدمية من جهــة أخرى .

والجدير بالانتباه انه قد تبلور مثل ذلك التناقض في العصر العربي **الوسيط** ـ من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر ـ بين المفكرين التقدميين والجماهير الكادحــة . وكان يجد مصادره في القاعــدة الاجتماعية والدينية الايديولوجية لكلا الفريقين .

اما النقطة التي يشترك فيهــا الوضعان التاريخيان ، فهي أن الجمــاهير الكادحة ـ مــع الاختلاف في تحديداتها الطبقية ـ تمثل وضعية من الفرق حتى الأذنين في الايديولوجية الاقطاعية ، التبريرية الجبرية الغيبية ، وهــذا ما جعل المفكرين التقدميين والاحزاب السياسية والفرق الدينية التقدمية **يظهرون** بأنهـم **دخلاء** على التاريخ الاسلامي (في العصر الوسيط) والاسلامي والعربي (في العصر الحديث) ، وبأنهم من ثم أعــداء تلك الجماهير « المؤمنة » و « العربية الإسلامية المؤمنة الأصيلة » .

لكنهما يختلفان ـ وهذا مفهوم بذاته ـ في أن المفكرين والاحزاب السياسية التقدمية الحديثة ، التي وقعت في (التأملوية) ، لم تستطع ان تحل عقدة العلاقة بين الفكر الاشتراكي العلمي والواقع العربي ، على حين قدر المفكرون والمجموعات السياسية التقدمية أن يحلوا حــلاً مقبولا ـ **في حينــه** ـ العلاقــة بين الفــكر الاسلامي المؤوّل تأويلاً عقلياً أو عقلياً هرطقياً مادياً من طرف ، وبين التأثيرات الفكرية الأجنبية ، اليونانية وغيرها ، من طرف آخر .

والسبب في ذلــك ، بالنسبة الى الأولين ، هــو أن الثورة البورجوازية العربية ، التي لم تكتسب ابعادها الضرورية نتيجة للتواطؤ التاريخي الذي عقــد بين الاقطاع والامبريالية ، لم تتح ـ بنتائجها المدمّرة ـ خلق جوٍ عــام يسمح بحل ذلك التناقض ـ الإشكالية ضمناً لصالح عملية التنوير والعلمنة في اطــار تلك الجماهير . وذلك على نحــوٍ يمكنها من إحداث إصلاح ديني عميق يواكب عملية التثوير الاجتماعية والثقافية .

والجماهير هذه ، التي لم تخضع ــ مثلها في ذلك مثل الطبقة البورجوازية ــ لتحولات ايديولوجية عميقة ، ظلت هي وهــذه الطبقة في كــل شرائحها ارضاً خصيبة للايديولوجية الاقطاعية . ونعني بذلك ما تنطوي عليه هذه الأخيرة مــن تأكيد على الخضوع ، وعلى رفض التمرد (الثورة) ، والأخذ بالخرافة والمعجزة بدلاً من المنطق السببي الذاتي ، غير التبريري . وبذلك ، أبعدت الجماهير ليس عن الايديولوجية العقلانية والمادية الحديثة فحسب ، وانما كذلك ــ وهذا لــه دلالته العميقة بالنسبة الى موضوعنا ــ **عن الجانب الايجابي التقدمي من التراث العــربي ، تراثهــا هي نفسها .**

ذلك كلــه يشكل ، من موقع المسألة نفسها ، مفارقة مرّة ، ولكنْ واقعية ومترعة بالدلالات التاريخية والتراثية الهــامة .

ان البورجوازية ، التي ولدت هجينة وقاصرة وإصلاحية ، لم تستطع أن ترى في الجماهير تلك حليفاً ضخماً لهــا في معركتها مــع الاقطاع والاستعمار والامبريالية . ومن ثم ، فإنهــا لم تستطع ١) أن تصوغ ايديولوجية تقدمية . وظلت ٢) عاجزة على العــودة الى التراث العــربي ، بغية البحث فيه عن هــذا الشكل أو ذاك من السلاح الايديولوجي الذي يكسبها قدرة على الهجوم والدفاع أولا ، ومشروعية تاريخية وتراثية وايديولوجية للكفاح ضد العــدو المزدوج ، الاقطاع والاستعمار والامبريالية ، ثانياً .

من هــذا المنطلق للأمور ، نجد أن المبادرة التاريخية الواعية كثيراً أو قليلاً قد احتفظت بها القوى السياسية والايديولوجية الرجعية المتصلة بواقع الاقطاع وواقــع تواطؤه مــع الأعداء « الأغراب » .

ان هــذه القوى السياسية بمؤسساتها الايديولوجية بذلت أقصى جهدها لايهــام الجماهير بأنها الوريثة **الشرعية** للتراث العربي الاسلامي عموماً . وهي ، في ذلــك ، لم تمكث في حــدود المستوى النظري ، بل عملت على تحويل ذلــك « التراث » الى سلاح ايديولوجي يسوغ لهــا وجودها الاجتماعي والايديولوجي .

والحقيقة أنهـا نجحت في ذلك الى حـد كبير ، اي بقدر ما كانت القـوى السياسية الأخـرى (البورجوازية بشريحتيها الرثتين الوسطى والصغرى ، وطلائع الطبقة العاملة ، والفلاحون الفقراء) عاجزة عن أخـذ قيـادة الأمـور بأيديهـا (١) .

والجـدير بالذكـر أن الايديولوجية الإقطـاعية حينما تتكلـم ، بلسان « السلفوية » ، عن تراث عـربي اسلامي ، فإنهـا تؤكد بأنهـا المثل الحقيقي والوحيد له . وتسلك ، في سبيل تدعيم ذلك ، ثلاثة طرق ، (احتمالات) ، كنـا قـد عرضنا لهـا فيما سبق . ويكفي الآن ، في هـذا السياق ، ان نأتي عـلى تعدادها . لقد كانت التالية :

١) تزييف حقيقة العناصر التقدمية أو المحرضة على التقـدم الموجودة في ذلك التراث ، باعتبارها **دخيـلة** على هـذا الأخير ، اي ذات مصدر أو مصادر اجنبيـة .

٢) الطريق الثاني يقوم ، كذلك ، على تزييف تلك العناصر ، ولكن انطلاقاً من تحويلها الى عناصر « أخرى » ، تقحم في نطاق التصور الجبري التبريري المناوىء لـ « التقدم » الاجتماعي والعلمي .

٣) أخيراً الطريق (الاحتمال) الثالث ، ويتحدد بالاعتراف بوجود مثل تلك العناصر في التراث العربي الاسلامي ، ولكن مـع التأكيد على أنهـا لم تستطع الإسهام في تكوين الحياة العقلية للمجتمع العـربي الاسلامي في العصر الوسيط خصوصاً . وعلى ذلك ، فإن هذا الإحتمال ينهض على **تهميش** العناصر المعنية .

---

(١) يشير بدر الدين السباعي ، بصواب ، الى أن الاقطاعي في سورية في المرحلة الممتدة من مطلـع النصف الثاني للقرن التاسع عشر الى نهـاية الحرب العالمية الاولى ١٩١٨ « لم يكـن سيد الأرض والريف المطلق تقريبا فحسب ، بل وسيد الدولة أيضا » . (بدر الدين السباعي : أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية ١٨٥٠ ـ ١٩٥٨ ، دمشق ١٩٦٧ ، ص ٥). وهذا الوضع استمر ، مـع اختلافات في وتائر التطـور الاقتصادي وفي الصيغة العامة على الأقل ، حتى نهـاية الحـرب العالميـة الثانيـة .

وفي النهاية ، يراد للتراث العربي الاسلامي أن يظل ذلك التراث الـذي يخــدم مصالحها ، مصالح القوى الطبقية والسياسية الاقطاعية . فتبقى هــذه الأخيرة هي الوحيدة المؤهــلة لأن تتكلم باسمه ، وبالتالي القيمة على الجماهير والموجهة لهـا .

ان المعتزلة ، ومن قبلهم القدريون وأهل الرأي والنظر ، وكذلك المفكرون الفلاسفة الذين نحــوا نحــواً فلسفياً واجتماعيا ماديــاً وهرطقيا (أي مناوئاً للتصورات اللاهوتية الغيبية) ، مثل الفارابي وابي بكر الرازي والبيروني وجابر ابن حيان وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والمقريزي ، ان هــؤلاء جميعاً سوف يعلَن ، بلسان السلفوية الرجعية ، بأنهم غرباء عــن الحضارة العربية الاسلامية . واعلانهم هــذا هنا يستتبع انزال اللعنة عليهم . أو انه ــ في حــالة ثانية ــ يعلن بأنهم ، من حيث الأساس ، في طليعة من رفــع الوية التصورات الجبرية التبريرية . اما في الحالة الثانية فتجري ادانتهم على رؤوس الأشهاد مــن حيث هــم حفنة ضئيلة مــن المارقين الزنادقة ، الــذين لا يستحقون أكثر من ان ننساهم عن ظهر قلب ــ هــذا اذا لم يلجأ الى موقف آخــر ! ــ .

حينذاك ، اي في الحــال الثالثــة ، يؤكــد أولئك السلفويون أن الممثلين الحقيقيين للتراث العربي الاسلامي والجديرين بالاحترام والاحياء هم الجبريون، والأشاعرة ، وأبو حامد الغزالي وعبد الرحمن بن الجوزي وابن تيمية الخ .... ومن المعروف أن هــؤلاء جميعاً اكــدوا على عبودية الانسان من قبل القــدرة الغيبية ، ورفضوا واقــع الترابط السببي في الطبيعة والمجتمع ، محلّين محله الايمان التسليمي والمعجزة والكرامات .

هــكذا يتحول التراث العربي الاسلامي ، كمــا يتضح من الحــالات الثلاث **النموذجية** السابقة وعلى أيدي القوى الايديولوجية الناحية نحــواً اقطاعيــاً ، الى تراث وحيد الجانب ، تراث للمنجزات الرجعية التي تدور في فلك متطلبات العلاقــات الاجتماعية الاقطاعية المعادية للتقــدم الاجتماعي والوطني والقــومي

والعلمي : كل فكر يقـوم على التبريرية الجبرية وعلى مناهضة العلم والعقلانية والسـببية ، هـو عنصر **اصيـل** في التراث العربي . وكل فـكر مناهض لهـذا الاتجاه ، يعتبر عنصراً **دخيـلاً** عليه .

إن ايديولوجيّي الاقطـاع يستخدمون كل تلك الطرق ، مفضلين أحـدها على الآخر **اذا** اقتضت الضرورة ، اي حسب مواقعهم وامكانات الخصم المحـاور الثقافية التراثية والتاريخية . والمهم في النهـاية الحرص على تثبيت الرأي بأن التراث العربي الاسلامي ، الذي امتد من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر (بغض النظر عن التراث العربي السـابق على هـذه المرحلة والذي ينظر اليه في هـذه الحال شذراً وبعين الريبة والقدح) ، هو ذو نسيج متجانس وطبيعة ثابتة واحدة . حينذاك ، ما علينا إلا أن ننكفىء الى **هـذا** التراث ، لنعيده الى حياتنا . وبذلك ، نكون قد حققنا مهمة « إحياء التراث » .

والأمر الجدير بالتأكيد في مجمل العملية وحسب تلك الرؤية ، **هو** أن تبقى الجماهير السـاحقة في الوطن العربي :

١) « **مؤمنـة** » بأن الخروج على هـذه الصورة مـن التراث يعتبر بدعـة يستحق صاحبها الإدانة ، أو التصفية اذا لزم الأمر .

٢) سلاحاً « **جماهيرياً** » صارماً تستخدمه القوى السياسية والايديولوجية الاقطاعية والرجعية عامة ، يداً بيد مع الغزاة الامبرياليين ، في تكريس الأوضاع القائمة واضفاء هـالة القداسة عليها . هـذا بالرغم من وجود تناقض موضوعي بين تلك الجماهير الغاطسة في الايديولوجية الاقطاعية من جهة ، والقوى السياسية والايديولوجية تلك من جهـة أخرى .

بسطور نستطيع استنباط القضية الأساسية في ما سبق علـى النحـو التالي : التراث العربي الفكري **منهجياً وميدانيـاً** يجـد نفسه حتى الآن مرغماً على أن يقدم مزيداً من المسوغات لشرعية الوجود الايديولوجي النظري والاجتماعي الاقطاعي وما قبل الاقطاعي (العشـائري والعائلي الطـائفي الديني والعبودي)

وما بعــد الاقطاعي (البورجوازي الهجين والامبريالي) ، أي لعلاقات اجتماعية تلتقي في مجتمع « ذي تشكيلات أو أوجه من تشكيلات اقتصادية متعــددة » . وهذا يتم انطلاقاً من واقع الحال العــربي المتميز بكون الجماهير العظمى فيــه تتحرك في اطار ذلك الوجود ــ بوجهه الايديولوجي على الأقل ــ **وتحميه** ، معتبرةً إياه الوجود الأمثل ، ومعتبرة أيّ تحدٍ له تحدياً **لهــا نفسها** .

ها هنا ، في هذا المنعطف ، نجد أمامنا شاهداً حياً على أن الجانب السلبي المنافح للتقــدم الاجتماعي والثقافي من تراثنا ، قد غــدا جزءاً عضوياً من البنية الايديولوجية للجماهير **الكادحة** . وذلك طوال مرحلة تاريخية متعددة ومترعــة بالاشكالات والاضطهاد ، وبالآفــاق المبدعــة والانجازات الكبــيرة ، على قلتهــا النسبية . وهــذا الأمــر ، بدوره ، يشير الى أن عناصر ومظاهر واسعة مــن التراث العربي لم تضمحل أو تجمد في مرحلة زمنية من التاريخ العربي ، وإنمــا ما تزال تعيش بين ظهرانينا عبر عاداتنا وتقاليدنا وأفكارنا وتصرفاتنا الأخلاقية والعاطفية . . .

في تلك الوضعية تكمن ، كذلك ، إشارة ضمنية الى الفرق بين « التاريخ » من حيث هو ماض ، وبين « التراث » من حيث هو ذلك الماضي في امتداده حتى الحاضر . بالاضافة الى هذا ، يكمن في تلك الوضعية شاهد على وجود « الاختيار التاريخي التراثي » مضمَّناً وممارَساً على نحــو تلقــائي أو قاصد من قبــل القيّمين عــلى الايديولوجية الاقطــاعية ، ومن قِبل الجماهير الفقيرة الكادحة ، **في آن واحــد** .

لا شك أن ذلك « الاختيار » أُنجز على أيدي هــؤلاء الأخيرين ، من حيث الاساس العــام ، على نحــو تلقائي وعفوي ، وذلك بسببٍ من أنهــم مبعدون بالأصل ثقافياً عن ممارسة اختيار حر منطلق من فهم ودراية لمشكلات التراث العــربي منهجاً وتطبيقاً . بالاضافة الى ذلك ، اقترن « الاختيار » ذاك لــدى أولئك الكادحين بعنصر إرغام متأتٍ عن فعالية الايديولوجية الاقطاعية في المجتمع العــربي أولاً ، وعــن فقــدان تراكم ثقــافي مستنير وعميق لديهــم ولــدى « مثقفيهم » ثانيــاً .

ب ـ اليسار العـربي و « التراث العـربي »

١

نشأ تبلور وتطـور موقف اليسار العربي من « التراث العربي » منهجـاً وتطبيقاً ضمن اطار الظروف والملابسـات والإخفاقات الكبيرة والانجازات الصغيرة التي ألمت بالواقــع العـربي منذ مرحلة ما بعــد الحرب العالمية الأولى .

ونحن اذ ننطلق في معالجتنا المسألة من تلك المرحلة ، فإننا نقصد الإشــارة الى انه مع هذه الأخيرة تأخذ مسألة الكفاح العربي من أجل الاستقلال السياسي في التبلور ضمن منحى ذي خصيصة محددة . تلك هي بروز المشكلة **الاجتماعية** .

والحقيقة ، إن تلك الخصيصة وإنْ لم تكـن جديدة كليـاً ، فإنهـا مثلت مرحلة أكثر اتضاحاً وتبلوراً في سياق الكفاح العـربي المشار اليه . أما انطلاقنا من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، فيستند الى المعطيات التي تولدت مع نتائج الحرب العالمية الأولى الامبريالية . لقد أبرزت هذه الأخيرة اتجاهات عميقة لأزمة النظام الرأسمالي الامبريالي العالمي . أما هذه الأزمة فقد تجلت في ظهور تفسخه على نحو حاد ، بعد أن كانت الفترة الواقعة بين عامي ١٨٧١ ـ ١٩١٤ قد مثلت « عصر السيادة المطلقــة للبورجوازية وانهيارها ، عصر الانتقــال مــن البورجوازية التقدمية الى راس المــال المــالي الرجعي بل الأكثر رجعية عــلى الاطــلاق » (١) .

وكان في سياق ذلك أن انتصرت اول ثورة اشتراكية في التاريخ في روسيا عــام ١٩١٧ ، فحملت بذلك نتيجتين احدثتا دوياً عمــلاقاً في العــالم . الأولى منهما نهضت على اظهــار النظام **الرأسمالي** الامبريالي العالمي بأنــه يمثل **طـوراً**

---

(١) ل . ليونتيف : الاقتصاد السياسي ـ الجزء الثالث (الامبريالية) ، دمشق ١٩٦٨ ، ص ٩ .

من أطوار تاريخ البشرية ، وبأنه من ثم ليس أبدياً . أما النتيجة الثانية ـ وتتصل بالاولى اتصالاً وثيقاً ـ فتكمن في تقديم البديل عن ذلك النظام ، ممثلا بالمجتمع الاشتراكي .

ذلك الواقع الجديد وضحت دلالته وتأثيراته عالمياً ، بما في ذلك على الصعيد العربي . أن ما يهمنا هنا هو أن حركة الكفاح العربي من أجل الاستقلال السياسي أخذت تكتسب أبعاداً جديدة وآفاق أكثر وضوحاً وتبلوراً . فلقد ظهر أن هنالك مثلاً جديداً للعلاقات البشرية ، وهو الاشتراكية ، يمكن أن يحل المشكلات الهائلة المكدسة في الوطن ذي الآفاق المسدودة ضمن وضعه القائم .

هذه المسألة أخذت تستحوذ على عقول وعواطف الجماهير الكادحة المخيَّبة والمحبطة الآمال داخلياً وخارجياً من قبل طرفي التواطؤ الاقطاعي (البورجوازي) الامبريالي . وعلى ذلك ، فقد اتضح لتلك الجماهير شيئاً فشيئاً أن تحقيق الاستقلال السياسي نفسه مرهون بتحقيق الاستقلال الاقتصادي ، وأن هذا يتحقق عبر الكفاح ضد طرفي ذلك التواطؤ ، أي ضد الاقطاع والبورجوازية الاقطاعية العليا والامبريالية في آن واحد .

لقد ولدت ، بذلك ، حركة التحرر العربي بوجهيها الأساسيين ، الاجتماعي ، والوطني والقومي . وهنا أرسيت أحجار الأساس الأولى لحركة « اليسار العربي » ، الذي نعمل هنا على تقصي موقفه من « التراث العربي » منهجاً وتطبيقاً .

وفي سبيل تكوين صورة دقيقة عن « موضوع البحث » هذا ، نعلن ان ما نقصده بـ « اليسار العربي » هنا هو جملة القوى والتنظيمات السياسية والثقافية والنقابية ، التي تبنت منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى وبأشكال مختلفة ، حل القضية الاجتماعية والوطنية والقومية ضمن منحى اشتراكي علمي (ماركسي) أو قومي علماني أو اقتصادي اجتماعي طوباوي . مع الإشارة ، بطبيعة الحال ، الى أن هذا « اليسار » يأخذ ، في سياق تطور حركة التحرر العربي ، اكثر فأكثر في التمحور حول الاشتراكية العلمية .



لقد سجل ذلك اليسار العربي أربع مراحل في تطور موقفه من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . تلك هي « المستقبلوية الطفولية » ، و « الارجائية » ، و « السلفوية اليسارية » . واخيراً « الجدلية التاريخية التراثية » .

وقبل أن نحدد المعالم الرئيسية لكل منها ، نسوق الملاحظات المنهجية التالية ، إيضاحاً للعلاقة بين تلك المراحل من طرف ، وبينها وبين ظاهرات اخرى من طرف آخر .

الملاحظة **الأولى** تنهض على أن تلك المراحل لايمكن تصنيفها وترتيبها وفق سياق واحد . فإلى جانب النظر اليها في **تسلسلها** التاريخي والتراثي ، تفصح عن نفسها من حيث هي **متداخلة زمنياً** تداخلاً واسعاً وكلياً . صحيح انها تمثل ، على الصعيد العيني الواقعي والمنطقي ، تعاقباً تاريخيا وتراثياً يظهر عناصر الجدة النسبية فيها . بيد أن هذا التعاقب **نسبي** ، وذلك بمعنى انها (أي المراحل الأربع) تفصح عن شخوصها جميعاً في بؤرة زمنية واحدة . فنحن نواجهها في مرحلتنا الراهنة هذه ، وان اختلفت في درجات القوة والضعف .

الملاحظة **الثانية** تكمن في ان المراحل الثلاث الأولى تشكل تمهيداً **ايديولوجياً** للمرحلة الرابعة . لأنها جميعاً تنطلق ، كما عرضنا ذلك سابقاً ، من ناظم عام مشترك ، هو الفكر المناهض للايديولوجيا الراسمالية الامبريالية والاقطاعية وما قبل الاقطاعية ، أي الفكر الاشتراكي . ونذكر بما أعلناه في فصل سابق من انه على ذلك الصعيد الايديولوجي يفصل المراحل الأربع تلك عن النزعات اللاتاريخية اللاتراثية ، التي بحثنا فيها مفصلاً ، خطٌ عريض وعميق .

وبذلك ، يصبح مشروعاً أن نرى تاريخ البحث في التراث العربي من زاوية

تصنيفه الى مرحلتين **اثنتين** كبيرتين ، مرحلة الايديولوجيا ما قبل الاشتراكية ومرحلة الايديولوجيا الاشتراكية .

الملاحظة **الثالثة** تتحدد بأن المسألة تكتسب على صعيد **النظر المعرفي** وضعاً آخر . ها هنا نجد تاريخ البحث ذاك ينقسم ، كذلك ، الى مرحلتين **اثنتين** كبيرتين ، ولكن تحت تسميتين اخريين ، هما « الفكر اللاتاريخي اللاتراثي » و « الجدلية التاريخية التراثية » .

في هذه الحال ، ينظر الى المراحل الثلاث الأولى من موقف اليسار من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً في سياق تواصلها النظري المعرفي مع مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي السابقة عليها والمعاصرة لها . كما ينظر الى المرحلة الرابعة ، الممثلة بالجدلية تلك ، من زاوية تميزها النظري المعرفي النوعي عن كل ما سبقها من بحث تراثي .

الملاحظة **الرابعة** والأخيرة تقوم على ان تلك الجدلية التاريخية التراثية لم تولد نظرياً معرفياً من عدم وخواء تراثيين . انها اذ ترفض هذا الموقف بصفته **وهماً ايديولوجياً** ، تؤكد على انها **نفسها** لها تاريخها اولا ، وعلى انها ، ثانياً ، تجد حتى في مظاهر ومراحل الفكر اللاتاريخي اللاتراثي كثيراً أو قليلاً من المحرضات والعناصر **النظرية المعرفية** ، تلك التي كان عليها أن تأخذها بعين الاعتبار .

٢ ـ آ ـ

المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً هي ما سميناه « **المستقبلوية الطفولية** » . وهي تتحدد في النظر الى ذلك التراث على انه مسألة نافلة ، وزائفة ، ومعوّقة . ويقصد بالتراث في هذا السياق « الماضي » . فلقد نظر الى هذا الأخير على انه مستودع التخلف والقصور والزيف ، وعلى انه لا يمثل أكثر من « أوراق صفراء » ورثناها ، وعلينا أن ننساها عن ظهر قلب .

وقد اتينا ، فيما سبق ، على فكر سلامه موسى بصفته ممثلاً لـ « العصروية » في احدى مراحل حياته التي كان فيها يميل الى الفكر الليبرالي ضمن أشكال فكرية اخرى . ولكننا نستطيع ، هنا أيضا ، النظر إليه ممثلاً لليسار العربي في موقف طفولي مستقبلوي من التراث العربي ـ وهو الوجه **الآخر** للعدمية ، بينما الوجه **الأول** منها يتمثل بالعصروية ـ .

لقد كتب بعد انتصار ثورة ١٩٥٢ في مصر معترفاً : « ... ومع اني في كتاب (هؤلاء علموني) قد ذكرت نحو عشرين من الأدباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني وربوا نفسي ، فاني لم اذكر معهم (كارل ماركس) داعية الاشتراكية . والآن أحب أن اعترف انه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس . وانما كنت اتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية » (١) .

---

(١) انظر : محمود الشرقاوي ـ سلامه موسى ، المفكر والانسان ، دار الهلال ، العدد ٢٠٨ عام ١٩٦٨ ، ص ٧٩ .

ان سلامه موسى ، الذي يعلن موقفه ذاك بوضوح ودقة ، كان قد افصح عن موقفه الآخر من الماضي (التراث) العربي في مناسبات ومواضع عديدة وعلى نحو مترع بالقلق والنوسان . ولكن هذا الموقف اتضح ، في أحد اوجهه الرئيسية الحاسمة ، في تصور طفولي عصروي . فلقد كتب ـ وهذا اتينا عليه في موضع سابق ـ ما يلي : « والواقع أن اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة الى المستقبل لو اننا عملنا به لاستطعنا ان ننقل مصر الى مقام تركيا التي اغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها » (١) .

وهنالك مثال حي آخر على ذلك الموقف ، نواجهه في قصيدة لشاعر عملاق ، هو وصفي قرنفلي ، يدين فيها بصورة أخاذة ما قدم اليه على أنه « التاريخ العربي » على عواهنه . بل إنه يدينه ويناهضه بصفته شاعر « الانسان والحياة والبطولة المجسدة في حاضر يستقرىء ويقدم البطولة والحق » :

يا ضلال التاريخ ، ان كان هذا اللغو ، تاريخنا ، وهذي المساخرْ
تبتِ الكتب ، يا حياة ، وويل ، للسجلات ، من رُعاف المحابرْ
ألقم التاريخ ، هذه الكتب ، وانفض ، عن نعليك ، ثرثرات الدفاتر
كلها بهرج ، وكلّ صدى ميتٌ ، وكل زُور ، وكل ماكر



انا يا كتب ، كافر بك ، بالتاريخ طراً ، وبالأسانيد ساخر



ايها الماضي ، يحشرج في الكتب ، ويفتنّ بالظلال السواحر
حسبُ غشاً ، اني عرفتك يا ماضي . أمّا انت صورة للحاضر ؟

(١) سلامه موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٣٢ ـ ١٣٨ . انظر كذلك : محمود الشرقاوي : سلامه موسى . . . . ـ نفس المعطيات سابقاً ، ص ٩٩ ـ ١٠١ .

الكتاب الحيّ ، الصحيح ، وجوه الناس ، فاقرأ هذا الكتاب الداهرْ
واسـأل الحاضر الذي أنت فيه ، تبصر الأمس وانزلق في الضمائر



ايـه دنيا الكتاب ، قـولي لغيري ، ما تشائين ، إنني عنكِ سادرْ
قد خبرت الحياة ، حتى كأني ، في ضمير الحيـاة ، والدهرِ ، ناظر(١)



في هـذه القصيدة يبرز الموقف الفكري (الشعري) الذي يعلنـه الشاعر ـ وكان يمثل نموذجاً كبيراً لفئات من المثقفين الماركسيين مارست دوراً ملحوظاً في الحياة الثقافية العـامة في سورية وفي مناطق عربية أخرى ـ من المـاضي العربي : انه مستقبلوية تنطوي على إدانة للماضي بقدر ما هو صورة للحاضر ، وللحاضر بقـدر ما هو صورة للماضي .

تلك « المستقبلوية » لم يكـن لهـا أن تكتسب ابعادها الأولى بعيداً عـن العوامل التاليـة :

١) الدور الايديولوجي الاقطاعي الفاعل في الحيـاة الثقافية وفي تحـديد المواقف التي اتخذت من التراث العربي بصفتها تكريساً سلفوياً شائهاً للعلاقات الاجتماعية الاقطاعية وما قبـل الاقطـاعية وما بعـد الاقطاعية (البورجوازية الاقطاعية الهجينة) . فتلك المواقف ، التي طرحت التاريخ و (التراث) العربي « ضلالاً »، ترفض وتدان . ولكنها اذ تطرح على انها التاريخ و (التراث) العربي عـامة ، فانها تقـود الى رفض وإدانة هذين الأخيرين ، **من حيث هما كذلك .**

---

(١) من قصيدة للشاعر بعنوان « تاريخ » ، نشرت في مجلة « الكتاب المصري » القـاهرة ، عـدد ٤ ، ١٩٤٦ ، ص ٥١٤ ـ ٥١٥ . كمـا ترد في مجموعته الشعرية التي نشرت تحت عنـوان « وراء السحاب » ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ١١٥ ـ ١١٧ .

٢) أما العامل الثـاني فيكمن في ظهور ما اعتبر بديلاً ، وهـو « أوربا » الغازية بثقافتها وصناعتها (ومصالحها الاقتصادية الامبريالية) . فلقد أظهرت على انهـا النموذج الـذي يجب احتذاؤه في حـال التصميم عـلى النهـوض الحضاري .

٣) يبرز العامل الثالث ، وينهض على قصور الايديولوجية البورجوازية (الوسطى خصوصاً) على مواجهة الوضع .

٤) رابعـاً واخيراً قصور الايديولوجية اليسارية نفسهـا ، ممثلاً بنشوء وتبلور « التأملوية » الكابحة للواقع وللفكر الثوري ، في آن .

ويكاد سلامه موسى ، الذي طرح « المستقبلوية » رداً على السلفوية ، أن يكون قـد وضع النقاط على الحروف بالنسبة الى هذه الأخيرة ، التي استفحل تأثيرها في مجمل الحياة المصرية والعربية ـ وهي التي أعلـن الحرب الضروس ضدها ـ . فهو يرجع أسبابها الى غياب « مجتمع صناعي كان جديراً بأن يحدث مجتمعاً مستقبلياً يكتب مؤلفوه بلغـة الشعب وتنتقل اهتماماتهم الذهنية مـن التأليف عن قدماء العرب الى التأليف عن مشكلاتنا العصرية » (١) .

وتجـدر الاشارة الى ان هـذه المرحلة من موقف اليسار العـربي ما تزال حتى الآن مستمرة في تأثيرها علـى البنية الذهنية لفصائل معينة منه . أمـا استمرار ذلك فمدين لعوامل عـدة ، يبرز منهـا العامل التالي : لقـد ظهرت الايديولوجية الاقطاعية في الوطن العربي ، وما تزال ، بصفتها دينية تنطوي على عنصري الغيبية والجبريـة التبريرية (التسويغية) . وهـذان يتممان بعضهما بعضاً . ويقـودان ، على صعيد الواقـع الاجتماعي والسياسي ، الى تصور تيوقراطي للسلطة وللعلاقات الاجتماعية . اما علـى صعيد المسألة التاريخية التراثية فيؤديان الى الوهم الشهير بأن التاريخ العـربي الاسلامي هـو تاريخ الابطال والشخصيات الكبرى والأولياء والقواد ، الذين اغتصبوا ثروات الشعب

---

(١) سلامه موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢ .

واستلبوه روحياً واخلاقياً (لنستعد في أذهاننا ما انطوت عليه أمثال الأقوال التالية من دلالات تثير الاحتجاج والاستنكار والسخرية في أوساط المثقفين اليساريين : مجتمع الحريم والفيان . والسادة ، والصدقة والبؤس الدنيوي والسعادة الأخروية ، والسلملك والحرملك ، والمكتوب على الجبين لازم تشوفو العين ، واطاعة أولي الأمر ...) .

واذا كان اليسار العربي قد حفر لنفسه - وحفرت له - جذور في تأملوية ميتافيزيقية ، لا تاريخية لا تراثية ، فقد وصل ، في اطار نشاطه العلمي ، الى نتيجة مؤداها ان عملية التثقيف والتنوير الجماهيرية لا بد من أن تقاوم تلك الايديولوجية بصيغة ما ، ايجابية كانت او سلبية (كالصمت عليها وتجاهلها) . هذا هو الشق الأول من تلك النتيجة . أما شقها الآخر فكمن في أن انجاز ذلك الأمر أصبح مقترناً برفض لـ « التراث العربي الاسلامي » ، الذي فهم - في هذه الحال - مرادفاً للايديولوجية الاقطاعية ، (الغيبية والجبرية والتيوقراطية) .

وحيث نضع ذلك المركب من القضايا في سياق الظروف والملابسات التي احاطت بدخول الموضوعة الماركسية « الدين أفيون الشعب » الى الوطن العربي ، فانه يتضح لنا امر آخر في فهم اليسار العربي (هنا الماركسي) لذلك التراث . ذلك هو أن « الدين » يختزل باللحظة الغيبية الميتافيزيقية . وقد ترتبت على ذلك نتائج ثلاث ، أحدثت خللاً واضطراباً في ذلك الفهم : فلقد ضرب عرض الحائط بالسياق التاريخي والتراثي لـ « **الفهم** » الديني نفسه بحقبه المتعددة لتلك اللحظة **أولاً** وبالأوجه الأخرى من الدين (كالطقوس والتصورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية) **ثانياً** . كما أطيح ، **ثالثاً** ، بتاريخية وتراثية تلك اللحظة الغيبية الميتافيزيقية وهذه الأوجه الأخرى من الدين **لصالح الميل الضمني** الذي تنطوي عليه اللحظة المومى اليها **للانسلاخ** من الواقع البشري **العيني** . إذ انه ضمن معطيات والتباسات هذا الأخير تنشأ هوة بين ذلك الميل من طرف وبين ما **يفعله** المؤمن من طرف آخر .

وهكذا غابت ، على هــذا الطريق ، الحقيقة التالية ، وهي أن ما **يمكــن** أن يكون ايجابياً في هذا الاطار يكمن في **الممارسة العملية** ، التي ينجزها ذلــك المؤمن الخاضع لعملية الانسلاخ المعنية ضمن علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وايديولوجية محدّدة ــ في الخط العام ــ لفهمه لهذه العملية وتجلياتها الدينية المتعــددة .

وإذا كان « الدين في المفهوم النظري العام للماركسية » ، كما يوضح محمود أمين العــالم ، « هو نوع من الوعي الكوني والاجتماعي ، نوع من الرؤية الشاملة للعلاقات الطبيعية والاجتماعية التي تتسم أساساً بالوجدانية والمثالية ، وهــو من ناحية مشروط تاريخياً واجتماعياً ، ومن ناحية أخرى يعبر عــن اغتراب الانسان اغتراباً متسامياً أو متعالياً في مواجهة القوانين الطبيعية والاجتماعية غير المسيطر عليها وعياً وممارسة » (١) ، اذا كان الدين كذلك ، فانه يبــدو ، في الوجه الذي يمثل انسلاخه عن العيني ، كما لو أنه وضعية « فطرية » مطلقة .

والحقيقة ، ان ذلك الوجه ينطوي على عنصر اطلاقي . ولكن إطلاقية هذه تمثل تجسيداً لـ « تعــالي » و « ومفارقة » القــوة الدينية « الخفيــة » . أما نسبيته فتقوم على أنه يندرج في اطار العلاقة الانسانية العينية ، التي تكمــن وراءه بصورة غير مباشرة وأحياناً وهمية .

وبالضبط ، في نطــاق هذه العلاقة بين « الحقيقي » و « الوهمي » ، تتضح سمات الدين مــن حيث هــو « أفيون الشعب » (٢) . اذ ها هنا يُبحث عــن

---

(١) محمود أمين العالم في حوار أجراه معه (النهار العربي والدولي) ــ أول نيسان ١٩٧٩ .

(٢) كان روجيه غارودي واحداً من الذين اعتقدوا أن ماركس « الشيخ » قــد تجــاوز ماركس « الشاب » ، حين تخلى عن مسائل « شبابية » متعددة ، منها موضوعة « الدين أفيون الشعب » . (انظر مثلا : الاشتراكية والاسلام ــ محاضرة لغارودي نشرت في مجلة الطليعة ، القاهرة ، يناير ١٩٧٠ ، ص ١٤٦) .

وقــد ســار في هــذا الخط جمــع من المثقفين والباحثين العــرب ، خصوصاً أولئك الــذين واجهوا قضية التراث العــربي الاسلامي من موقــع سياسي يساري (انظر مثلا : مقدمات في فهــم الماركسية اللينينية والتبلور الماركسي العــربي ، تأليف ثابت ، ضمــن سلسلة بعنوان « سلسلة نظرية سياسية اقتصادية » دون تاريخ اصدار ، ص ٤٠) .

« الحقيقي ـ الاجتماعي » وعن مسوغاته في « الوهمي » ، دون أن يدرك أن مسوغاته يملكها فعلاً بذاته ، ودون أن يدرك ، من ثم ، أن عدم علمه بمسوغاته علماً نظرياً وتطبيقياً هو القاع العميق لذلك « الوهمي » .

ذلك كله يتيح لنا القول أن عنصر « الوهمي » في الدين يظل يحتفظ ، على الصعيد النظري المعرفي ، بإبهاميته حتى حينما يبدو فاعلاً على نحو ايجابي ، اي حتى حين يتاح له أن يوظّف ضمن افق علمي تغييري ايجابي . ذلك لأن ايهاميته تلك إذ ينصر على وجودها ، تسهم غالباً بأشكال غير مباشرة وللمدى البعيد ، في تعمية ذلك الأفق العلمي التغييري .

المهم في ذلك هو أن اليسار العربي (الماركسي والقريب من الماركسية على الصعيد الفلسفي) رأى في الموضوعة الماركسية الملمع اليها فوق (الدين أفيون الشعب) والتي فهمها من موقع المزالق **النظرية المعرفية** الثلاثة التي أتينا عليها فيما سبق ، جواباً ضمنياً على ما ظن انه الصورة الحقيقية للتراث العربي الاسلامي . ولا يخفى انه بموجب هذه الصورة يغدو ذلك التراث ذا **بعد واحد ،** هو البعد الغيبي الجبري التسويغي (أي السلفوي) . وهذا ما قدم الحجج « الماركسية » لاتخاذ موقف « مستقبلوي » من ذلكالتراث ، موقف يدين الماضي والحاضر باسم مستقبل تتحقق فيه أحلام ومطامح الجماهير الكادحة في مجتمع اشتراكي متقدم .

نضيف الى ذلك أن اليسار المعني لم يميز ، في غالب الأحيان ، بين الدين في وجهه الإيهامي (العلوي المفارق) من جهة ، وبين تراث **المجتمع** العربي الاسلامي الوسيط من جهة اخرى . فهذا الأخير هو أكثر من الدين . ذلك أنه يمثل مرتعاً خصباً لمجموعة متعددة من المذاهب والاتجاهات والمدارس الدينية والفكرية . والمهم في ذلك هو أن التراث المعني ، بأوجهه ومنازعه المتعددة والمتناقضة والمتصارعة، اختزل بوجه منه ليس هو نفسه الا تصعيداً (انعكاساً) متعالياً متسامياً لعلاقات الناس آنذاك . وهذا ما عقد المسألة في أذهان ذلك اليسار ، بأن جعلها أحادية الجانب ، ضحلة الأفق ، ومسدودته .

اخيراً نشير الى أن اليسار في هذه المرحلة المعنية لم تتح له ، ضمن ظروف الوضعية الموضوعية والذاتية التي احاطت به ، إمكانية التمييز – على الأقل لضرورات سياسية – بين خطوتين ومهمتين اثنتين في نطاق معالجة التراث العربي (الديني خصوصاً) . الأولى هي نقد هذا التراث نقداً ايديولوجياً يهدف ابراز المواقف الدينية المستنيرة سياسياً واجتماعياً ونظرياً ، واقامة جسور بينه وبينها . أما الخطوة الثانية – وتمثل مشروعاً **مستقبلياً** – فتقوم على نقد التراث العيني نقداً **نظرياً معرفياً ، أي** من جذوره . مع الاشارة الى أن شكلي النقد المومى اليهما ، واللذين يتلخصان تراثياً بـ « الاختيار التاريخي التراثي » ، يتلاحمان ويتشابكان في اطار ممارستهما **نظرياً** . كما يستقل الواحد منهما نسبياً تجاه الآخر على صعيد العملية **التطبيقية** .

ونرى ان احد الأسباب العميقة الكامنة وراء ذلك ، يتمثل بتشويش الرؤية حيال خصائص مرحلتي التحرر الوطني والقومي الديمقراطي من جهة ، والثورة الاجتماعية الاشتراكية والمهمات المتعددة المتحدرة منهما من جهة أخرى . هذا مع الإضافة الهامة ، وهي أن كلتا المرحلتين تمثلان – في الوطن العربي – وجهين لمسألة واحدة ، هي مسألة التلازم الجدلي بين المسألة الاجتماعية والقومية والوطنية. هذا أولاً. أما على مستوى آخر ، فهما متداخلتان تطبيقياً ومشتركتان في ان قيادتيهما السياسيتين والايديولوجيتين تتحركان عموماً في اطار الفكر الاشتراكي ومن موقع الطبقات الكادحة .

لندقق الآن ، في بعض المواقف الراهنة لليسار العربي (القومي الاشتراكي بالحد الأدنى والماركسي بالحد الأقصى) من المسألة التراثية العربية (الاسلامية)، بغية جعل الصورة التي قدمناها ملموسة الملامح ، محددة السمات تحديداً عينياً ميدانياً .

فانطلاقاً من الرغبة في فهم تراثنا العربي الاسلامي من موقف طبقي متحزب لصالح « البسطاء من الناس » ، يكتب مثلاً ، محمد عمران منطلقاً من أنه ، في ذلك ، متفق مع ادونيس ، « ما اكثر القول في تراثنا وايضا ، ما أقل الكلام ؟

الكلام الذي هو حوار ، الذي هو جسر للدخول في ارض الحقيقة .... فلقد انعدم الحوار ، أو كاد ، في تراثنا » (١) .

وهو يريد ان يجد دعماً لرأيه في المثل الشعبي المعروف « من علمني حرفاً كنت له عبداً » ، قائلاً ، طبقاً لذلك ، بأنه لم يكن ، في ذلك التراث « من ثم سوى التقليد » ، تقليد الخلف للسلف .

وهنالك موقف اكثر وضوحاً ، يأخذ به جلال فاروق الشريف . ففي كتابه « بعض قضايا الفكر المعاصر » (٢) ، يصنف المواقف الراهنة من ذلك التراث كما يلي : « هل نعتبره نقطة البداية في التحديث ، اي هل ننطلق من القيم الأساسية التي يطرحها ونحاول تحديث المجتمعات العربية في ضوء فهم جديد لهذه القيم ؟ هذا هو أحد الاتجاهات ، وهو الاتجاه التراثي أو السلفي . أم هل نسعى لايجاد صيغة للتوفيق بين التراث وبين الحداثة ؟ وهذا هو اتجاه آخر او الاتجاه الثاني .

أم يجب ان نقطع الصلة بهذا التراث وقيمه وننطلق من قيم جديدة تماماً كما يطرحها العصر او كما يطرحها التطور التاريخي ؟

فإذا أطلقنا على الاتجاه الأول اسم الاتجاه التراثي السلفي ، فان الاتجاه الثاني هو الليبرالي ، أما الاتجاه الثالث فهو ما يمكن أن يسمى الاتجاه **الثوري** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) .

ان ذينك الرأيين يقدمان مثلاً حياً لما يطرح في حياتنا الثقافية الراهنة حول التراث العربي (الاسلامي) بأقلام مثقفين يدافعون سياسياً عن مصالح « البسطاء من الناس » ، أي الجماهير الكادحة . ولا شك أنهما ـ وقد كتبا عام ١٩٧٤ ـ يطعنان قلبين (والطعن هنا ينحدر ، من حيث الاساس ، من خطأ نظري معرفي) :

---

(١) جريدة الثورة ـ دمشق في ١٩٧٤/٦/١٨ .

(٢) نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢١ .

اولا ، قلب التراث النظري الذي يحتوي ، بصفته جزءاً من بناء فوقي لبنية تحتية طبقيـة ، اتجاهات ، او بشـكل ادق اتجاهين كبـيرين رئيسيين متناقضين ومتصارعين ، والذي لا يمثل ، بالتالي ، نسيجاً واحداً متجانساً . أما الثاني فهو قلب « البسطاء من الناس » الذين يكتب باسمهم ولهم . لأنهما (اي الرايين المشار اليهما) يبقيان على هؤلاء تحت قبضة الايديولوجية الاقطاعية البورجوازية ، التي تدعي بأن هنالك تراثاً « واحـداً أصيلاً متجانساً » ، وأن كل ما عدى ذلـك دخيل . وحينما نرفض ذلـك التراث ، فاننا نقـدم الحجة للقيّمين على تلك الايديولوجية ولتلك الجماهير **نفسها** ، بأننا دخلاء على قضاياها . ناهيك عن الإطـاحة بمبدأ العلاقـة بين التاريخ والتراث بصفتها علاقـة بين اللااستمرارية والاستمرارية .

والجدير بالاشارة أن محمد عمران راجع موقفه في مناسبة اخرى ، حينما طرح السؤالين التاليين : « هل يعوق الترا ثعملية ابداعنا المعاصر ؟ وفي الحالة تلك هـل يتوقف الابـداع على الانسلاخ عـن التراث ؟ » . ويجيب عنهمـا : سؤالان يبدوان ساذجين ، فمسألة التراث لا تطـرح بهـذه البساطة . مـن يدعي أن شجرة في الريح تورق ...؟ » (١)

لا شك أن مسألة التراث لا تطرح ، كما قال ، بتلك البساطة .. ولكنهـا حيث طرحت ، فانها تشير الى اشكالية الوضع في الطرح التراثي لدى فريق من مثقفي اليسار (٢) .

---

(١) ملحـق الثورة الثقـافي ـ دمشق في ١٩٧٧/٢/٣ .

(٢) خليق بنـا أن نتنبه الى ظاهرة القلق والنوسان في مواقف اليسار العربي من التراث العـربي . وهـذه الظاهرة ، على ما هي عليه ، تنطوي على دلالة ذات أهمية مبدئية ، وهي تحفـز تلك المواقف واتجاهها صوب الوضوح النظري المنهجي . فكما عاد محمد عمران يصوّب موقفه الأول من التراث العـربي ، فعل ذلك أيضا جلال فاروق الشريف . ففي كتابه « الشعر العربي الحديث ـ الاصول الطبقية والتاريخية ، دمشق ١٩٧٦ ، ص ٨ » ، يكتب ما يلي : « وعلى الرغم من أننـا لسنا في هـذه المقدمة في مجـال تناول مسألة التراث ، الا أنه يمكن القول ان هذه الصلة بصيغتها الايجابية تتمثل في مسألتين اساسيتين هما في حقيقتها مسألة واحدة ألا وهي القدرة على استيعاب هـذا التراث والقدرة في نفس الوقت على تخطيه ، أي على استخلاص العناصر الايجابية فيه » .

وربما اتضحت صورة ذلك الموقف على نحو أكثر عمومية وكلية اذا أعدنا الى الاذهان موقف عبد الله العروي من التراث الذي يطرحه ، كما يعلن هو ، من موقع ماركسي — وكنا في مكان سابق قد تعرفنا على هذا الراي في أحد أوجهه ممثلاً بالتلفيقوية — : « ان الماركسية بالنسبة للعرب ، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة » (١) . وهي ، لذلك ، تمثل « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث » (٢) . من هذا الموقع « الماركسي » ، يوضح العروي موقفه من التراث : « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لايعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك ، بكيفية تقليدية »(٣) .

والعروي اذ يطرح ذلك الموقف ، فانه يطرحه باسم « حركة تحافظ على أهداف المستقبل كما تتجلى من التحليل العلمي الموضوعي للأوضاع العربية .. » (٤) . أي انه ينهض بهذا العبء باسم « **المستقبل** » العربي ومن أجله . وهو هنا ، مثله في ذلك مثل اولئك الذين حاولوا الكفاح من أجل مثل هذا المستقبل ، بعيد عن استيعاب لحظاته الماضية والحاضرة وامتلاك الرائع منها والتقدمي والمحرض على التقدم .

هكذا اذن ، تفصح عن نفسها تلك المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً : انها دوماً كانت ، وما تزال ، مستقبلوية مترعة برومانسية طفولية تشعر بأنها مشدودة الى مستقبل عليه ان يكون نسيج ذاته . وهذا المستقبل ، بمثابته كذلك ، مقطوع الصلة بكل ما من شأنه أن يربطه بسياقه التاريخي والتراثي ، ظناً — وبعض الظن إثم وخطر — بأن « الماضي » ليس الا مستودعاً رثاً لعالم فكري واخلاقي واجتماعي رث . ولقد

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٦ .

اتينا على الملابسات الموضوعية والذاتية التي احاطت بذلك الموقف وجعلته يبدو كما لو انه مطلب الفعل الثوري السياسي والثقافي والأخلاقي .

في سبيل تحقيق مزيد من الوضوح حول المرحلة الاولى من موقف اليسار العربي تجاه التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، نورد الشواهد التالية : يكتب مصطفى النهيري : « وما ردة إحياء التراث المشتبكة من أجلها الخناجر اليوم ، في ساحة الثقافة العربية ، الا انعكاساً تراجيدياً لآخر زفرات الاحتضار لجثة العقلية العربية التقليدية » (١) . ويتابع موضحاً : « أما نحن ، فلما كنا من رواسب الفكر الوسيطي لم نتحرر بعد ، فاننا نصر في بلاهة عنترية على أن نصبح عصريين و (ثوريين) من خلال النصوص الموروثة » (٢) .

ويعلن العفيف الأخضر من موقع التشفّي : « ما زال تراثنا بمنأى عن اي تصفية حساب تاريخية مماثلة لمسلسل التصفيات التي نزلت بالتراث المسيحي : الاصلاح في القرن ١٦ ، مادية القرن ١٨ ، لكن اكثرها حسماً اثنتان : الأولى عندما شنقت البورجوازية الصاعدة مع ملوكها تراثها .... » (٣) .

نثبت هذا الشاهد ونشير ، اضافة الى ذلك ، بأن البورجوازية الصاعدة ، لم تشنق تراثها **كلـه** ، بل ظلت ترى في وجهه التقدمي تاريخياً موضوع استلهام تراثي عميق لها . بل أكثر من ذلك ، فهي وجهت أنظارها كذلك باتجاه تراثات شعوب أخرى ، ومنها الشعب العربي ، وذلك بغية اكتشاف أسلحة ايديولوجية توظفها في معاركها ضد الكنيسة السياسية والسياسة الكنسية . ويبقى واجباً علينا ملاحظة ان العفيف الأخضر يبدي ، في نفس الكتاب المذكور ، موقفاً آخر من التراث العربي يتضح منه التعاطف والتضامن مع الأوجه المتقدمة والثورية فيه .

---

(١) مصطفى النهيري : محنة العقل المبدع ـ الدار البيضاء ١٩٧٣ ، ص ٥٣ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٤ .

(٣) العفيف الاخضر : نصوص حول الموقف من الدين ـ لينين : مختارات جديدة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٤ .

أخيراً نورد الشاهد التالي ، الذي يعبر عن قصور الرؤية « التراثية » لدى واحد ممن ندخلهم في اطار (اليسار الماركسي التأملوي » ، « يسار حفظة الكتب » : « ان الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث » (١) .

هذا التقرير ، الذي يسيء بالدرجة الأولى الى الاشتراكية العلمية نفسها والى الواقع الذي يراد لها ان تطبق فيه ، هو ابعد ما يكون عن فهم جدلي تاريخي تراثي لجدلية الواقع والفكر . فبغض النظر عن الضحالة في فهم « التراث » ، الذي يشكل في احد أوجهه ، واحداً من أبعاد الواقع الماضي والحاضر ، فإننا نواجه في ذلك التقرير إنكاراً لجدلية « التاريخ والتراث » و « النحن والغير » ، وتفريطاً ارعن بتحديد الماركسية لنفسها بأنها « الوريث الشرعي » للفكر التقدمي العالمي ، بما في ذلك الفكر العربي .

وقد دافع عن وجهة نظر هذا التأملوي احد المثقفين (بو علي ياسين) من موقع أكثر إفصاحاً على صعيد المسألة التراثية . فاذا كان الأول قد أبقى ، في الشاهد السابق ، موقفه الواقعوي الطفولي من التراث مضمّناً ، فان بوعلي ياسين يعلن بطمأنينة الواقعوي دفاعه عن علاقة الاشتراكية العلمية بالواقع على نحو ميتافيزيقي ، يقود الى عدمية عصروية ، ومن ثم الى مستقبلوبة ساذجة : « ونحن نرى ان هذه العملية ـ عملية انجاز بحث دقيق للواقع العربي ، ودراسة الفكر العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي من خلال دراسة تراثنا العربي ـ ليست دون قيمة أو فائدة ، لكنها لن تعطي الثمرة المرجوة منها ، ذلك ان الواقع ـ وهو يبقى الاساس والمنطلق والنهاية ـ له ايديولوجيته الرئيسية والأساسية المنطلقة منه ، وهذه هي الجديرة بالدراسة » (٢) .

---

(١) ملحق الثورة الثقافي ـ دمشق في ١٩٧٧/٣/٣١ .

(٢) بو علي ياسين : مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة ـ مجلة مواقف ، بيروت ١٩٧٤ ، عدد ٣٤ ص ١٠٦ .

هكذا يتحدد « الواقــع » عند **الواقعويين اليساريين** من حيث هــو معطى ميتافيزيقي **مجــرد** ، ينهض على ذاتــه **الآنيــة** ، بعيــداً عن سياقيه التاريخي والتراثي . وهــذا الواقع اذ تحدد على ذلك النحو ، أصبح بحــل من هاجس التراث والتاريخ . بصيغة اخرى نقــول ، ان ذلك الموقف الميتافيزيقي المجــرد ، اي **اللاتاريخي اللاتراثي** ، يتمثل برؤية اللااستمرارية بعيداً عن الاستمرارية ، والمطلق بعيداً عن النسبي ، والداخل بعيداً عن الخارج ، والنوعي عــن الكمي . وبهذا يبرز الموقف المعني ليس بعيداً عن ماركس ومناهضاً لهوحسب ، بــل كذلك بعيداً عن هيجل وابن عــربي وابن طفيل وابن رشد وهيراقليط ومناهضاً لهم . كما يبرز ايضاً قريباً ــ وهنــا وجه الطرافة المضمنة في الموقف ــ مــن الوضعية الحديثة . إن ذلك كلــه يقدّم على أنه الموقف الماركسي من الفــكر والواقــع والتراث .

ان الواقعوية اليسارية ــوتمثل امتداداً ايديولوجياً للمستقبلوية الطفولية ونسقاً من انساقها واحتمالاً من احتمالاتها ــ حيث تعلــن ، بطمأنينة وثقــة المعتقِد ، رايها المبعثر داخلياً منطقياً والمتهاوي تاريخياً تراثياً ، بأن الواقع هو وليد ذاته المباشرة الراهنة الثابتة ، وبأن مواجهة مسألة التراث « ليست دون قيمة او فائدة » ، لكنها « لن تعطي الثمرة المرجوة » ، فانها تكون قــد استقت منطلقاتها من سمات الوضع العــربي المخفق ثورياً . وهي القصور والهجــانة والاصلاحية . امــا النظريــة **العلميــة** ، الماركسية ، التي بنت شخصيتها عبر جدلية مع الواقع في سياقيه التاريخي والتراثي ، فهي التي تؤكد بلسان لينين : « ان عقل الماركسية كله ونظامها كلــه يطالبان بأن ينظر الى كل موضوعة آ فقط تاريخياً ، و ب) فقط بالارتباط مــع الموضوعات الأخرى و جـ) فقط بالارتباط مــع تجارب التاريخ الملموسة » (١) .

---

(١) لينين : رسالة الى Inès Armand في ٣٠ تشرين الثاني ١٩١٦ ــ ضمن الاعمال : مجــلد ٣٥ ، برلين ١٩٦٣ ، ص ٢٢٧ .

كانت تلـك ، اذن ، المرحلة الأولى في موقف اليسار العـربي من التراث العربي . إنهـا مرحلة تنطوي على المشروعية الاجتماعية والايديولوجية ، ولكـن دون تحقيق مقتضيات جدلية التراث والواقع بأبعـاده الوجودية الثلاثة ، اي بعيـداً عن السياق التاريخي والتراثي للمسألة المطروحة . انهـا مستقبلوية ميتافيزيقية ؛ لا جـدلية ، تصب في مصب عدمية فوضوية (= ثوروية) بقـاع بورجوازي صغـير .

وفي ضـوء تقصى الوظيفه التي تنجزها تلـك المستقبلوية ، نتبين امـوراً ثلاثة تؤدي اليها وتكرسها . الأمر الأول منها يكمن في الابقاء على التراث العربي بمكوناته **كلهـا** في أيـدي اليمين السلفوي ، خصوصاً ، يصنع منهـا ــ ضمـن احتمالات ثلاثة اتينا عليها من قبل ــ سلاحاً ما . أما الأمر الثاني فيقوم عـلى تعويق الفعل الاجتماعي والسياسي مع الجماهير الكادحة (المؤمنة مثلاً) ، وخلق هـوة بينها مـن طرف وبين المثقفين والمنظمات والأحزاب السياسية اليسارية من طرف آخر . يبقى الأمر الثالث . وينهض على تكريس القصور المعرفي العلمي في النظر الى قضيه التراث العربي خاصه والعالمي على نحوٍ عـام .



٢ ـ ب ـ

في سياق معالجة المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي ، مرحلة المستقبلوية الطفولية ، نعمل الآن على التصدي لنزعة ثقافية معاصرة تلتقي بهذه الأخيرة بأكثر من سبب . كما أنها تمثل ظاهرة خطيرة في دلالاتها الثقافية والايديولوجية والتاريخية التراثية . وخطورتها لا تكمن في منطلقاتها النظرية وحسب ، وانما كذلك في الهوية الاجتماعية السياسية لمن يأخذ بها . فالذين يطرحونها ويدافعون عنها يتحدرون من المنظومة الاشتراكية العالمية . كما يعلنون انتماءهم الفكري النظري العام الى الاشتراكية العلمية نظرية ومنهجاً وسلوكاً .

ان هؤلاء ـ وهم الذين أعلنوا عن « **الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى** » في جمهورية الصين الشعبية في أواخر عام ١٩٦٥ ينطلقون من أطروحة اساسية لهم . تلك هي أن انجاز هذه الثورة يقف في خط متعارض مع التراث (بمعنى الماضي) الثقافي القومي والانساني السابق على الفكر الاشتراكي والعلاقات الاشتراكية . ذلك لأن هذين العنصرين لا تجمعهما رابطة مع ذلك التراث .

فلقد اعلن جماعة من أولئك بوضوح : « يجب علينا أن نبيد بشكل جذري الايديولوجية القديمة : الثقافة القديمة ، القيم والعادات القديمة لكل الطبقات المستغلة » (١) .

---

(١) انظر : لترتفع الراية الحمراء والعظيمة لافكار ماوتسي تونغ عالياً ولتنجز الثورة الثقافية البروليتارية العظيمة حتى النهاية ـ بكين ١٩٦٦ ص ٢٣ ، بالصينية ، مأخوذة عن : Kritik der theo . Auffassungen Mao Tsetung , Berlin1973 , S. 316 .

كمـا جـاء في توجيه من اللجنة المركزية للحزب (١) مواقف تحـدد كيفية ممارسة النقد ، مثلاً كما يظهر من« اذاعة لجنة البلدية في تينيستين Tienstin بالملصقات في ٢٢ من سبتمبر » (٢) : « ان الاقتراحات من أجل الغـاء العادات القديمة والثقافة القديمة والأخلاق القديمة والافكار القديمة سوف يبحث فيها ويبت بها من قبل وحدات الحرس الأحمر ، وانما سوف تسلم لجمعية الفلاحين الفقـراء والأدنى مـن المتوسطين في الكومونة (أو من المحتمل حسيين hsien تبعاً لأهمية الاقتراح) التي سوف تبحث في فائدتها وتتخذ فيها قراراً » .

ويلخص جان اسمين ذلك الموقف بقوله : « اكد المتمردون ، في كل مكان ، منذ بداية الثورة الثقافية أن ما يجب عمله هو الـ (هـدم) : هدم الأمور الأربعة العتاق ، تحطيم السلطات ، محو كل أثر تركته البنية الفوقية . وقـد مرغوا في الوحل أولئك الذين كان يلومونهم على عـدم تقديم أي شيء للبناء » (٣) .

والآن ، اذا تقصينا السبب **النظـري المعـرفي** الكامن وراء ذلـك الموقف ، وجدنا ، من سياق الراي المطروح ، انه يقوم على الاعتقاد بأن الثقافات السابقة علـى الثقـافة البروليتارية « الاشتراكية » تنتمي الى الطبقـات الاجتماعية الاضطهادية . وبأنها من ثم معـادية للانسان الكادح عموماً . والنتيجة المنطقية لذلـك الموقف هي أن انحسار أو اسقاط تلك الطبقات من حيـاة الانسانية ، يشكل الشرط الأولي لنشوء وازدهار الثقافة الانسانية (الاشتراكية) . فهـذه الأخيرة تبنى على أنقاض قيم الاضطهاد والعبودية والزيف في حقـل الثقافة ، عمومـاً .

وقد حدثنا البرتو مورافيا عن « كراهية الماضي » ، التي لاحظها في الصين اثناء زيارته لها . ففي كتابه « ثورة ماو الثقافية » ، يعلن ما يلي : « والصينيون يقتصرون في اللحظـة الحـاضرة عـلى (كراهيـة) آثارهم . وذلـك لأنهـم ،

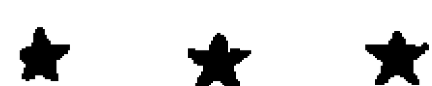
---

(١) انظر : جـان اسمين ـ الثورة الثقافية الصينية ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٩١ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٤٣ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والح مرة أخرى على تلك الفكرة ، يمقتون ماضيهم ، سواء كان ماضيهم الفني أو الأدبي أو الفلسفي أو الديني . ولماذا تراهم يمقتونه ؟ ليس من السهل العثور على إجابة (انهم لا يكرهونه باعتباره ماضياً كما يكره المستقبليون ماضيهم على سبيل المثال) ولكن لانه يبدو لهم انه كان خطأ ، اي خطأ بورجوازياً رأسمالياً » (١) .



(١) البرتومورافيا : ثورة « ماو » الثقافية ـ بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢٢ .

وهنالك فكرة لماركس وانجلز يمكن ان تثير التباساً يقود ـ في حال عدم التمعن فيها بعمق وعدم وضعها في موقعها من الفكر الماركسي عموماً وعدم النظر اليها في ضوء هذا الأخير ـ الى مثل ذينك الموقفين . فلقد كتبا بأن الثورة الاشتراكية هي « القطيعة الأكثر جذرية مع علاقات الملكية الموروثة . فلا عجب اذن أن تمت القطيعة في سباق تطورها وعلى نحو أكثر جذرية مع الأفكار الموروثة » (١) .

ان محور المسألة هنا يكمن في نمط علاقات الملكية الفردية **الاستغلالية الموروثة وفي ما يطابقها** من **افكار** تكرس **هذه** العلاقات . وبذلك ، يغدو الحديث هنا غير وارد عن الأفكار المنحدرة من الماضي السابق على تلك الثورة **عموماً** . أما اذا وضعنا فكرة ماركس وانجلز هذه في صيغة تراثية ، فاننا سنجد حالئذ انهما قد مارسا « اختياراً تاريخياً تراثياً » من موقع علمي ثوري .

هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى ، فإننا ، في استقصائنا ومناقشاتنا لـ « الثورة الثقافية البروليتارية » المطروحة هنا ، لا بد آخذون بعض المسائل بعين الاعتبار . انه من البين اننا اذا انطلقنا من وجهة النظر المأتي عليها هنا في اطار تلك « الثورة الثقافية البروليتارية » وفي وطن يمتد تاريخه الطبقي قرون مديدة ، كالوطن العربي والصين ، فاننا سوف نجد انفسنا امام موقفين نظريين رئيسيين ، سواء كان ذلك صراحة أو ضمناً :

الموقف الأول : ينطلق من الاقرار بأن تاريخ الانسانية ما قبل المجتمع

---

(١) ماركس ـ انجلز : الاعمال ـ مجلد ٤ برلين ، ص ٤٨١ .

الاشتراكي ليس هـو ، في الحقيقة ، الا تاريخاً للطبقـات القاهرة الاستغلالية ولقيمها الثقافية والأخلاقية والفنية .

اما **الموقف الثـاني** فينطلق من ان هذه الطبقات ، بحكم موقعها الانتـاجي الاجتماعي والسياسي ، لم **تنجـز امراً ايجابياً** يدخل في نطـاق العـلم والتفكير العقلي . بل إن كل ما أنجزته لا يخرج عن نطاق البؤس والاضطهاد والتدمير . كما يدخل في مجال الايدبولوجيا بصفتها صورة ذهنية طبقية مزيّفة ومزيّفة للواقع لحساب الطبقة السائدة .

ان دراسة معمقة لهذين الموقفين تبرز خطأهما المعرفي وخطورتهما في حقل الفعالية الاجتماعية السياسية .

لا ريب في أن التاريخ البشري بعد المشاعي وحتى المجتمع الاشتراكي هـو تاريخ طبقي تسود فيه مجموعة مـن الطبقات على طبقات أخـرى ، وتقوم بين الفريقين صراعات خفية أو مفصح عنها . ولكن الحركة الاجتماعية الاقتصادية التحتية ، التي عملت تلك الطبقات الاولى على اخفائها أو تزييفها ، قـد حققتها بالدرجة الأولى هذه الطبقات المسودة المنتجة فعلا والمبعدة ، في نفس الوقت ، عن انتاجهـا .

ضمن هذا المفهوم تصدقالموضوعة القائلة بأن الجماهير الكادحة والمضطهدة هي التي تصنع التاريخ في مقوماته الحاسمة ، ومن حيث الأساس .

ولكـن ربما قصد أصحاب وجهـة النظر تلك أنهم يرفضون من التراث الانساني السابق علـى الاشتراكية فقـط الجوانب الايديولوجية منـه (١) .

---

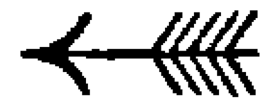
(١) نحن نأخـذ بهـذا الافتراض ، بالرغم من أن الشواهد التي قدمناها فيما سـبق تشير على نحـو لا لبس فيه الى رفض « الثقافـة » القديمة كلهـا ، بالاضافـة الى الايديولوجيا . وكما يذكـر مؤلفو كتاب Kritik der theo . Auffassungen (ص ٣٢٩ ، نفس المعطيـات سابقاً) ، فان هـالك فرقاً بين مفهومي « الثقافة » و « الايديولوجيا » . اذ أن هـذه الأخيرة لهـا مسـاس مباشـر بمصالح الطبقـة الاجتماعية ، من حيث هي تعبير عـن هـذه المصـالح السياسيه ←

ذلك لأن الايديولوجيا التي سادت في التاريخ البشري الطبقي هي ايديولوجيا الطبقات السائدة ، بحيث كانت الطبقات المضطهدة مرغمة على أن ترى فيها ايديولوجيتها الخاصة .

أيضاً في هذا الفهم للأمور ، تنطلق وجهة النظر تلك من مرتكز **لا تاريخي ولا تراثي** . لأنها لم تستوعب حركة التناقض والصراع الطبقي في التاريخ الانساني الا على ذلك الأساس الميكانيكي المبسط ، الذي كنا قد تحدثنا عنه فوق .

فحركة التناقض والصراع الطبقي هذه عبرت عن نفسها بأشكال متعددة ومختلفة ، منها الشكل الايديولوجي . وقد كانت الطبقات السائدة تعمل ، بطبيعة الحال ، على سحق أو إخفاء أو تزييف أفكار الطبقات الأخرى المسودة . ولكن ذلك **لم يكن دائماً ممكناً حتى النهاية** :

لنستعدْ في ذاكرتنا تلك الانتفاضات التي التهبت في المجتمع العربي الوسيط والحديث على الأقل – دون أن نذكر القديم والمعاصر – مثل انتفاضة الخوارج والقرامطة والزنج والانتفاضات الفلاحية في لبنان وسوريا والعراق ومصر الخ . . . ، ثم لنستعرضْ الصراع الايديولوجي الذي دارت رحاه بين اتجاهي التقدم والمحافظة (الرجعية) في تلك المراحل التاريخية من المجتمع العربي ، لنفعل ذلك كله ، كي نتأكد من أن التاريخ العربي – وهو جزء من التاريخ الانساني العالمي – لم يكن تاريخ المستغِلّين وقاهري الطبقات المسحوقة



والاقتصادية والاجتماعية الخ .... أما « الثقافة » فهي مفهوم أكثر اتساعاً ، لانها تمثل مجموعة من الظواهر الاجتماعية ، كالحق والأخلاق والعلوم الطبيعية والفن والفلسفة .

واذا نظرنا ، على الاقل ، الى العلوم الطبيعية خصوصاً ، وجدنا ان علاقتها بالايديولوجيا الطبقية غير مباشرة . وقد تصدينا لهذه المسألة حينما ناقشنا قضية التحزب في العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي .

من طرف آخر ، يمكن التذكير هنا بما سقناه سابقاً حول « الوعي الاجتماعي » و « الايديولوجيا » ، لنجد مجدداً أن المفهوم الاول أوسع من هذا الاخير ومن مفهوم « الثقافة » معاً .

فحسب . بل ان هذه الأخيرة كانت تحقق مجموعة كبيرة من الانجازات على طريق تطــور وعيها الذاتي ، من حيث هي طبقات جسدت في شخصها الجهــد الذي استنبت آفاق التقــدم التاريخي والتراثي . واخيرا لنــا في الفكــر الاشتراكي العلمي مثال حي على بطلان وجهة النظر تلك . ذلك لان هــذا الفكر نشأ وتبلور وتطور في إطــار المجتمع الراسمالي الحديث ، وفي الكفاح الدؤوب ضده .

هذا ما يخص الموقف الأول . أما بالنسبة الى الموقف الآخر ، فاننا نجــد ان تحليلا اجتماعياً واقتصاديا وايديولوجياً دقيقاً للمراحل ما قبل الاشتراكية ، يقــدم لنــا مجموعة ضخمة من الانجازات العلميــة والاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية التي حققتها الطبقــات المستغلة السائدة في المجتمعات الانسانية الاشتراكية. هاهنا ــ وعلىالرغم من انالوضع في التاريخ العربيالقديم والوسيط والحديث ينطوي على تعقيدات استثنائية ــ ينبغي التدقيق والتمعن في الحقيقة التالية ، وهي أن تلك الطبقات **لم** تجتز في تطورها الذاتي وتيرة واحــدة . فكل واحدة منها تمثل ، في مرحلة تكونها وتبلورها وصعودها ، قوة اجتماعية تقدمية. اذ أنها ، في هــذه المرحلة ، تمارس دوراً **أساسياً** كبيراً في اسقاط المجتمع القديم وفي اقــامة بنيان اجتماعي جــديد مكانه ، يمثل مرحلة متقدمة بشكل أساسي على ذلك المجتمع .

الا انهــا في مرحلة لاحقة ، مرحلة الانحطاط والانحسار الاجتماعي ، تفقد ذلك الطابع التقدمي ، مكتسبة طابعاً رجعياً . فهي ، هنا ، تجد وجودها الطبقي الأناني في تعارض متصاعد عمقــاً واتساعاً مع آفاق التقــدم الاجتماعي . واذا ما سرنا بعيداً في التخصيص ، وجــدنا أن علاقات الانتاج التي تظللها ، تتحــول الى قــوة كابحة للتقدم عموماً ، الاقتصادي والمحتمعي والأخلاقي والسياسي والعلمي الطبيعي والايديولوجي .

ان هــذا الوضع في المجتمعات الطبقية ما قبل الاشتراكية المتحول وغــير الثابت بمظاهره في حقل الثقافة والايديولوجيا ، يضع أمــام الثورة الثقــافية الاشتراكية مهمة دقيقة ومحددة . تلك هي ضرورة اكتشاف روابط وجسور

عميقة الجذور أو ضعيفتها بين موجبات ومقتضيات وآفاق هذه الثورة من جهة وبين المنجزات الثقافية والايديولوجية للطبقات التي سادت في تلك المجتمعات من جهة أخرى ، تلك التي حققتها في مراحل صعودها التقدمي . مع التأكيد على أن هذه العملية تتم من منظور الجدلية التاريخية التراثية ، التي تجد في نظرية المادية الجدلية التاريخية أساسها الفلسفي وفي الاشتراكية العلمية امتداد هذه الأخيرة الاجتماعي التطبيقي .

واذن ، فانها لفكرة خاطئة كل الخطأ أن نرفض التراث الثقافي ما قبل الاشتراكي . انه موقف لا تاريخي ولا تراثي ، عاجز عن أن يتقصى « الماضي » في سياقيه التاريخي والتراثي . فهو يرفضه على عواهنه ، واقعاً بذلك في بؤرة العدمية التراثية .

والجدير بالاهتمام العميق ، في اطار التصدي لهذا الموقف الأخير ، أن نميز بين ثقافة الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الطبقية وثقافة هذه المجتمعات . فثقافة **المجتمع** الراسمالي أو الاقطاعي لا ترتد الى ثقافة الطبقة الرأسمالية أو الاقطاعية . ورغم هذا التمييز ، تبقى مهمة الثورة الثقافية الاشتراكية قائمة على اختزان وتمثل كلتا الصيغتين من الثقافة اختزاناً وتمثلاً منطلقين من موقع هذه الثورة المنهجي والفلسفي والسياسي والاجتماعي الخ . . . واذا أخذنا بعين الاعتبار أن ثقافة الطبقة الرأسمالية قد وصلت في أوربا الى قممها في حقل العلوم الطبيعية ، فإنه يصبح من اللازم التوجه اليها عبر عملية التثوير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الاشتراكي (١) .

ولا شك أن التوجه الى ثقافة المجتمع الراسمالي عموماً وثقافة الطبقة الرأسمالية خصوصاً ، الى ثقافة المجتمع الاقطاعي عموماً وثقافة الطبقة الاقطاعية خصوصاً ، على ضآلتها ، الى ثقافة المجتمع العبودي عموماً وثقافة سادة العبيد

---

(١) لينين ينتبه الى هذه المسألة بعمق ، اذ يؤكد ، في سياق تقويمه لمكتسبات وصعوبات السلطة الاشتراكية الجديدة : « بدون تراث الثقافة الرأسمالية لا نستطيع أن نبني الاشتراكية . » (الاعمال ، مجلد ٢٩ ، برلين ص ١٤٢) .

خصوصاً ، واخيراً الى ثقافة مجتمعات « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، ان ذلك التوجه لا يسعه ان يكون ، في نطاق النظرية التراثية المقترحة هنا ، الا « استلهاماً تراثياً » . وهو ، بصفته هذه ، يتطلع الى العناصر ذات القيمة النسبية في تلك الثقافات ، اي العناصر التي فقدت قيمتها التاريخية الذاتية لتكتسب قيمة تراثية عبر موجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها الناهض. كما لا يسعه (اي ذلك التوجه) ان يكون ، في النطاق المعني ، الا « تبنياً تاريخياً » للعناصر ذات القيمة المطلقة في هذه الثقافات ، اي التي لم تفقد قيمتها التاريخية الذاتية ، بل احتفظت بها لتلتحم بقيمتها الجديدة ، التراثية ، عبر تلك « المرحلة » .

هكذا يتضح القصور الشامل المحيق بالعدمية الثقافية التراثية ذات المظهر البروليتاري المزعوم . ولا شك ان نقد لينين ، الذي وجهه لهذه الظاهرة عام ١٩٢٠ ، ما يزال يمتلك دلالة واهمية مبدئية راهنة بالنسبة الى فهم « الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى » (و « المستقبلوية الطفولية » كتعبير عن المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي الاسلامي منهجاً وتطبيقاً) . فلقد صاغ لينين نقده ذاك بدقة : « ان الثقافة البروليتارية لا تسقط من السماء . انها ليست اختراع أشخاص يسمون انفسهم كاختصاصيين بالثقافة البروليتارية . ان الثقافة البروليتارية يجب أن تكون التطوير القانوني لجملة المعارف التي صنعتها الانسانية .... » (١) .

واذا ما سحبنا نتائج ذلك النقد على قضية التراث العربي الاسلامي ، فإننا نجد انفسنا مدفوعين الى التوكيد على اننا ، في ثورتنا الثقافية الاشتراكية وفي النظرية التراثية المقترحة هنا والمنبثقة عن احتياجاتها ، نلح الحاحاً **خاصاً** على علاقتهما بالتراث الانساني والقومي في عناصرهما التقدمية أو المحرضة على التقدم . ونقصد بهذه الأخيرة تلك التي أنجزت في نطاق الطبقات المستغلَة **والاخرى** المستغِلة في التاريخ العربي والانساني على حد سواء .

---

(١) لينين : مهمات الاتحادات الشبيبية . ضمن الاعمال ، برلين ، مجلد ٣١ ، ص ٢٧٦ .

والجدير بالذكر ان طرح المسألة في سياقها العام هذا ـ الى جانب سياقها الخاص ـ يبرز امامنا وحدة الثقافة العربية في مراحل التاريخ العربي منفردة ومجتمعة ، اي الثقافة التي تمثل جماع هذه المراحل . الا اننا اذا حللنا تلك الوحدة الى مكوناتها الاجتماعية الطبقية في التاريخ ، اكتشفنا مزيداً من الأهمية لمسألة تقصي العلاقات القائمة بين ثورتنا الثقافية الاشتراكية تلك والنظرية التراثية هذه من طرف ، وتراثنا في عناصره التقدمية او المحرضة على التقدم من طرف آخر . فالتعدد في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية أو في بعض مظاهرها وجوانبها في التاريخ العربي بمراحله المختلفة ، لا يسمح لنا بالنظر الى ثقافته نظرة ذات بعد واحد ، بعد رافضي عدمي . وإلا فسوف نكون كمن يرى الغابة (الكل) وينسى الأشجار (الأجزاء) .

والآن ، حينما لايكون لنا نحن العرب « تراث ثقافي راسمالي » ، فهل يتبقى لنا « تراث » نعبىء في ضوئه عملية البناء الاشتراكي الشامل بأطرافه الثلاثة ، التثوير الاجتماعي الاقتصادي التصنيعي والتوحيد القومي والتثوير الثقافي ؟ الاجابة عن ذلك تقتضي اخذ المسائل التالية بعين الاعتبار الدقيق . ان « التراث الثقافي » ليس مندغماً بالتراث الثقافي الرأسمالي ، وإن كان هذا الاخير يمثل الخلاصة القصوى للتراث الثقافي الانساني قبل الاشتراكية . وقد رأينا سابقاً أن كل المجتمعات الطبقية احتوت ثقافتها التي مثلت ، في حينه ، وجهاً من بنائها الفوقي . ونقول كذلك ، ان الثقافة ، بمعنى الانتاج الذهني الفكري المتميز ، هي حصيلة تقسيم العمل الى فكري وعضلي ، ذلك التقسيم الذي نشأ في نطاق تكوّن الطبقات الاجتماعية في اعقاب انحسار المجموعات البدائية المشاعية .

وحينما يكون الأمر كذلك أولاً ، وحينما نأخذ بعين الاعتبار التراكيب الاجتماعية لمراحل التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث بتعقيداتها وطرافتها واشكالياتها وخصبها ثانياً ، فاننا نجد أنفسنا أمام تعدد ثقافي هائل ، يستدعي منا ان نمارس تجاهه « الاختيار التاريخي التراثي » بكلتا صيغتيه

الايجابيتين ، « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » ، وبصيفته السلبية « العزل التاريخي » ، وانطلاقاً من « مرحلتنا القومية المهيمنة » في آفاقها الناهضة (الثورية) . من طرف آخر وعلى ضوء الأوجه النظرية المنهجية والايديولوجية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في آفاقها تلك أولاً ، ومن موقع استيعاب العلاقة بين الأصالة والعصرية ، كما تصدينا لها فيما سبق ، نعلن كذلك أن التراث البورجوازي الليبرالي الأوربي يمثل تراثاً لنا بقدر ما يمكنه الاسهام في اغناء واخصاب مرحلتنا تلك .

واذن فكيف لنا أن نأخذ بالنزعة الثقافية التراثية العدمية المشار اليها ونرفض تراثنا الثقافي ، في الوقت الذي تتراكم فيه الدراسات والوثائق امامنا حول امتدادات ذلك التراث في أوربا (فرنسا وايطاليا والمانيا خصوصاً) ؟ كيف نفعل ذلك وامامنا تلك الامتدادات التي اسهمت في تكوين الفكر التقدمي الأوربي في مرحلة الانتقال من العلاقات الاقطاعية الى البورجوازية المبكرة (مثل روجر بيكون، وزيغرفون برابانت، ودانته) ، وفي مرحلة النهضة Renaissance البورجوازية (مثل نيكولاوس كوبر نيكوس وجيوردانو برونو وغاليليو غاليليه) . ثم ، من أي موقع منهجي نأخذ بتلك النزعة العدمية التراثية ، في الحين الذي نواجه فيه بعض امتدادات تراثنا مجسدة ، في بعض آفاقها التراثية ، بالفكر الاشتراكي العلمي (كارل ماركس وفريدريك انجلز ولينين) ، ومسهمةً من ثم وبحدود معينة في تكوين هذا الفكر ، واساسه النظري الفلسفي ، بحيث يمكن اعتبارها أحد مصادره الثانوية وغير المباشرة (١) ؟

واذا كان الأمر على هذا النحو من الوضوح والخطورة ، فإننا سوف نرفض وجهة النظر العدمية في التراث ذات القناع « الاشتراكي اليساري » ، كما رفضنا ، في حينه ، « المستقبلوية » اليسارية و « العصروية » ذات التوجه البورجوازي الليبرالي . ونحن اذ نفعل ذلك ، فانما نفعله لأننا نلح على وحدتنا

(١) سنعود لاحقاً الى هذا الشق من المسألة .

التراثية مـع حمورابي واخناتون والاحناف ومحمد بن عبد الله وعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وابي ذر الغفاري والمأمون والقرامطة والزنج ، مـع القدريين واهل الراي المتنورين والمعتزلة ، مع الفارابي وابن الراوندي وأبي العلاء المعري وجـابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، ومع العقول الثلاثة الكبيرة ابن رشد وابن عـربي وابن خلدون ، ومـن بعدهم مع المقريزي وجمال الدين الأفغـاني ومحمد عبـده وقاسم امين ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وعمـر فاخوري وزكي الارسوزي وسلامه موسى وطه حسين ....

لقد رفضنا وجهة النظر العدمية تلك من أجل الحفاظ على وحدتنا مع كل اولئك الرجال الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة ، معبرين بشكل أو بآخر وبهـذه الوتيرة او بتلك عن آفـاق التقدم الانساني التي كانت تطرح نفسها ضمن اطـار عصورهم .

ونحن نرفضها كذلك ، لاننا نلح ، انطلاقاً من موجبات واحتياجات وآفاق الواقع العربي الراهن الثورية **أولاً** ، وعبر تلك الشخصيات والاتجاهات الفكرية والسياسية التي تمثلها **ثانياً** ، على وحدتنا مع الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية ، الوريث الشرعي لتراثنا العربي في عناصره التقدمية ذات الطابع المطلق والاخرى ذات الطابع النسبي .

ان وجهة النظر العدمية التراثية تلك تمثل قصوراً نظرياً معرفياً (عدم القدرة على استيعاب وحـدة التاريخ والتراث الانسانيين وتمايز حلقاتهما نوعياً . أي العجز عن ادراك استمرارية التراث ولا إستمرارية التاريخ بالمعنى الذي عرضنا له سابقاً) . كمـا تمثل خطراً سياسياً اجتماعياً (اهمال طاقة تراثية ضخمة يمكن توظيفها في الاسهام في حل المهمات المطروحة امام الثورة الاشتراكية والثورة الثقافية الموازية لهـا والمتداخلة فيها) .

واذا ما اخضعنا فهمنا الثقافي والتراثي في الوطن العربي الراهن لوجهـة

النظر تلك ، فان عنصراً ثالثاً من عناصر قصورها يبرز على نحو قــوي مثير . ذلك هو عــدم ادراك أن القوى الطبقية والسياسية الرجعية هنــا ، قــادرة ، حتى الآن ، على احتواء نسبة كبيرة من الجماهير الكادحة المجهّلة في صفوفها عن طريق ربطها بالوجه الرجعي ـ الجبري التبريري ـ من التراث .

ان ذلك كله يبرز امامنا ، على نحــو لا لبس فيه ، مسألة نعتبرها احــد المعالم النظرية والمنهجية التي ينهض عليها « مشروع الرؤية الجديدة » . تلك هي ان النقــد الثوري للواقع **العــربي** الراهن **يمــر عبر** تقصي « التراث العــربي » نظرياً منهجياً ، وعبر امتلاك عناصره المبدعة أو المحرضة على الابداع ، من موقع الجدلية التاريخية التراثية ، وعلى نحو خاص من موقع احدى ركائزها ، وهي « الاختيار التاريخي التراثي » بصيغه الثلاث، « التبني التاريخي » و« الاستلهام التراثي » و « العزل التاريخي » . ونحن حيث نفعــل ذلك ، فانما نفعله بغيــة تعميق واثراء وتطوير (تثوير) ذلك الواقع العربي بأفق اشتراكي . ومن هنــا ، تتكشف الأهمية المبدئية والضرورية لتعيين Concretisation تلك الجدلية ، اي تسييسها ، وذلك بتحويلها الى **قــوة ماديــة** مغيّرة ، مثورة .



هكذا تتضح الروابط النظرية المعرفية المشتركة العامة ، التي تجمــع بين « العصروية الطفولية » المتمثلة بانجاهات « الثورة الثقافية البروليتارية » مــن طرف، وبين « المستقبلوية الطفولية » التيتجسد المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي منالتراث العربي منهجاً وتطبيقاً من طرف آخر : انها روابط تنحدر من تصور ميتافيزيقي ، لا تاريخي لا تراثي للوجود الاجتماعي وللوعي الاجتماعي. مع ملاحظة ان الأولى تنطلق من « الحاضر » التي تعتبره هدف الحركة التاريخية العينية الذي تحقق ، وان الثانية منهما تنطلق من « مستقبل » ما تزال تناضل من أجــل صياغته وبلورته .

ولكن اذا كان هنالك ما ينتظم تينك الظاهرتين في اطار واحد على صعيد القصور النظري المعرفي ، فان مثل هذا الناظم لا يمكن الإدعاء بوجوده بينهما على صعيد الموقف الايديولوجي والاجتماعي والسياسي . اذ لكل منهما ملابسات تولده وتبلوره ، هي بدورها منحدرة من ملابسات الوضع الاجتماعي العربي وملابسات الوضع الاجتماعي الصيني .



٢ - ج -

تبقى مسألة أخيرة ينبغي التعرض لها في سياق الحديث عن المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . تلك هي انتعاش هذه المرحلة في فترة ما بعد هزيمة ١٩٦٧ ورفع شعار « دولة العلم والايمان » .

فلقد كانت تلك الهزيمة ذات حدين على صعيد القضية التراثية . الحد الأول تمثل في نهوض واسع للايديولوجية الدينية عموماً . فهذه الأخيرة أخذت تبرز على انها البديل « الروحي الحقيقي » عن واقع الهزيمة والانحراف ؛ البديل القادر على ان يعيد الى الانسان في العالمين العربي والاسلامي توازنه وقدراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية (١) . كما فسر واقع الهزيمة ذاك بأنه حصيلة الانحراف عن طريق الايمان والأخلاق .

ولقد وظفت مجموعة من الظاهرات الاجتماعية في خدمة ذلك التفسير ، مثل توسع دائرة العلوم الطبيعية ، وعزوف جمع كبير من الشبيبة المتعلمة عن الايديولوجية الدينية ، واقبالهم على الفكر العلمي المادي والعلماني ، والتحرر الجزئي الذي حققته المراة على صعيد العمل المهني والعلاقات الاجتماعية والحقوقية والجنسية (٢) .

---

(١) انظر في ذلك ، مثلا : حسين فوزي النجار ـ الاسلام ودولة الايمان ، كتاب الجمهورية الديني ، دون تاريخ اصدار . ولكن تاريخ صدوره لا يخرج عن دائرة المرحلة التي نعالجها هنا .

(٢) كان أحد المؤمنين الورعين يخاطب محذراً بناته اللواتي أزلن الحجاب وخرجن الى العمل سافرات ، وابناءه الذين أقبلوا على الثقافة العلمية ودافعوا عن حق أخواتهن في السفور والعمل : « والله ، سيأتي اليهود ويحكموتكم ! » .

وقد لقي ذلك التفسير مدآ جديداً مع نشوء صراعات جديدة بين بعض الفصائل الوطنية والقومية والاشتراكية من طرف وبين ممثلين لبعض الانظمة السياسية السائدة في الوطن العربي من طرف آخر . وكان ذلك في اعقاب حرب تشرين ١٩٧٣ ، بحيث قاد الى رفع شعار « دولة الايمان » كرد على النزعات « الاباحية والالحادية المستوردة » .

في حمى تعاظم تلك الدعوات « الايمانية الإصلاحية » ، اخذ الحد الثاني من هزيمة حزيران يتبلور ويتصاعد ، الا وهو نشوء مسوغات « جديدة » لـ « المستقبلوية الطفولية » اليسارية .

لقد راى قسم كبير من اليسار العربي ان هزيمة حزيران ليست ، في حقيقة الأمر ، الا هزيمة الأنظمة العربية المستنفدة تاريخياً ، بما ينطوي ذلك من دلالات على الأصعدة الاجتماعية الطبقية والاقتصادية والتقنية والايديولوجية ، وسواها .

وفي سياق ذلك ، اكد على الصلات العميقة التي تجمع بين تلك الأنظمة والايديولوجية الدينية ، بحيث نظر الى هذه الأخيرة على انها **المعادل** لـ « التراث العربي الاسلامي » . وهنا ، اخذت الدعوة تقوى وتنتظم في صفوف اليسار الى التكنولوجيا والعلم والتقدم الحضاري . مشاراً ، في نطاق ذلك ، الى أن مواجهة اسرائيل تقتضي البدء باقامة مجتمع عصري (اشتراكي او صناعي أو تكنولوجي) ينطوي على مقومات الدولة العصرية الديموقراطية المنظمة .

في هذا الاطار من المسألة ، نستطيع أن نرى في كتاب « نقد الفكر الديني » لصادق جلال العظم تعبيراً عن بعض أوجه الاشكالية في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً وفي مرحلته الأولى .

وفي سبيل استقصاء ذلك ، لا بد من التمييز بدقة بين مستويين في هذا الكتاب ، واحد نظري معرفي مجرد ، وآخر ايديولوجي عيني . فعلى صعيد المستوى الأول ، نواجه عمقاً ودقة في طرح « الفكر الديني » كنقيض لـ « الفكر

العلمي » . وهذا نجـده واضحاً في الفصلين المعنونين بـ « الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني » و « مأساة ابليس » (١) .

لكن في ثنايا ذينك الفصلين ، تبرز بعض المسائل ذات المستوى الايديولوجي العيني والتي تثير مواقف خلافية .

ان صادق جلال العظم ، الذي اصدر كتابه عام ١٩٦٩ (٢) ، اي في حمـأة الحوار حول الهزيمة، يرجو « ان يكون (اي الكتاب) خطوة متواضعة وأولية على طـريق تبديد الوهم » القائل « بأن الايديولوجية الغيبية والفكر الديني الـذي تفرزه مـع ما يلتف حولها من قيم وعادات وتقاليد الخ . . . هي حصيلة للروح العربية الأصيلة الخالصة الثابتة عبر العصور ، وليست أبداً تعبيراً عن أوضاع اقتصادية متحولة ، أو قوى اجتماعية صاعدة تارة وزائلة تارة أخرى . . »(٣) .

من هـذا الموقع ، يوجه الكاتب نقـده لـ « الفكر الديني » ، ساعياً الى نشر وتدعيم الفكر العلمي . فهو بعد أن يلح على ان « الايديولوجية الغيبية والفكر الديني . . تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية متحولة » ، يعود ليلقي ظلالاً عـلى تلك الايديولوجية وذلك الفكـر في علائقهما بهـذه الأوضاع في البـلدان العربية . حول ذلك يعلن بأنه قد « ولّى بالنسبة لنـا الموقف الحازم الايجابي نحو الدين ومشكلاته مـع أشلاء المجتمع التقليدي الاقطاعي الذي مزقته الآلـة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة » (٤) .

لا شك أن ذلك التأكيد يفقد قدرته على الصمود مـع القيام بأول دراسة استقصائية « للتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة » المهيمنة في البلدان

---

(١) نقـد الفكر الديني ـ بيروت ١٩٧٧ ، الطبعة الرابعـة ، ص ١٢ ـ ٨٨ .

(٢) انظر مقـدمة الكتاب المذكـور ، ص ١١ . والمؤلف يشير في حاشيتين (ص ١٢ و ٥٥) الى أن جـزءاً من القسم الأول القـاه كمحاضرة عـام ١٩٦٥ ، وان القسم الثاني القـاه أيضـاً كمحاضرة في نفس العـام .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١١ ، ١٠ .

(٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤ .

العربية اولاً ، ومع اول بحث في مظاهر الايديولوجية الدينية السائدة في هـذه البـلدان ثانياً .

ويوضح صادق جـلال العظم موقفه ذاك بمزيد مـن التخصيص ، حين يكتب : « ان قولنا باحتضار الله في المجتمعات المتخلفة يشكل تمثيلاً رمزياً لحالة الثورة والفوران وفقدانالجذور التيتعانيها هذه المجتمعات في محاولاتها الوصول الى نوع من التعايش المرحلي بين الأفكار العلمية الجـديدة وتطبيقاتها العملية والصناعية ، وبين تراثها الديني السحيق دون أن تتنازل كلياً ومرة واحدة عما في ماضيها من قيم غيبية » (١) .

ان الكاتب يبسط المسألة المطروحة على نحـو مجحف ، اذ يرى أن تلـك « المجتمعات المتخلفة» ، ومنها المجتمع العربي ، تعيش حالة من الثورة . وهـذا الحكم يصح على مرحلة ما بعد الهزيمة ، كما يصح على المرحلة الراهنة بمزيـد من التأكيد والتكثيف .

ومما يلفت النظر في الشاهد الأخير أن الكاتب يتحدث عن « حالة الثورة » و « فقـدان الجذور » في سياق ربما سمح بالقول بأنه ، اي الكاتب ، يرى في « فقدان الجذور » وجهـاً من أوجه الثورة **أولاً** ، كما يرى في « تراثهـا الديني السحيق وما ينطوي عليه من قيم غيبية » **معـادلاً** لتلك « الجذور » **ثانياً** .

في الحقيقة ، لا نستطيع أن نرى في موقف صادق جلال العظم ذاك التعبير النهـائي عن تصوره لـ « الماضي ــ الجذور » ، اي للتراث في عنصره المنصرم . فهو يتحدث ، في موضع آخر ، عن فلاسفة مسلمين « قالوا بقـدم العالم » اي فلاسفة لم يأخـذوا بالايديولوجية الدينية الغيبية ، أو لم يأخـذوا بهـا على عواهنهـا (٢) .

ولكن احتمال وجود ذلك الموقف الأول للعظم من التراث ، يجعلنا ننظـر

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١ .

اليه على انه احـد تلوينات او أوجه موقف اليسار العربي في مرحلته الأولى من التراث العربي . فاليسار هـذا ، اي ذلك الذي يعلن « أن المادية الديالكتيكية هي انجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه » (١) ، يرد الماضي العربي الى قيم دينية غيبية ، ليرفض هـذا الأخير ــ كخطوة تالية ــ بصفته نقيضاً للقيم العلمية العصرية ، اي للصورة الكـونية العلمية المناسبة لهـذا العصر وعلومه .

ثمة نقطة اخرى في موقف صادق جلال العظم من « الايديولوجية الدينية » و « التراثا الديني الغيبي » . تلك هي « **نخبويته** » . فهـو حين يقرر بأنه قـد « ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الايجابي نحـو الدين ومشكلاته مـع أشـلاء المجتمـع التقليدي الاقطـاعي » ، أو حـين يعلن « احتضار الله في المجتمعات المتخلفة » ، فانه يمثل بذلك بالكاد رأي ثلاثة من المائة من سكان العالم العربي .

فالمثقفون والعلماء ، بل قسم من هؤلاء هو الذي يمتلك ناصية المعرفة، التي تسمح لنا بأن نحدد سمات ومقتضيات وآفاق المجتمع العربي انطلاقاً منهم وانتهاءً بهم . وهنا نكاد نقـول ان صادق جلال العظم ، في موقفه ذاك ، يدنو كثيراً مـن رأي عبد الله العروي القائل بأن المسألة الأساسية في المجتمع العربي المعاصر تكمن في المعركة الايديولوجية (٢) .

اخـيراً ، اذا كنـا نظرنا الى بعض مواقف صادق جلال العظم ضمن دائرة المرحلة الأولى في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، فاننا لا نستطيع الا أن نلـح على اللحظات المضيئة العميقة ، تلك التي ينطوي عليهـا بحثه للعلاقة بين العـلم والدين على المستوى النظري المعرفي (العلمي) . وهنا ، في هـذا المضمار ، يبرز « نقـد الفكر الديني » معلماً هاماً من معـالم التطور العلمي باللغـة العربية . وبهذا الاعتبار ، يدخل ذلك الكتاب في حقل المرحـلة

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤٥ .

(٢) في حوار شخصي بيني وبين مؤلف « نقـد الفكر الديني » ، وافق على الراي بوجـود « نخبوية » في معالجته للمسألة الدينية في الوطن العـربي .

الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، تلك التي سنتحدث عنها لاحقاً (١) . هذا اذا غضضنا النظر عن بعض الفكر التي تثير بعض الشك حول صحتها (٢) .

---

(١) تتضح هذه النقطة فيما يعلنه العظم بصدد دراسته حول شخصية ابليس : « ان دراستي عن شخصية ابليس في القرآن ليست إلا محاولة لإعادة النظر في مسألة محددة من التراث الثقافي العربي على أسس جديدة وعصرية .. ان احياء التراث لا يتم الا بربطه بأشياء حية أصلا وبقضايا ومشاكل يعيشها الناس في الحاضر ويتحسسونها ويفكرون بها ويعانون منها ويعبرون عنها في فنهم وادبهم وثقافتهم المعاصرة وفي جهودهم الدائمة والمستمرة بما يسمى بالتراث » . (نفس المصدر السابق والمعطيات السابقة ، ص ٨٨ ــ هامش) . وبالطبع ، سوف نحمّل هذا النص أكثر مما يحمله ، حين نظن بأنه ينطلق من موقع نفعوي (ذرائعي) ، وان كان العنصر النفعي فيه بارزاً .

(٢) من ذلك ، مثلا ، اعتقاد المؤلف « انه ليس من الضروري أن يتعلق الشعور الديني بكائنات غيبية وموجودات خفية وقوى غريبة كما كان دائماً ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٣ ــ ٥٤ » . وعلى ذلك ، فان « هذا لا يعني اني أريد نسخ الشعور الديني في تجارب الانسان من الوجود ، ولكن أرى من الضروري التمييز بين الدين وبين الشعور الديني .. يجب تحرير هذا الشعور من سجنه ليزدهر ويعبر عن نفسه بطرق ووسائل مناسبة للاوضاع والاحوال التي تعيشها في حضارة القرن العشرين . لذلك علينا أن نتنازل عن الفكرة التقليدية القائلة بوجود ثمة شيء كحقيقة دينية خاصة وأن نوجه اهتمامنا نحو الشعور الديني المتحرر من هذه الأعباء والأثقال » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٣) فمع الإقرار بالتمييز بين الدين والشعور الديني ، كما يرى العظم ، الا يبقى السؤال التالي وارداً وضرورياً : أليس الشعور الديني منطلق الدين تاريخياً وعقيدياً ، ومن ثم هل يصح أن نرى فيه ، أي ذلك الشعور ، أحد أشكال الحرية لدى الفنان أو المناضل ، كما يفهم من كلام المؤلف ؟

٣

المرحلة الثانية في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً هي ما اطلقنا عليه حد « **الارجائية** » . وقد انطلقت هذه ، وما تزال ، من الدعوة الى ارجاء المسألة التراثية ، بوجهها الايديولوجي الديني خاصة ، حتى مرحلة لاحقة . أما هذه الأخيرة فتحدد عادة باستلام اليسار السلطة السياسية، وبتحقيق درجة أساسية من التحويل الاقتصادي ــ ويمكن اسقاط الشرط الأول اذا كان الأمر يتعلق بمجتمع حقق بعض التقدم الاقتصادي الصناعي ــ .

الا أن « الارجائية » ظهرت ، في سياقها العام الأساسي ، موقفاً يلح على العامل الثاني في نطاق الدعوة الى « تغيير البنية التحتية » وتحسين الأوضاع الاقتصادية المعاشية للجماهير الفقيرة الكادحة. وذلك لكي يتسنى ، **من بعد ذلك،** لقوى اليسار السياسي أن تشرع في طرح ما كان قد أرجأ طرحه : المسألة التراثية ، بوجهها الايديولوجي الديني على نحو خاص .

في ذلك الموقف « الارجائي » نتبين عناصر أساسية تكونه ويتمم بعضها بعضا . تلك هي التالية :

١ً ــ الاقتصادوية ،
٢ً ــ السياسوية ،
٣ً ــ الشعبوية ،
٤ً ــ الاحترازوية .

ان الارجائية ، بما تنطوي عليه من توجه **اقتصادوي** ، احاطت بالفهم العلمي الثوري للمادية التاريخية الجدلية . وقد تم ذلك بأن جعلت منها نظرية

ميتافيزيقية جديدة تأخذ بفكرة « السبب الواحد والأول » ، اي فكرة « سبب الأسباب » ، الذي هو العامل الاقتصادي ، اولاً ، وبأن جعلت منها تصوراً جبرياً ، ينطوي على غاياته واهدافه على نحو قبلي ، ثانياً .

وهي ، الارجائية ، بصفتها تلك ، قادت الى فصل الأنشطة الاجتماعية البشرية عن بعضها فصلاً ميتافيزيقياً تعسفياً ، بعيداً عن جدلية العلاقات التي تحكمها . في هذا السياق اعتبرت مسألة التراث الديني خاصة (والمسألة الثقافية بصورة عامة) من الأمور الخارجة عن نطاق **الحوار الجماهيري** . لأن ذلك من شأنه أن يفسد العلاقة بين الجماهير وبين القوى السياسية اليسارية . اما الحل الأمثل فقد نظر إليه في تدمير البنية الاقتصادية التحتية ، الذي سيؤدي **تلقائياً** الى تدمير البنية الفوقية ، بما تتضمنه من تصور سلفوي للتراث العربي (١) .

هكذا يكون « الحوار الجماهيري » حول ذلك التراث قد جرى احتواؤه واستيعابه من قبل تصور اقتصادوي ميكانيكي للعلاقة بين « البناء التحتي والبناء الفوقي » . ومن الواضح أن هذا التصور لم يؤد الى إراحة اليسار العربي من اشكالات ذلك الحوار ، بقدر ما ادى به الى مواجهة خصوم واشكالات وصعوبات جديدة . فحيث كان اليسار ــ وما يزال قسم كبير منه حتى الآن ــ يرجىء ويرجىء الحوار الجماهيري حول التراث العربي عموماً ، والعربي الاسلامي خاصة ، كانت قوى اليمين والرجعية تشدد من قبضتها على الجماهير من خلال سلاح التراث الديني ، بأوجهه وعناصره المختارة في سبيل هذا الهدف في المؤسسات الدينية والتجمعات الجماهيرية المرئية وغير المرئية . وهذا وضح

(١) انتبه بعض المثقفين اليساريين العرب الى استفحال ظاهرة « الاقتصادوية » في الانشطة السياسية التي قامت بهـا قوى ومنظمات سياسية يسارية عربية ، فوجهت نقدها لها . ولكن هذا الأخير ظل محدود الفعالية . (انظر حول ذلك ، مثلاً : منح الصلح في لقاء تم معه ونشر في مجلة مواقف ، بيروت حزيران ١٩٦٩ . وكذلك : خليل احمد خليل ــ مضمون الاسطورة في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٥٦ .

الى حـد كبير بعد الهزيمة المنكرة عام ١٩٦٧ (١) . كما يظهر في أيامنا هذه على نحو « منسق » منتظم وفي ضوء خطة بعيدة المدى (٢) .

ذلك الموقف يجعلنا نستعيد ما قلناه في موضع سابق حول « المفارقة المرّة **الواقعية** » المجسدة بظهور تناقض وصل ـ في حـالات ليست قليلة ـ الى حـد ضرب **عزلـة** رهيبة على اليسار العـربي من قبـل الجماهير الكادحة . (طبعـاً لا ننسى في هـذا السياق دور القـوى الأخرى الرجعية التي أسهمت في بلورة وتأجيج تلك العزلـة) .

ويبقى أن نقول ، ان نشوء تلك « المفارقة » وما انطوت عليه مـن موقف اقتصادوي ارجـائي ، لم يمثل أحـد مظاهر « غبـاء ذاتي » في فـكر وسلوك اليسار العربي ، بقدر ما جسد ، **أولاً** ، ردّ فعل على طغيان ثقـافي وايديولوجي

---

(١) انظر ما كتبه صادق جـلال العظم بافاضة حـول ذلك : نقـد الفـكر الديني ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٧ ـ ١١٥ ، تحت عنوان (معجزة ظهـور العـذراء وتصفية آثـار العـدوان .

(٢) هـاك نموذجاً على ذلـك الموقف اليساري « الاقتصادوي » مما تقـدمه اقـلام صحفية تدافـع عـن « المواطنين الكادحين » . والنموذج هـذا يأتي تحت عنوان « الثقافـة والكهرباء » : « ثمـة ما يثير الحزن ، حينما تثار المشاكل الثقافية والندوات .. أو مقالات (مـن التراث الى الثورة) !.. والذي يثير الحزن دائماً هـو أن بعض المتخصصين أو المتصدرين للحكي ، يجهـلون أن كثيراً من المواطنين لا يعانون من نقص في الثقافـة ، فهذه ليست (مشكلة ملحـة) وانما مشكلتهم الاولى البحث عن مياه عـذبة ، وقـد تأخذ عملية البحث هذه شكلاً آخر في كل محافظة أو منطقة ، هي مشكلة حياة ، أولاً ، مشكلة مواد أولية للحياة (مواصلات ، خبز ، ماء ، دخـان ، البسة ، زواج وطلاق) » . (جريدة البعث ـ دمشق في ٢٤/ ٣ / ١٩٧٨) .

هـذا النموذج الاقتصادوي المطلبي يقـدم صورة بالغـة الوضوح عـن ضحالة الاقتصادوية الميكانيكية ، التي تجهل ان تحقيق تلك « المطالب الحياتية » مرهون بتحقيق **وعي ثوري استراتيجي**، غـير اصلاحي لدى من يرفعها شعاراً ، أي بانجاز نضال يتعدى « رؤيـة الأنف القصيرة » . هـذا **أولاً** . أما **ثانيـاً** ، فان تلك النزعة تقف ، في ذلك ، عاجزة عن فهم جـدلية العلاقة بين الاقتصـاد والايديولوجيا ، بحيث أن مناوأة تلك « المطالب » **نفسها** تسوغ بالايديولوجيا السلفوية الرجعيـة المهيمنة بطبقـاته كلهـا ، بما في ذلـك ، أو في مقدمة ذلك الطبقات الفقيرة الكادحة . كمـا تمثل النزعة المذكورة ، **ثالثـاً** ، امتهاناً ايديولوجيا واخلاقياً نخبوياً للرؤيـة العلمية الشمولية ، التي تعمـل هذه الطبقات الاخيرة على صوغها وامتلاكها في حدود المشكلات القائمة في أفقها الثوري .

تحدر من الاقطاع والامبريالية ، وبقدر ما حمل **ثانيــاً** وشم قصور نظري معرفي ومنهجي مشروط بالوضعية التاريخية والتراثية التي احــاطت بنشوء وتبــلور ذلــك اليسار .

وهنالك موقف **مقــابل** يمثل الوجه **الآخــر** من المسألة الواحدة المطروحة . ذلك هــو الاعتقاد بأن « مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمــن بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة وانما في السيطرة على المجال الثقافي » (١) . إذ أن « إهمال المعركة الايديولوجية جعلها اليوم على راس جدول الأعمال » (٢) . في هذا الموقف دعــوة الى « ارجــاء » المسألة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لصــالح المسألة الثقافية ، دون أن تتضمن هــذه الأخيرة حيزاً لقضية التراث العربي ، كما اتضح من موقف العروي سابقاً . وبذلك تبرز « الثقافوية » وجهــاً متمماً لمسألة « الاقتصادوية » ، حيث تشترك كلتاهما في **القصور تجــاه جدلية** البنــاء الفــوقي والبناء التحتي .

في مثل ذلك الحال ، لم يكن لتلك « المفارقة المرة الواقعية » الا أن تكتسب أبعاداً أكثر اتساعاً وخطورة . بل اننا نتبين في « الثقافوية » ، كما تظهر لــدى العروي ، منحيين يؤديان ، مجتمعين ومشتركين ، الى شــل فعــل الجماهير الكادحة العــربية . أولهما يكمن في تجريد الفعل الثقــافي من سياقه الاجتماعي والثقافي ، ولو الى حين ــ وهذا « الحين » هــام وخطير جداً لأنه يهمل مرحلتنا **الراهنة** ــ . كما يكمن في تحويل ذلك الفعل الثقافي الى نشاط ينجزه نخبة مــن المثقفين، وليس **تنظيم سياسي ثوري** . أما المنحى الثاني فيقوم على« مسامحة » اليمين السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالتراث العربي جمــلة وتفصيلاً ، **ومــن ثم** ــ وهذا إذ ذاك لا يدعو الى العجب ! ــ مسامحة هذا اليمين بالجماهير الكادحة الفارقة حتى أذنيها في ذلك التراث بوجهه الرجعي اللاعقلي واللاإنسي ،

---

(١) عبد الله العروي : العرب والفكــر التاريخي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٥ .

(٢) نفس المصــدر والمعطيات السابقة . انظر كذلك ص ٢٠٤ ــ ٢٠٦ .

بصورة خاصة . (وقد اوضحنا موقفه المستقبلوي من التراث في موضع سابق من هـذا الفصل) (١) .

اما الارجائية ، بصفتها موقفاً **سياسوياً** ، فانهـا قامت على فهم تكتيكوي للمواقف والمعارك السياسية بين اليسار العربي ـ وهو القـوى المبعثرة ـ من طرف وقوى اليمين من طرف آخر . وذلك دون انتباه ، أو بقليل مـن الانتباه لدور الايديولوجيا في تحـديد وتعميق تلك المواقف والمعارك . لقد احتل الطموح الى إحراز انتصارات سياسية سريعة حيزاً ليس ضئيلاً في نشاط ذلك اليسار . وهـذا ما فرض نفسه على مسألة التراث العربي ، بحيث تظر اليها على أنهـا تدخل في نطـاق أوضاع لاحقة **مستقبلية** ، تتـاح فيها لقوى اليسار المعني تكوين مؤسسات ثقافية باطارات اختصاصية واسعة .

بصيغة أخرى يمكـن القـول ، ان البرامج العامة ، التي قدمتها قـوى اليسار العربي ، كانت قد انطلقت ، في معظمها ، من مواقف ذرائعية ذات أفـق ونفس قصيرين . وحتى في المرحلة الراهنة ، ما يزال ذلك الوضع مهيمنا ، من حيث الأساس ، في أوساطه . وان كان ذلك بدرجات مختلفة وبعض الاستثناءات التي ربما ما تزال ارهاصات في حقبـة التبلور والافصاح عن نفسها بكثير مـن الصعوبات والمجابهات التي تتلقاها من أطراف متعددة يمينية ويسارويـة .

ان ظاهرة « السياسوية » تمثل موقفاً ذا بعـد واحد في نشـاط اليسار

---

(١) العروي يمثل نموذجاً للمثقفين الثقافويين . هـذا يعني أن هـذه الظاهرة نواجهها لـدى آخرين عديدين . من هـؤلاء ياسين الحافظ . فدون أن نرى تضخم تلك الظاهرة لـدى الحافظ ـ ذلك لأن تركته الثقافية غنية بالمواقف والنظرات الدقيقة ـ لابد من مواجهتها بشكل أو بآخر . لقد كتب محدداً الخطوات الأساسية للتثوير العـربي : « المشكلات والبلايا العربية كبـيرة وصعبة ، والطريق الى حلهـا طويل ومعقـد . الخطوة الأولى ، أو البدوة اللازمة للتقـدم نحـو تذليل هذه المشكلات وتكنيس هذه البلايا هـو عقلنة الانتلجنتسيا العربية (ثم ، في مرحلة لاحقة ، المجتمع العربي) » . (ياسين الحـافظ : التجـربة التاريخية الفيتنامية ـ بيروت ١٩٧٦ ، ص ١٥) . والملاحـظ أن الحافظ قـد دافـع عن ذلك الموقف باسم ما يدعـوه العروي بـ « الفكر التاريخاني » . (انظـر ذلك : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨) .

العربي . وهي ، بصفتها هـذه ، يمكن أن تمثل خطراً يلتهم هذا اليسار . كما يمكن أن يقـود الى تكريس ايديولوجي للاعتقاد السلفوي بأن الانسان بطبيعته **وبفطـرته** تسليمي سلفوي . وقد اتسعت هذه الظاهرة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومرحلة ما بعد الهزيمة لعام ١٩٦٧ اتساعاً عميقاً ، وذلك تحت مظلة الدعوة الى التحالفات السياسية بين القوى السياسية المختلفة في اطـار البلد العربي الواحـد وعلى مستوى بلدان عربية متعددة . وقدم ذلك ، معظم الأحيان ، ملفعاً بشعار « الوحدة الوطنية » أو « معركة التحرير » أو « المصالح القومية العليا » أو « التضامن العربي » أو « التناقض الاساسي والتناقضات الثانوية » الخ . . .

ومـع الملاحظة بأن تلـك الشعارات صحيحة حينما تطـرح في أسيقتها الواقعية ، فان اليسار العربي لم يستطع ان يمتطي جواد التراث العربي مـن موقع يسهم في تجذير أقدامه في الحركة الكلية للواقع العربي .

لِترجأ المسألة التراثية العربية (الاسلامية خصوصاً) الى حـين آخر . أما « الآن » ، فالموقف يقتضي عقـد أوسع التحالفات السياسية حول محور يجمع أكثر ما يمكن من القوى السياسية الموافقة على برنامج سياسي أو خطـة سياسية : هـذا هو معقد القضية في « السياسوية » ، من حيث هي أحد مظاهر الارجائية ، التي نحن في صدد البحث فيهـا .

ونحن ان رأينا في تلك القضية أحـد الأوجه الذاتية لموقف اليسار العربي من التراث العـربي ، فاننا لا نغفل قاعها الموضوعي والتوكيد عـلى اهميته في صوغها (وقد كنا أتينا على ذلك) .

واذا كانت « الارجائية » في موقف اليسار العـربي من التراث العـربي منهجـاً وتطبيقاً قـد ارتكزت الى قاعدتين اجتماعيتين لهما صيغـة التنظيم والمؤسسة الجماعية كالحـزب السياسي ، والتجمـع السياسي ، والجبهـة السياسية الخ . . ، وهما الاقتصادوية والسياسوية ، فانهـا (الارجـائية)

اكتسبت معالم أخرى على الصعيد الايديولوجي الاخلاقي والنفسي . هذا الأمر برز بصيغتين ، شعبوية واحترازوية .

أما **الشعبوية** فانطلقت من تمجيد رومانسي للشعب ، معلنة انه يملك « حساً سليماً » ، لا يخطىء . وغالباً ما وصف ذلك الحس بانه « وطني أو قومي » . في سياق ذلك نظر الى الموروث ، الذي يحمله « الشعب » ويفعل به فعل السحر (والمقصود هنا خصوصاً الموروث الديني) ، انطلاقاً من موضوعة « الحس الوطني أو القومي » السليم . وفق ذلك لم يجر التعرض ، بصورة علمية منهجية ، لذلك الموروث في بنيته الداخلية أولاً ، وفي موقعه من الحركة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ثانياً . بل ترك يحدَّد من موقع الموافقة والمشاركة **السياسية المباشرة** .

على هذا الأساس ، ظل الأمر غامضاً مشوشاً بشكل واسع وعميق على صعيد التمييز بين مستويين من الفعالية السياسية والايديولوجية ، مستوى المنظمة السياسية ومستوى التجمعات الشعبية (الجماهيرية) العامة . فلقد اعتبرت المنظمة ، **في اطار** المسألة التراثية (الدينية خاصة) امتداداً **ميكانيكياً** للشعب . وبهذا نقلت الإشكالات والمواقف والتصورات المتعددة حول تلك المسألة منهجاً وتطبيقاً الى داخل المنظمات السياسية اليسارية .

واذا وضعنا في اعتبارنا أن تلك الاشكالات والمواقف والتصورات لم تخرج ، في أوجه حاسمة منها وفي توجهها العام ، عن السلفوية الدينية ، استبانت لنا خطورة الأمر على صعيد المنظمة أولاً ، وعلى صعيد الشعب ثانياً . وهذه الخطورة تتكشف بمزيد من الوضوح ، حيثما نمسك بالخيوط **الايديولوجية السلفوية** التي تعقد **صلات** وموجات « غير مرئية » أو « غير مفصح عنها » بين المنظمة **اليسارية** والمنظمات السياسية **اليمينية** ، ذات الايديولوجية الاقطاعية خصوصاً . فكأن الفئات الجماهيرية السلفويةَ النزعةِ ، المنحدرة من طبقات العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازية المدينية الصغيرة والوسطى ، والمحتضنة تنظيمياً من قبل تلك المنظمات ، تمثل حصان طروادة يعمل في هذه الأخيرة على نحو **عفوي** ولصالح المنظمات السياسية اليمينية .

لم يميِّز تمييزاً جدلياً ثورياً بين التنظيم السياسياليساري كطليعة (وليس نخبة) ثورية من طرف ، والجماهير التي لم تمتلك وعي ذاتها الجماهيري الطبقي من طرف آخر (١) . فكان ان وُلدت ، على أساس ذلك ، الشعبوية بمصالحتها للايديولوجية السلفوية . وتم ذلك بدعوى ان المهم في النشاط الذي يقوم بـه ذلك التنظيم هو كسب الجماهير سياسياً ، مـع ارجـاء المسالة الايديولوجية (وضمنها التراثية) الى أمـد لاحق .

ولا ريب ان الارجائية تبرز هنا ، أو لنقل ، يحتفى بها باسم حب وتعاطف رومانسيين مـع الجماهير الفقيرة . واذا لم يكن عبد الله العروي محقاً في رأيه ــ وقد تعرضنا له فيما سبق ــ بأن المعركة الايديولوجية تحولت الى راس جدول الاعمال في الواقع العربي ، فانه بذلك اثار خطورة « الارجـاء » المريع الـذي ووجهت بـه من قبل اليسار العربي طـوال مراحل متعددة تكتسب وضوحها شيئا فشيئا مع مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى .

تبقى اخـيراً **الاحترازوية** في نطـاق مرحـلة الارجائية . فهـذه الصيغة برزت حيث حوّلت مسألة التراث العربي (الديني) الى سلاح مادي في أيـدي البورجوازية العليا والمتواطئة مـع الامبريالية ضد اليسار العـربي . فأجهزة تلك القوى الثقافية والايديولوجية والتعليمية اخذت على عاتقها مهمة بعثرة هذا اليسار واضعافه عبر اظهاره في أعين « الكادحين المؤمنين » على أنه فئة مارقـة بالله والأخـلاق والوطن . فهي مارقة بالله لأنهـا « كافرة » ، وبالأخلاق لأنهـا « منحلة جنسياً » ، وبالوطن لأنهـا « تستورد مبادئها » مـن خارجه . وبكلمة اخرى ، أنها ليست في شيء من « الأصالة العربية الاسلامية » .

---

(١) لم يفـد اليسار العربي الاشتراكي عـامة والماركسي خاصة من النظرية اللينينية حول مسألة العلاقـة بين الوعي الطبقي والتناقض الطبقي والصراع الطبقي ، ومن ثم بين الوعي والعفوية من طـرف والطبقة العاملة والطبقات الكادحة مـن طرف آخـر . نذكّر هنا فقـط بموافقة لينين الكاملة على راي ك. كاوتسكي بأن « الوعي الاشتراكي هو أمر مُدخلٌ من خـارج في الصراع الطبقي للطبقـة العاملة » ، وذلك عبر التنظيم السـياسي الحائز على النظرية العلمية الثورية . (انظـر : لينين ــ ما العمل ، ضمن ــ الاعمال ، مجلد ٥ ، برلين ، ص ٣٩٥) .

ولقد ولّد ذلك الوضع شعوراً بالمرارة وخيبة الأمل والقلق والتقيّة في صفوف اليسار العربي . وهذا ما ادى الى استنبات أرض خصبة لدعوى تجاوز المسألة التراثية (الدينية) عبْر تحويلها الى حقل من المحرمات . أما هذه الأخيرة فهي من النوع الذي لا يجوز الحجاج والخوض فيه حرصاً على « عواطف وأحاسيس الجماهير **المؤمنة** » ، التي تمثل قاعدة العمل «**السياسي** » (١) .

وكما يبدو من سياق القضية ، فإن اليسار العربي دُفع الى ذلك الوضع الاحترازي القلق والمعبأ بالمرارة وخيبة الأمل انطلاقاً من **ثلاثة مواقع : موقعه** الموضوعي والذاتي، وموقع الغزو الثقافي الامبريالي وموقع تلك الجماهير **نفسها** .

في اطار تلك المواقع وتحت تأثيراتها ، برز عاملان ذاتيان اثنان أسهما في تعميق وضعية الاحتراز والقلق وخيبة الأمل في أوساط اليسار العربي . الأول كمن في ضآلة وجود هذا الأخير في التاريخ والتراث العربي وجوداً سياسياً وايديولوجياً وتنظيمياً بالقياس الى وجود اليمين . أما العامل الثاني فيتمثل

---

(١) تجدر الاشارة هنا الى ان هذه الوضعية ، وضعية الاحتراز والتقية ، رافقت التاريخ العربي (الاسلامي خاصة) في معظم مراحله . اذ أن اليسار في تلك المراحل ــ ويفهم هنا نسبياً ــ كان يجد نفسه في موقع المناوىء للسلطة ، التي كانت عبر الايديولوجية (الدينية على نحو خاص) تمسك برقاب الاكثرية الكبرى من الكادحين ، وتوجههم ضده . وقد أطلق الفيلسوف القرطبي ابن طفيل صرخة احتجاج على وضعية الحصار التاريخي التي أحاطت به وبمن نحا نحوه ــ وكنا أوردناها في مكان سابق ــ .

ومن الراجح الى درجة كبرى أن نظرية الحقيقتين (الحكمة والشريعة) مثلت ، بأحد أوجهها ، رداً على تلك الوضعية . وذلك على نحو يتاح فيه للحكمة (الفلسفة) ان تمتلك استقلاليتها عن الشريعة ، وإن أدى الأمر الى النظر الى « العامة » نظرة نخبوية . ومع ان «الحكمة» كما فهمها امثال ابن طفيل، تقتضي ضمناً النظر الديموقراطي الى « العامة »، فانه سواء ممن اختطوا منحاه أخذوا بموقف « الخاصة » ، و « العامة » كأحد أشكال الدفاع الذاتي . . .

أما اليسار العربي الحديث (المستنير الاشتراكي) فإنه أرغم على التقية ، ولكنه لم يأخذ بموقف نخبوي مباشر . اذ ان مواقعه الايديولوجية ومعطيات التطور العربي والعالمي الحديث ما كانت لتسمح له بذلك .

باستحكام « التأملوية » بقدرات ذلك اليسار ، بحيث انها فرضت عليه حالة من الشلل والعجز عن رؤية وتقصي الواقع العربي في تجاعيده **الخاصة ضمن الاطار الكلي** .

ومن هنا ، كان على ذلك اليسار ان يخضع للمرض العضال ، مرض الانفصال عن الواقع **الحي الميداني** ، مكرساً (اي المرض) بالاعتقاد بأن الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب ، بعيداً عن مجرى الحياة الدافق . وهذا ما سهل على اليمين ان يظهره بمظهر الدخيل على الواقع العربي ، متيحاً لموضوعة « النظرية الدخيلة او المستوردة » أن نفرض نفسها على قطاعات كبيرة في ذلك الواقع . من هذه الأخيرة ، بل ربما في مقدمتها ، قطاع واسع من الطبقات الكادحة ، العمالية والفلاحية الفقيرة والبورجوازية المدينية الصغيرة .

هكذا تمت القطيعة **التراثيـة** بين جماهير تلك الطبقات واليسار العربي . وماذا كان رد هذا الأخير ؟ انه انطلق من الدعوة الضمنية الى طيّ قضية التراث العربي الاسلامي ، لكي « لا تهيّج عواطف الجماهير المؤمنة » . وماذا كانت المحصلة ؟ انها ايغال القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية في عملية تجيير وتحويل ذلك التراث وقضاياه المنهجية الى « حصان طروادة » ، تهدد به ومن خلاله قوى اليسار ، مؤلبة « المؤمنين » عليها ، وجاعلة مى هؤلاء رصيداً « شعبياً » في أيديها موجهاً ضدها .

يبقى أن نقول أن ظاهرة « الارجائية »، بعناصرها الأربعة المأتي عليها، وجدت ـ كما هو الحال في « المستقبلوية الطفولية » ـ ارضاً خصبة في تشوش رؤية اليسار لخطوتي ومهمتي النقد الايديولوجي والنقد النظري المعرفي ، ولخطوتي التحرر الوطني والقومي الديموقراطي ، على النحو الذي أتينا عليه سابقاً .

٤

المرحلة الثالثة في موقف اليسار العربي من قضية التراث العربي منهجاً وتطبيقاً تتمثل في ما أطلقنا عليه حدّ « **السلفوية اليسارية** » .

والحقيقة ، ان هذا الحد ينطوي على مفارقة لها كل مقومات الوجود . فأنْ نقول بموقف سلفوي لليسار العربي ذي المنحى الاشتراكي ، **العلمي** خصوصاً ، يعني ان نقوّل هذا المنحى ما لا يقوله ، من حيث ركائزه واسسه المنهجية النظرية ، الممثلة بالمادية الجدلية التاريخية . ولكننا ما إن نضع المسألة في سياقها **العيني** ، حتى تتوضح أمامنا بصفتها ظاهرة مشروعة ايديولوجياً واجتماعياً ، وإنْ كانت تفتقر الى مقتضيات الصحة النظرية المعرفية . ولا شك ان المنحى الاشتراكي العلمي ، الذي تنصاغ تلك السلفوية تحت مظلته ، يفقد بنيته النظرية المعرفية واتساقه المنطقي ، محوّلاً الى مبدأ ايديولوجي تسويغي .

وقد اتسم الاطار الاجتماعي الموضوعي لهذه المرحلة الثالثة بنشوء وتبلور اجراءات ومواقف سياسية سلطوية وشعبية في بعض الاقطار العربية ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية انطوت ، بقليل أو كثير من الحزم ، على بعد كفاحي مناهض للاستعمار والامبريالية . كما اتسم بحدوث مجموعة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية في البعض من الاقطار العربية على نحو جلب معه تساؤلات أولية حول طبيعة هذه التحولات واتجاهاتها المستقبلية : هل يمكن اعتبارها ارهاصات تحول اشتراكي ، أم هي ذات شخصية بورجوازية معادية للاستعمار والامبريالية ، أم هي ، أخيراً ، نمط « جديد » من العلاقات الاجتماعية تندرج في اطار ما يسمى بـ « الطريق اللارأسمالي » في التطور الاجتماعي والاقتصادي ؟

ذلك كله برز وتعاظم في عصر يفصح عن نفسه اكثر فأكثر بصفته **عصر الانتقال من الراسمالية وما قبل العلاقات الراسمالية الى الاشتراكية ، على الصعيد العالمي .**

في هذا الوضع الجديد اخذت الثقافة الاشتراكية والوطنية والقومية الديمقراطية المعادية للقيم الاقطاعية والبورجوازية ، تطرح نفسها في سياق الكفاح ضد العالم القديم . وبطبيعة الحال ، كان على مجموعة من المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين والوطنيين والقوميين الديموقراطيين ان يتعرضوا لقضايا التراث العربي الاسلامي في اطار عملية تثقيف الجماهير بغالبيتها المؤمنة . لقد وجد اولئك المثقفون والسياسيون انفسهم امام مسألة لا يمكن تجاوزها . تلك هي كيف نعبىء الجماهير تعبئة اشتراكية وقومية ووطنية وديمقراطية ، اذا كان معظمها ما يزال متمسكاً بقيم التراث العربي والاسلامي والمسيحي ؟

هكذا كان السؤال ، وما يزال ، مطروحاً في مجرى النشاط العلمي السياسي والثقافي في تلك الاقطار العربية . وقد كان الجواب لدى فصائل متعددة من أولئك المثقفين والسياسيين هو ان الدينين الاسلامي والمسيحي لا يتعارضان ، في نطاق **تأويل** عصري لهما منطلق من منهجية علمية وتقدمية ؛ مع الأخذ بالاشتراكية نظاماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً .

ولكن هذا الجواب اتسع ، لدى مجموعات اخرى من اولئك المثقفين والسياسيين ، بحيث أخذوا يجهرون بالقول بأن الأفكار الاشتراكية الحديثة (العلمية) نفسها متضمَّنة في ثنايا التراث العربي الإسلامي . وبذلك ، فما علينا إلا أن نمد أيدينا الى الوراء ، لنكتشف كل ما من شأنه تدعيم مواقعنا الايديولوجية الاشتراكية لدى جماهيرنا . ونكون ، بذلك أيضاً ، قد أزلنا **مرة واحدة والى الأبد** تلك القطيعة التي تكونت بيننا وبين الجماهير على هذا الصعيد . كما نكون اثبتنا ان تاريخنا وتراثنا مترعان بالأفكار الاشتراكية الثورية . وعلى هذا الطريق نكون ، أخيراً ، قد سحبنا البساط من تحت ارحل القوى والأحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية ، التي

جعلت تاريخنا وتراثنا لفترة مديدة حكراً لهـا واحتياطياً ايديولوجياً لمعاركها ضـد التقـدم .

إن هذه المرحلة في موقف اليسار العربي من التراث والتاريخ العربي (الاسلامي) منهجاً وتطبيقاً تمثل ظاهرة ذات **وجهين اثنين**. فهي، في وجهها **الأول**، تحمل عناصر التحريض على التصدي لذينك التاريخ والتراث وقضاياهما النظرية بأفق **نفعي عملي**، افق الكفاح من أجل بناء علاقـات اشتراكية في الوطن العربي . ونقصد بذلـك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العـام : لقـد تحولت قضية التراث (والتاريخ) لأول مرة في الوطن العربي ، وبهـذا الوضوح ، الى قضية **سياسية متحزبة** للتقدم الاجتماعي (الاشتراكي). ومن ثم ، فإن نزعة مثل التحييدوية بأشكالها الثلاثة ، الأكاديموية والوثائقوية واللاادلجة ، تجـد مصرعها في أوساط معظم باحثي التراث العربي (الإسلامي خصوصاً) .

اما الوجه الثاني من تلك الظاهرة فيجسد نكوصاً علمياً معرفياً وايديولوجياً طبقياً الى وراء . فالدعوة الى رؤية ذلك « التراث » ، مـن حيث هـو حلاّل فعلي لمشكلاتنا المعاصرة ومرجع تختزن فيه الحلول والاجابات ، ومن الموقـع الذي يطرحها أصحابها باسم الدفاع عن الحركات الثورية في التاريخ العـربي **والحماسة لهـا من منطلق اشتراكي طبقي او قومي أو كليهما معاً أو من منطلـق ديني مستنير ، ان هذه الدعوة ليست أكثر من صيغة « يسارية » مقلوبة من صيغ « السلفوية »** . ذلك لأنها تجهل مسألة السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي ، ومسألة العلاقة بين النسبي والمطلق في نطاق هـذا الأخير ، وجدلية « الخارج والداخل » ، وجدلية « الأصالة والخصوصية والعصرية » . وقـد أتينا على هذه المسائل في مكان لاحق من هـذا الكتاب .

وليس من شك في أن مقتضيات **النفعية السياسية** تشكل واحداً من عوامل التكوين الرئيسية لذلك الاتجاه . وعلينا أن نشير هنا الى أن هـذا الأخير قـد لقي تشجيعاً من بعض المثقفين خـارج الوطـن العـربي باسم الفكر الماركسي

(المادية التاريخية) . من هـؤلاء يبرز ، مثلاً ، روجيه غارودي الفرنسي (١) ، الذي عمل منذ زمن على دغدغة عواطف مجموعة من المثقفين العـرب اليساريين وعواطف المؤمنين المسلمين والمسيحيين في الوطن العـربي على نحـو لا تاريخي ولا تراثي يفقـأ العين .

ولا شك ان ذلك الاتجـاه كسب انصاراً متحمسين عملوا منـذ سنوات ، وما يزالون يعملون ، على الدعوة إليه . وقد يكون هؤلاء قد حققوا كثيراً او قليلاً من طموحهم (ونحـن نميل الى الإقرار بذلك) . ولكن اتجاههم هـذا يمكن أن يؤدي – إن لم يكـن قـد أدى فعلاً – الى نتـائج مناقضة مباشرة للأهـداف التي وضعت له . من هـذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة الى الاشتراكية **العلمية** المفهومة **اشتراكياً علمياً** في سياق خصوصيات مشكلاتها . وذلـك لأن تاريخها وتراثها جديران بأن يمداها بما تحتاجه مـن اجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ . . .

ها هنا تعبأ تلك الجماهير ، **مـرة اخرى** ، ضد الاشتراكية وضد الوحـدة القومية والوطنية للأمة العربية بطبقاتها وفئاتها الكادحة ، وذلك انطـلاقاً مـن معارضة وهم « الأفكار المستوردة » وإدانتها . وهذا ما يؤدي بنا الى مشـارف بؤرة اصلاحية اجتماعية لا تاريخية ولا تراثية، وربما كذلك الىمزالق الشوفينية القوموية او التعصب الديني . ومن ثم ، فالعودة الى اسطورة الأفكار الصالحة لكل زمان ومكان تصبح ماثلة امـام اعيننا .

ان موقف اليسـار العربي ذاك من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً قد اخـذ في التبلور والتوسع في أوساط شعبية متعددة ، وخصوصاً في نطاق مثقفيها ، منذ مرحلة حديثة العهـد . بل ربما لقي مؤخراً ، وعلى الأخص منذ احـداث

---

(١) مثلا في كتابه (ماركسية القرن العشرين – الطبعة الالمانية ، راينبك – هامبورغ ١٩٦٩ ، والطبعة العربية التي صدرت في بيروت) . وفي محاضرة له حـول (الاشتراكية والاسلام – صدرت في مجـلة الطليعـة المصريـة ، ينـاير ١٩٧٠) . وفي كتـابه (حـوار الحضـارات – بـيروت – بـاريس ، ١٩٧٨) .

ايران الشعبية وسقوط شكل الحكم السياسي الامبراطوري ، انتعاشاً وحوافز جديدة . (وسنعود لاحقاً الى هذا الأمر الأخير وما أحدثه من أصداء على صعيد المسألة التراثية « الاسلامية ») .

لنتمعن في النص التالي لأحمد عباس صالح ، الذي يحدد فيه ، من موقع اليسار الاشتراكي واليمين **الاقتصادي الاجتماعي** ، ما يسميه ب « قابلية » العرب للاشتراكية : « وحين نقول الآن بقابلية الشعوب العربية للفكر الاشتراكي ، فنحن نعني في الواقع هذا التراث الضخم من الصراعات البطولية التي بدات مع الاسلام بتضحياتها وشهدائها ، وحين تتحدد معالم التطبيق الاشتراكي العربي على أساس من التراث ، فان هذا يعني الاستمرار الطبيعي للفكر الاشتراكي الأول ، استناداً الى واقع تاريخي طويل المدى وعميق الجذور . فالفكر الاشتراكي العربي الحديث ليس منقولاً من مصادر أخرى ، وليس استنباطاً من الواقع المحلي فحسب ، بل هو امتداد متطور واستمرار لروح الثورة الاسلامية » (١) .

ها هنا نكون وجهاً لوجه أمام نظرية « الاكتفاء **الذاتوي** » ، مجسدة ب « اشتراكية عربية » أو « اشتراكية اسلامية » تمثل جماع أقوال وأعمال محمد واصحابه من ذوي التوجه اليساري على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وهذا الأمر نواجهه في مؤلفات أخرى ، مثل « الحركات السرية في الاسلام » تأليف محمود اسماعيل الذي يرى فيه ، مع ميور ، أن « مذهب الخوارج مذهب ثوري ديموقراطي اشتراكي » (٢) .

---

(١) احمد عباس صالح : اليمين واليسار في الاسلام ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(٢) صدر الكتاب في بيروت عام ١٩٧٣ ، ص ١٧ . انظر حول ذلك أيضاً : مقالة « اشتراكية علي » لجورج حنا ـ في مجلة « النهج » ، صور ـ لبنان ، ١٤ تموز ١٩٥٩ . و «الثقافة القومية الاشتراكية ـ تاريخ الفكر الاشتراكي » ـ مطبوع كاملية جامعية ، دمشق ١٩٧٤ .

وعلى الصعيد النظري **الفلسفي (والديني)** ، يرى محمد عيتاني في القرآن كتاباً ينطوي على بعض مبادىء « الحتمية التاريخية الجدلية » أو تأكيدات عليها : « وحول حتمية التطور التاريخي يقول القرآن العزيز : ويقولون (متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، قل لهم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون) » (١) . ويضيف محمد عيتاني الى ذلك قائلاً : « كما يشير الاسلام الى الحتمية التاريخية الجدلية ، حيث يرد في القرآن (وما أهلكت من قرية إلا ولها كتاب معلوم) » (٢) . بل ان المؤلف يرى في الآية القرآنية « وكل شيء احصيناه حساباً » ملامسة للفكرة « العصرية جداً والقائلة بأن جميع مظاهر الطبيعة والفكر الى جانب خضوعها لمبادىء تطورية جدلية معينة ومعروفة ، فهي ذات ارتباط وثيق بـ (وتحكمها سلسلة) من العلوم المضبوطة ولا سيما الرياضية والبيولوجية والفيزياء ـ الماكروسكوبية ، المحسوسات والأشياء التي ترى بالعين المجردة والميكروسكوبية (المجهرية ، البالغة الصغر ، النووية الخ) والكيميائية واخيراً الكونية الشعاعية » (٣) .

ان تلك المواقف ، بما فيها من عسف وتعمّل وامتهان للسياق التاريخي والتراثي لـ « الحدث الاجتماعي » ، تمثل احد وجهي السلفوية ، وهو « اليساري »(٤). أما وجهها الثاني ، « اليميني » فقد ظهر لنا ـ في مكان سابق ـ عبر نظرية « التجانس والانسجام » و « التراث ذو البعد الواحد » . وهذه تقذف ـ كما وضح لنا ـ كل العناصر المضيئة في التراث العربي الاسلامي بتهمة

(١) محمد عيتاني : القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي ـ بيروت ١٩٧٢ ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٨ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٧ .

(٤) لعلنا نستطيع ان نذكر ، على هذا الصعيد ، أيضاً كتاب محمد عماره (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف بمصر ، ١٩٧١) . مع الاشارة الى أنه يتسم بعمق في تحليله لبعض أوجه المسألة المطروحة .

« الأفكار الدخيلة » (١) ، أو توظف كل ما تحقق على صعيد تطور العلوم الطبيعية في خدمة تسويغ وتكريس ما جاءت به « الكتب المقدسة » (٢) .



والحق ، انه لا سبيل الى تجاوز الواقع التالي ، وهو ان اليسار العربي ، في موقفه ذاك من التراث العربي الاسلامي ، قد اسهم ، على نحو « سلبي » وغير مباشر ، في تحفيز وانعاش واستفزاز اتجاهين يصبان ، في البداية والنهاية ، في موقع مناوىء له . نقول ذلك دونما اغفال ، بطبيعة الحال ، للعوامل الموضوعية الجامحة ، التي تحيط بهذا الموقف وتترك عليه بصماتها العميقة .

الاتجاه الأول كان وما يزال وسيبقى قائماً فترة ليست قصيرة ، الا وهو السلفوية الدينية الوثوقية بأفق سياسي اجتماعي محافظ . فلقد اخذ هذا الاتجاه يحس أن « قميص عثمان » طفق ينتزع من يديه ليغطي جسماً آخر : جسم « اليسار » . إذ ان هذا الأخير يرى أن الدعوة الى الغاء فضل القيمة والاستغلال والاضطهاد ، والمطالبة بالتخطيط الاقتصادي والاجتماعي والعلمي الشامل والجزئي الخ ... ، كامنة في « التراث الاسلامي » كمون البذرة في

---

(١) انظر ، مثلا ، ما أوردناه في مكان سابق على لسان محمد جواد مغنية ، من أن قادة الدين لو ساروا على سبيل الامام الغزالي « لاستراحوا وأراحوا .. ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال في الدفاع عنه ، ونفي الافكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ، والسلم والاسلام ، والعدالة الاجتماعية في الاسلام » . (محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٥ ــ ٢٦٦) .

(٢) كتب الشيخ نديم الجسر ضمن هذا النسق من التفكير : « لقد كان تصور الملائكة والجن ، لعمري ، أكثر صعوبة قبل اكتشاف نواميس الطبيعة .. اما اليوم بعد معرفة امواج الضوء وانواعها من المنظورة وغير المنظورة وسلالها الكثيرة التي يقع العالم المنظور في سلم واحد منها فقط ، فقد اصبح من قبيل التفتت والمراء أن نقف من الملائكة والجن موقف الانكار » . (ركائز التفكير الاسلامي ــ ملحق النهار الاسبوعي ، بيروت في ١٢ آذار ١٩٦٧ ، ص ١٥) .

الأرض . ونحن ما إن نتعهد هذه الأرض بالبحث والنبش والتقصي ، حتى تكون امامنا نظرية « اشتراكية اسلامية ــ علمية » متكاملة .

اما الاتجاه الثاني فقد أخـذ يطرح نفسه مرتكزاً الى ما تم في اطار الأحداث الشعبية الدامية في ايران ، ثم في المرحـلة التالية (التي نعيشـها الآن) . فلقـد اخـذ البعض يحتفي بـ « استقالية » الفكـر الماركسي وبـ « تعليقه » ، مبشراً ببديل أو بدائل جديدة ، عليها أن تحل ما بقي حتى الآن معلقاً في العالم العـربي والعالم الاسلامي . وكيف حدث ذلك ؟ أدونيس يجيبنا عنه بصيغة اعتراف : « لنعترف ، اذن ، أن الدين اليوم زفير ايران وشهيقها ، لا بالمعنى السلبي بـل المعنى الايجـابي . وهـو ، اذن ، ليس (أفيونـاً) ، بـل صحـو في مستوى الشمس » (١) .

ويوسع أدونيس فكرته عن « صحو (الاسلام) في مستوى الشمس » ، حيث يرى أن « الاسلام كل لا يتجزأ » (٢) ، وأن « ما كان يظنه بعضنا انه أصبح خارج التاريخ ، يبدو الآن أنه يدخل التاريخ من بابه الواسع ، وأنه محركه الأول . (هل نوفر الصراع الطبقي ، ونكتفي بالقـول : سحقاً للنفط والاقتصاد ؟) . وها هو ما كان يعتقـد بعضنا أنه التقليدي الزائل ، يظهـر الآن وكأنه وحـده الحديث الثوري الباقي . وها هي ساعة الحضور الكامل تدق لما خيل لبعضنا أنه الغياب الكامل » (٣) .

ولكي يحافظ أدونيس على اتساق فكرته عن « الاسلام الذي لا يتجزأ » والذي غدا « وحده الحديث الثوري الباقي » ، كان لا بد له من أن يتعرض للذين

---

(١) ادونيس : بين الثبات والتحـول ــ خواطر حـول الثورة الاسلامية في ايران ، مجـلة « مواقف » ، عـدد ٣٤ ــ شتاء ١٩٧٩ ، ص ١٥٢ . كمـا نحيل القارىء الى ما طرحناه بموضـع سابق في اطـار المرحلة الاولى في موقف اليسار العـربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، بفهـة النظر فيما حددناه بخصوص مقولة « الدين افيون الشعب » .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٠ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٢ .

تعرضوا لكتابه « الثابت والمتحول » ، مسامحاً « أولئك الذين أساؤوا فهمه ، جهلاً ، حتى التشويه (وراثياً) لأولئك الذين تقصدوا اساءة فهمه ، حتى التشويه أيضاً » (١) .

ولنتفحص ما يعنيه ادونيس بذلك ، أو جانباً منه. فهو ، في سبيل حرصه على اتساقه المنطقي مع فكرته بأن « الاسلام كل لا يتجزأ » وبأنه غدا « وحده الحديث الثوري الباقي » ، يجد نفسه مضطراً لتقديم « الاعتراف الجديد كاملاً » : في حركة الصراع ضمن المجتمع الاسلامي « أعطيت الأولية للعامل الايديولوجي ـ الديني . في مجتمع كالمجتمع العربي ، بني ، بشكل كامل على الدين . ولم تتطور فيه أشكال الانتاج وأدواته بحيث تؤدي الى نشوء الوعي الطبقي ، يظل هذا العامل محركاً أول . لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة ، أو الوعي الطبقي ، أو بمقولة الاقتصاد ، فضلاً عن الاقتصادوية . وتؤكد وقائع التاريخ العربي ان الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر وصاحب الأطيان ، والفقيه والشاعر ، وفئات تضم هي أيضاً الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر ... الخ ، مما يعني أن هذا الصراع كان ، في طابعه الغالب ، ايديولوجياً ـ دينياً » (٢) .

اذن ، المقدمة الأولى لفهم التاريخ الاسلامي والأحداث « الاسلامية » الراهنة في ايران تقوم على « الدين » . ذلك لأن جميع من عاشوا في هذا التاريخ ومن يعيش في ايران الراهنة يلتقون في أنهم « **مؤمنون** » ، من « الفقير الصعلوك الى صاحب الأطيان » . وعلى هذا ، فتفسير حركة تينك المرحلتين يبدأ باستقصاء العامل الديني .

كيف يعلن ادونيس ذلك ، متنكراً لما سجله في كتابه المشار اليه فوق والذي يزعم أن البعض أساء فهمه قصداً والبعض الآخر أساء فهمه جهلاً .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٥ .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

لقـد كتب في الجزء الثالث من كتابه هذا : « دائماً كان في المجتمع العربي صراع بين ثقافة السطح وثقافة العمق ، ثقـافة الاستهلاك وثقـافة الابداع .. وقد ارتبطت الأولى دائماً بالطبقات المسيطرة ومؤسساتها ، وارتبطت الثانية دائماً بالطبقات الفقيرة المحرومة » (١) . ويعلن بوضوح اكثر في الجزء الثـاني : « ويمكن القول أن التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي.. تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة » (٢) .

ان الموقف الايديولوجي الجديد (أو ربما الجديد شكلاً والقـديم جوهراً) من المادية التاريخية ، قد اقتضى دفـع الثمن ، ذلك الذي لم يكـن أقـل من تعليق التماسك المنطقي ووضعه بين قوسين . والملفت ان حديث ادونيس عـن « الثورة الايرانية » جـاء ضمن ملف حول « الاسلام والخصوصية » نشر في مجلته (مواقف) . وقد أراد أحد المشتركين في تحرير هذا الملف ، وهو عـوني بشير ، أن يصحح لأدونيس فكرته حول « صحو الاسلام » ، وذلك من موقع يبدو انه اكثر ايغالاً في منزعه « الاسلاموي اللاتاريخي اللاتراثي » . بيـد أننا ما إن نتفحص قولة أدونيس بهذا الخصوص ، حتى نتبين ان كلا الكاتبين يلتقيان في المسألة الأساسية : النظر الى الاسلام على انـه ظاهرة « دينية » تمثل نسيج ذاتها ، نأخذها دفعة واحدة أو نرفضها دفعة واحدة .

فالكاتب عوني بشير يعلن : « بإطلالة الثورة الايرانية بدأ العالم يتحدث عن شيء يسمونه (صحوة الاسلام) . والحقيقة ليس هنـاك شيء اسمه صحـوة الاسلام ، فالاسلام أساساً حركة مستمرة لا تعرف السكون .. ، ولا يمكـن أن تزول الا بزوال الانسان نفسه . واذا كان لا بـد من الكلام عن صحوة ، فانهـا صحوة انسان لا صحوة اسلام » (٣) .

---

(١) ادونيس : الثابت والمتحول ٣ ــ صدمـة الحداثة ، نفس المعطيات المقدمة سـابقاً ، ص ٢١٩ .

(٢) ادونيس : الثابت والمتحول ٢ ــ تأصيل الاصـول ، نفس المعطيات المقـدمة سابقاً ، ص ٦٣ .

(٣) عـوني بشير : الاسـلام والآخـرون ــ في (مجـلة مواقف ــ نفس المعطيـات المقـدمة سابقاً ، ص ١٤٥) .

واذا كان الأمر كذلك ، فان « الخصوصية لا تقاس بالطوارىء أو بفترات معينة ومحددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها ، كما أنها لا تتمثل في طبقات معينة بحيث يكون ذوبان هـذه الطبقات في محيط الوحدة الاسلامية فقـداناً لخصوصيات الشعوب » (١) .

اخيراً ، نثبت ما توصل اليه نبيل عبدو خوري في مقالة جاءت ضمن ملف « الاسلام والخصوصية » المشار اليه سابقاً ، وذلك في سياق تقويمه لـ « نظرة محمد عبده الخاصة الى الاسلام » . اذ أن هـذا يتمم ما طرحه أدونيس وعوني بشير ، ويفصح عنه بدون لبس : « انها بتعارضها مـع فكرة ماكس فيبر ترفض نظرية (الطريق الواحد الى المجتمع الحديث) وتعطي صورة عن الاسلام يمكـن للعربي المحدث الافتخار بهـا والعمل على تحقيقها » (٢) .

من موقع ما أوردناه من شواهد وفي ضوئها وضمن السياق الذي تتحرك ضمنه ، يبـدو لنا أننا أمـام عمليـة صياغة لـ « **اسلاموية محـدثة** » بقسمات وتوجهات ليبرالية وبشفاف شعبي (جماهيري) . أما الأفـق الايديولوجي ــ الوظيفي لهذه « الاسلاموية » فيشير الى ثلاثة محاور :

المحور الأول ينهض على تكريس الاسلام ظاهرة **مطلقـة** . وذلك عبر القول بأنهـا « لا تتجزأ » ، أولاً ، وبأنها تمثل خصوصية لا تقاس بالطوارىء أو بفترات معينة مهمـا كان تأثيرها ، ثانياً ، وبأنهـا لا تخضع للتوزع الاجتماعي الطبقي والفئوي والقومي العيني ، ثالثاً .

اما **المحـور الثاني** فيكمن في اعلان « **اقـالة** » الماركسية (٣) بصفتها النظرية العلميـة للثورة في العـالم العـربي والاسـلامي ، وفي التبشير بـ « المرحـلة الخمينية » (٤) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٤٣ . أوردنا هذا النص في مكان آخر سابق .

(٢) نبيل عبدو خوري : الامام محمد عبده وبوادر البحث عن الخصوصية ــ مجلة آفـاق ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٤٠ .

(٣) ادونيس : بين الثابت والمتحول ... نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٩ .

(٤) ادونيس : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٠ .

أخيراً **المحـور الثالث** ، ويقوم على اعلان « الاسلام » **طريقاً ثالثاً** لـ « الامة الاسلامية » ، بمن فيها من عرب . والطريق « الثالث » هو ، هنا ، طريق « غير » راسمالي أولاً ، **وضـد** الاشتراكية العلمية ثانيـاً ، ويتحرك **لذلك** ، بصورة أو باخرى ، على ارض الملكية الخاصة ، ثالثاً .

دون أن نتوقف كثيراً عنـد « المرحلة الخمينية » ، التي يبشر بهـا ضمناً ادونيس ، نطرح التساؤل التالي : أليست هذه « المرحلة » نفسـها ، وبصفتها مصطلحاً ، معرضة للتعمية الايديولوجية اذا أبعدت عن افق الفهم السوسيولوجي بصيغة النظرية الماركسية . (ذلك لأن هـذه الأخيرة هي التي تقـدم امكانات لتقصي علاقة الفـكر بالواقـع ، والثورة بالتغيير ، والثورة بالثورة المضادة ، والحكم الديموقراطي بالحكم التيوقراطي) . نطرح ذلك التساؤل اليوم ــ وهو السابع عشر من نيسان عـام ١٩٧٩ ــ ، حيث اندلعت بعض الأحداث مجـدداً في ايران ، حين تظاهر خمسون الفـاً من انصار آيـة الله الطالقاني في طهران ــ الذي هو الرجل الثاني في ايران على الصعيد الديني والذي وصف بالزعيم الديموقرطي ــ ضد ما حدده هـذا الاخير بالدكتاتورية الجديدة الموجهة ضـد مصالح الشعب في ايران (١) ، وضـد وضـع ايران مرة أخرى تحت قبضـة الدكتاتورية والتسلط ، حسب ما جاء في رسالة وجهها الطالقاني الى الصحافة الايرانيـة (٢) .

ليس في ذكرنا ، الآن ، تلك الواقعة اتجاه لتأييد هذا الفريق أو ذاك مـن القوى القائمة حالياً في ايران . ان ما نرغب في التأكيد عليه هو فقط أن ما دعـاه ادونيس بـ « الاسـلام الذي لا يتجـزأ » ، الـذي يَحـل الاشكالات الدينية الايديولوجية بين « الفقير الصعلوك وصاحب الأطيان » محل الاشكالات الاجتماعية الطبقية ، ويَحل الخلاف الديني **محـل الصراع الاجتماعي الطبقي** بينهم ، ليس

---

(١) جاء ذلك في نشرات الانباء من اذاعات متعددة في اليوم الذي حددناه فـوق .

(٢) جـاء هذا النبأ من اذاعة مونت كارلو في ١٨ نيسان ١٩٧٩ .

إلا **وهمـاً** (في هذه المرة **دينياً**) . مع الاشارة بالطبع الى أن الصراع غالباً ما بدا ويبدو ملفعاً بأشكال متعددة من الايديولوجيات (الدينية مثلاً) أولاً ، والى أن الاقرار بوجـود ذلك الصراع في المجتمع العـربي الاسلامي الوسيط والاسلامي الايراني الراهن لا يتضمن القول بنفي وجود صراعات دينية ، ثانياً .

اما وهْمية تلك الفكـرة الادونيسية فتتحدد باعتبارين ، اعتبـار يتصل بالبنية الايديولوجية الداخلية للاســلام (القرآن والسنة) ، تلـك البنية التي تتضح عبر دراسة منطقية وايديولوجية دقيقة بأنهـا غير منسقة وغير موحـدة وغير متجانسة داخلياً . وهنا يكمن احـد مواطن خصبها التاريخي والتراثي ، الذي تبلورت وتطورت في مهـده فكرة التأويل والاجتهاد العقلية . أما الاعتبار الثاني فيتصل بالسياق التاريخي والتراثي ، الذي اكتسبته النصوص الأصلية تلك . فذلك السياق يتيح لنا التأكيد ، بيقين علمي ، بأن هذه الأخيرة(النصوص) لم ينظر اليها عملياً ونظرياً على انهـا ذات بعد واحد او اثنين او ثلاثة فقط . . لقـد فسرت وفهمت وفـق الاحتياجـات الاجتمـاعية **الطبقيـة** والسياســية والايديولوجية **والقومية** من قبل أطراف دينية متعددة . ومن هنا تنحدر الأهمية **المبدئيـة** القصوى لتلك الكلمة التي أطلقها علي بن أبي طالب يـوم « التحكيم » التاريخي : « القرآن حمّال أوجه » . بل إن علياً ــ وقد رأى واحس بعمق أن خدعة التحكيم بالقرآن مع معاوية لم تقد إلاّ الى توطيد وتدعيم مواقع معاوية ، مع اعتقاده الكامل بأنه هو الذي بيده الحق ــ قال بمزيد من الوضوح والشجاعة : « هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق وانما يتكلم به الرجال » .

ذلك يدعونا الى التأكيد على صحة ما أورده محمود أمين العـالم ، من أن الاسلام ، حيث يبرز ضمن الملابسات الاجتماعية الطبقية والاقتصادية والقومية السائدة في هذه المنطقة او تلك ، فإنمـا يبرز من حيث « هو تعبير عن الهـوية القومية في مواجهة محاولات طمسها سياسياً واجتماعياً وايديولوجياً » (١) .

---

(١) محمود أمين العـالم : في حوار أجراه معه « النهار العربي والدولي » ــ نفس المعطيات المقـدمة سـابقاً .

واذا كان الأمــر كذلك ، فان « الحركة الثورية الايرانية » ، كمـا يكتب العالم ، بمزيـد مـن التحديد الخاص ، « ليست مجرد حـركة دينية ، انما هي ثورة وطنية ديموقراطية معادية للامبريالية وللصهيونية وللتخلف الاجتماعي ، وان كانت قيادتها دينية . فالقيادة الدينية لا تلغي وجود تشكيلات وقيادات أخرى كان ولا يزال لهـا دور فعال في الثورة الايرانية ، كالتشكيل السياسي المرتبط بمصدق ، والفدائيين والشيوعيين وغيرهم » (١) . وانطلاقـاً من ذلك ، يتضح ايضـاً ان « الثورة الجزائرية .. ثورة قوميـة وإن اتخذت طابعـاً اسلامياً في بدايتها ... (وان) بروز الطابع الاسلامي في ثـورة ايران وليبيا اليوم لا ينفي الطابع القومي لهاتين الحركتين ولا ينفي كذلـك الطـابع الاجتماعي الجوهري فيهما » (٢) .

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة .

ونـود ان نلاحظ هنا أن في ما كتبه حافظ الجمالي على العلاقـة بين الثورة الايرانية والاسلام فهماً صحيحاً للاسلام بصفته موقفـاً اجتماعياً يتحدد بمقتضيات هذه الوضعية الاجتماعية أو تلك : « ان الدين ... يتسع لاجتهادات كثيرة ، تميل بها المعادلة الشخصية ، أو المعادلة الاجتماعية ، الى ما نسميه بلغـة الاقتصاد أو بما يماثلها من اللغات السياسية والقانونية ، الى اقصى اليمين تارة ، والى اقصى اليسار تارة اخرى . ولكـن اجتهادات هـذا المسلم أو ذاك ليست اكثر مـن اجتهادات ، وطبيعي أن تكون الشورى العـامة هي الحكم المؤقت دوماً ، في سلامة هـذا الاجتهاد أو ذاك ، دون أن يقال ابـداً : ان هـذا هو (حقيقة الاسلام) كلهـا . وبطبيعة الحـال ، فان لهـذا العصر لغته الشائعة في ايثار الاشتراكية على الرأسمالية .. ، ولا مجـال لأي اجتهاد يؤول الدين ، خـارج اطـار هذه اللغة » . (حافظ الجمالي : المفاجآت الايرانية ــ مجـلة المعرفـة ، دمشق ، آذار ــ نيسان ١٩٧٩ ، ص ٣٧ ــ ٣٨) .

ومـع الاضافة بأن مثل هـذا المجال لتأويل الدين خارج اطار اللغـة (الاشتراكية) في ايران وغيرها (في البـلدان العربية مثلاً) موجود وممكن وفق احتياجات الطبقات الاقطـاعية والاقطـاعية البورجوازية ، نشير الى أن ما رفضه حافظ الجمـالي تحت اسم « الحقيقة الاسلامية الكليـة » التي لا تتجـزأ ، هو الذي يرفعه ادونيس على انـه مقدمة « اسلاموية منهجية » لفهم ما يحـدث في ايران تحت شـعار « الاسـلام الذي لا يتجزأ » . ومن موقع هذه « الاسلاموية » يضعنا أدونيس امـام الحسم (الوهـم) التـالي : « إمّا الاسلام بصفته وحـده الحديث الثوري البـاقي » وإما « الماركسية التي اندرجت أو ستندرج في الثقافة التقليدية » !

ثم ، اخيراً ، **كيف** نفهم هذا المزج الاخير الذي انجزه ادونيس بين « علمية شعرية » ملفعة ، على نحو ما ، بتحليلات مادية تاريخية ، من طرف و« اسلاموية محدثة » من طرف آخر ؟ كيف نفهم خلطه بين موقف عدمي (لا تاريخي لا تراثي) باسم المستقبل من جهة ، وموقف اسلاموي (لا تاريخي لا تراثي) من جهة اخرى وباسم حاضر منحدر من « الأساس والأصل ، (الذي) ليس هنا اسلام إلا بــه وفيه » ، أي من « الكل الــذي لا يتجزأ (والذي إما) أن يقبــل ككل ، واما أن يرفض ككل » (١) ؟



لقد أسهبنا في معالجة ذلك الاتجاه الثاني« الاسلاموي المحدث » ، قاصدين من ذلك الى تثبيت النقطة التالية ، وهي أن اليسار العربي (الاشتراكي عــامة والماركسي خاصة) في موقفــه من التراث العربي ، قــد أسهم كثيراً أو قليــلاً ودون أن يعي ذلك ، في التحريض على الوصول الى مثل تلك « الاسلاموية » .

واذا كانت احداث ايران قد بلورت تلك الظاهرة ــ علماً ان أصحاب هــذه الأخيرة أخــذوا في الفترة الأخيرة يشعرون بخيبة أمل ــ ، فان احــد المحرضات الذاتية وغير المباشرة على اثارتها كمن في موقف اليسار العــربي ذاك « السلفوي اليساري » .

ومن هنــا ، يتضح أن تجــاوز تلك الظاهرة يكمــن ــ في أحــد أوجهــه الأساسية ــ في تجاوز ذلك الموقف « السلفوي اليساري » الطفولي تجاوزاً يحقق لليسار العــربي النهوض بأدوات بحثه التاريخي والتراثي الى مستوى المنهــج الجدلي التاريخي والتراثي ، أي المنهج الماركسي **حقــاً** .



---

(١) ادونيس : بين الثبات والتحول ... نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥١ .

واذا أردنا أن نلخص المواقف الثلاثـة لليسار العربي من التراث العـربي منهجاً وتطبيقاً ، فاننا لا بد واجدون أنفسنا أمـام حصيلة أساسية . تلك هي غياب الأفـق التاريخي التراثي الجـدلي ، وهيمنة توجـه لا تاريخي لا تراثي لا جدلي. نقول ذلك بالرغم من مواجهتنا مصطلحات« التاريخية » و « الجدلية » و « المادية » و « التحزب التاريخي » في كثير من نتاج ممثلي تلك المواقف الثلاثة .

هـذا أولاً .

كذلك نواجه في كثير من نتاج ممثلي تلك المواقف الثلاثة ، بصيغ مختلفـة ــ منهـا المبطن ومنها المفصح عنـه ــ ، بهجوم على المحاولات الجديدة لدراسة التاريخ والتراث العربيين من موقع ذلك الأفـق التاريخي التراثي الجـدلي . واولئك يفعلون ذلك متهمين أصحاب هذه المحاولات الجديدة بالجهل بـ « العام » ــ ويمثل هنا الماركسية بصفتها نظرية منهجية ــ وبـ « الخاص » ــ ويمثل هنا المسائل التي يتصدى لها ، مثل التاريخ والتراث العربيين ــ .

ذلك ثانيـاً .

وبما اننا اتينا على امثلة في سياق الحـديث عن كل واحـدة من المراحل الثلاثة في موقف اليسار العربي من التراث العـربي منهجاً وتطبيقاً ، فإننا نود الآن اجمال ذلك بمثال يلخص بسطوع ذينك الأمرين ، أي غياب الأفق التاريخي التراثي الجـدلي ، والهجوم عـلى المحاولات الجديدة لدراسة التاريخ والتراث العربيين من موقـع ذلك الأفـق .

المثال نواجهه في مقالتين كتبهما توفيق سلوم بعنوان « المـادية وتجلياتها في العصر الوسيط ــ مناقشة لأعمال د. حسين مروة ود. طيب تيزيني » (١) ، و (« التـاريخية » في التـراث الفلسفي ــ مناقشة لأعمـال د. طيب تيزيني ود. حسين مروة) (٢) .

---

(١) مجـلة ــ الطريق ، بيروت ، حزيران ١٩٧٩ .
(٢) مجـلة ــ الطريق ، بيروت ، آب ١٩٧٩ .

يكتب توفيق سلوم في نهاية مقالته الثانية ، محدداً خطه المنهجي في المسائل التي عالجها ويعالجها لدى مروة وتيزيني : « تلك هي بعض النقاط ، التي أردنا أن نناقش فيها أعمال د. مروة ود. تيزيني في ضوء مبدأ **التاريخية** في دراسة الفكر الفلسفي » (١) . ويتابع ، محدداً المبدأ المنهجي الذي سيتبعه في مقالته الأخيرة : « وفي القسم الختامي من دراستنا سنتابع وقفتنا هذه بمناسبة الحديث عن مبدأ آخر ــ **الحزبية** » (٢) .

ونود ملاحقة ذلك المبدأ « التاريخية » كما يفهمه الكاتب المذكور وكما يطبقه في فهمه للمحاولات الجديدة في دراسة التراث العربي منهجاً وتطبيقاً . انه يستشهد بقولة لماركس حول « الإسمية القروسطية » ، ليقع بعد ذلك في فوضى لا تاريخية حين يريد أن يفهمها في سياق الحديث عن « اللاهوت » .

يقول الكاتب « قال ماركس عن (الاسمية) أنها كانت **أول تعبير** عن المادية في العصر الوسيط » (٣) . ومباشرة على الصفحة التالية ، يكتب ما يلي : « **ان** الفلسفة المدرسية ، ككل ، بـ (اسميتها) و (واقعيتها) ، ظهرت لتكون دعماً نظرياً للايديولوجية الدينية (خادمة اللاهوت) » (٤) .

والكاتب يأخذ ، في سياق ذلك ، على مروة وصاحب هذا الكتاب انهما يريان في « الاسمية » مظهراً هاماً من مظاهر المادية القروسطية عموماً ، بما في ذلك المرحلة المادية القروسطية (٥) . بل انه يوجه اليهما أحد أقوال لينين الشهيرة ، وهو انهما يضحيان « بمنهج الماركسية من أجل الابقاء على حياة حرف منها » (٦) .

---

(١) ص ٢١٠ من المقالة الثانية .

(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٣) ص ١٨٢ من المقالة الأولى .

(٤) ص ١٨٣ من المقالة الأولى .

(٥) ص ١٨٢ من المقالة الأولى .

(٦) نفس الصفحة السابقة .

ولكننا ونحن ندقق في تلك النصوص المأخوذة من مقالتي الكاتب ، لا بـد واجدون أنفسنا أمام التساؤل التالي : هل يحقق الكاتب حداً **أدنى من التماسك** العقلي المنطقي حين يأخـذ بقولة ماركس عن « الاسمية » من طرف ، وحين يصم هـذه الأخيرة بأنها ظهرت لتكون دعمـاً نظرياً للايديولوجية الدينية (خـادمة اللاهوت) ؟ ثم ، ان الكاتب أسقط من قولة ماركس عن « الاسمية » شطراً لـه أهمية **تطبيقية** مبدئية ، عـلى صغره . يقـول ماركس ، في نصه الأصلي : « ان الاسمية تجد التعبير عنها كعنصر رئيسي لدى **الماديين الانكليز** ، وكذلك بصفتها ، عموماً ، **التعبير الأول** عن « المـادية » (١) . ماذا يعني أن يُسقط الكاتب ذلـك الشطر الخطير في دلالته التطبيقية من النص الماركسي ؟ هل يعـلم الكاتب ماذا مثلت ، في حينه ، المـادية الانكليزية ؟ هـل يدرك سياقيها التاريخي والتراثي اللذين احاطا بهـا ؟ هل يعلم ان العـالم الكبير غاليليه ، الذي وقف وجهاً لوجـه أمام طغيان اللاهوت ، كان من الاسميين العظـام ؟

ان خرق مبدأ التاريخية لا يظهر في نصوص توفيق سلوم بصيغة ضمنية غير مفصح عنها **منهجياً** فحسب انه يظهر كذلك ، وكما لاحظنا ، بصورة معلـن عنهـا باسم هذا المبـدأ نفسـه .

وحين يجـري الاعلان عن الاسمية بأنهـا ظهرت ، في العصور الوسطى ، بصفتها خادمة الدين ، فان معظم التراث الفلسفي العـربي المـادي ، الـذي **ظهـر إسمياً** ، يطـاح بـه باسم ذلك الموقف . واي موقف هـذا ؟ انـه موقف لا تاريخي لا تراثي لا جدلي ، ولكـن ايضاً بصورة فجة متعارضة مـع شرائط البحث العلمي عـامة ، وفي وجهه التوثيقي على نحو خاص .

ولكن خرق المبـدأ « التاريخي » يتم على يد توفيق سلوم كذلك في نقـاط أخرى ، منها فهمه لـ « نشوء » و « نمـو المـادية » . فهو يريد أن يصوغ مـن مقولة انجلز حول « المسألة الأساسية في الفلسفة » قمقماً يحل استخدامه كل

---

(١) ماركس ــ انجلز : الاعمال ، مجـلد ٢ ، برلين ١٩٥٩ ، ص ١٣٥ .

الاشكالات **الميدانية** المنحدرة من تاريخ الفلسفة . فهو يأخذ على مروة وتيزيني انهما في اعمالهما لم يخطر ببالهما « ولو الاتيان على ذكر (المسألة الأساسية في الفلسفة) كما صاغها انجلس ، بالنسبة للعصر الوسيط . . » (١) .

انه يرغب منّا أن نقول في اعمالنا ان الفلسفة القروسطية قامت على تلك « المسألة الأساسية » ، دون أن يدرك امرين اساسيين : ١) ان نمو الفلسفة المادية والمثالية لا يمثل خطاً مستقيماً لا يلوي على شيء ، وان تلك « المسألة الأساسية » ظهرت فيها بصيغ معقدة مركبة ، منها بصورة خاصة الاسمية . ٢) الكاتب لا يدرك أن صياغة المسألة الأساسية تلك تمت لأول مرة بصورة فلسفية دقيقة على يد الماركسية ، وانها ، من ثم ، حصيلة **نمو تاريخي تراثي داخلي** .

واخيراً ، الكاتب لا يدرك أن الحديث عن « الواقعية » و « الاسمية » في العصور الوسطى يعني الحديث عن المثالية والمادية ، **ومن ثم** ، عن المسألة الأساسية في الفلسفة .

الأمر الآخر الذي يبرز عند توفيق سلوم هو هجومه على المحاولات الجديدة لدراسة التاريخ والتراث العربيين بأفق تاريخي تراثي جدلي .

ان ذلك الهجوم يظهر بصيغة الاستخفاف بـ « الجديد المبتدع » على صعيد البحث في التاريخ والتراث العربيين . فهو يكتب ، موجهاً قوله الى صاحب هذا الكتاب الذي نقرأ فيه : « ولو كنا نعرف تماماً ذلك (العام) — علم تاريخ الفلسفة الماركسي ، لما ابرزنا ذلك (الخاص) ، واطلقنا عليه (الجدلية التاريخية التراثية) ، ولما وضعنا ، الى جانب (الثورة الثقافية) ، (ثورة تراثية) (د . تيزيني) » (٢) .

---

(١) ص ١٨٩ من المقالة الاولى .

(٢) ص ١٨٨ من المقالة الثانية .

في مثل هذا الموقف لا يسع المرء الا ان يقر بأن هـذه الخفة في فهم المسائل هي الوجـه الآخر مما يطرحه سلوم . اما الوجه الأول فهي الجهـل والتنطع والغرور والضحالة .

ان وصفنا لذلك الموقف بتلك الصفات لا يتصل بهذا الشخص أو ذاك ، بقـدر ما يتصل بطبيعة الجمودية اليسارية المتعالية ، التي تؤدي بسهولة الى نخبوية جموحة متسلطة . وهـذا يمكن اعتباره احدى القواعد التي تجسدها ظاهرة الجمودية بجهلها وتجهيلها .

ذلك يبرز عبر المثل الذي اتينا عليه فيما سبق حول الفلسفة الاسمية . إذ تبين لنا ان الجموديين هم الأولى بأن يطلق عليهم « جهلة الماركسية ــ العام » . وهذا يعني انهم في جهلهم ذاك ، جاهلون أيضاً وفي السياق نفسه بـ « الخاص » ــ ويعني هنا التراث العربي بأوجهه المتعددة ــ .

ذلك كله يدعنا نرى المراحل الثلاث الأولى في موقف اليسار العربي من ــ التراث العربي بإحدى سماتها الجامعة المشتركة ، وهي قصورها النظري المنهجي على صعيد العلاقة بين « العـام » و « الخاص » . وهـذا ، بدوره ، ما يخولنا بأن نسمها بكونهـا جمودية . وجموديتها هـذه إذ تجـد مصادرها في تضخيم « العـام » تضخيماً تعسفياً على حساب « الخاص » ، فانها تسيء الى كليهما معاً . وتخرج ، بذلك ، عنهما ، إذ تحولهما الى كاريكاتير ، او بصورة ادق ، الى مخطط قسري هجين .



٥

المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً هي التي يراد لها ان تكون مرحلة الجدية والنضج في البحث العلمي التراثي . ويعمل ممثلوها حالياً على أن يجعلوا منها تياراً عميقاً وشاملاً ، بعد ان انطلقت ارهاصاتها الأولى من مرحلة ما بعد الهزيمة (أواخر العقد السابق) .

ولقد اقترنت تلك الارهاصات ببروز الاشكالية الحضارية في الوطن العربي بروزاً مأساوياً ، وذلك في أعقاب وسياق الهزيمة العسكرية التي حدثت عام ١٩٦٧ . فاستبانت تلك الاشكالية في اتجاهين : ١) ظهور الأنظمة العربية التقليدية (ذات التشكيلات الاقتصادية المتعددة) بمظهر العجز **الشامل والعميق** تجاه العدو في الخارج وعملائه في الداخل . ٢) تبلور بعض مواقف اليسار ، وظهور قلق وتململ ثوريين في أوساط الجماهير .

وبصيغة اخرى يمكن تنسيق تلك الوضعية بثلاثة عوامل ، كنا أتينا على ذكرها في مقدمة هذا الكتاب . **الأول** منها يتمثل بجملة التغيرات التي اخذت تلحق ببعض الأوضاع في عدد من البلدان العربية ، والتي شرعت مسألة العلاقة بين البنى المستنفدة تاريخياً والبنى الآخذة بالنهوض تطرح نفسها في سياقها (أي المتغيرات) . وبطبيعة الحال ، في إطار ذلك تبرز قضية **الخيارات** الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية ، التي تحدد المواقع والآفاق الستراتيجية والتكتيكية للقوى السياسية القائمة ولمن تمثله من طبقات وفئات اجتماعية .

العامل **الثاني** يتحدد بان القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية

والايديولوجية الممثلة ، في حقيقة الأمر ، لتلك البنى المستنفدة تاريخياً ، انطلقت تستغيث بـ « الماضي » لمواجهـة « الحاضر » المفعم بالقلق والتململ والامكانات « المخربة » والمصوغة « خارج الوطن والأمة » ، و « المستقبل » بما يستثيره من هواجس واستفزازات وكوابيس مؤرقة .

واخيراً ، العامل **الثالث** ، ويتجسد بالتحدي العميق الأثر والبعيد المـدى للوجود **العـربي** عامة وبوجهه **التقدمي** الممثل بحركة التحرر العربية على نحـو خاص ، مـن قبل الامبريالية العالمية وأداتها الاستيطانية القممية ، الصهيونية العالميـة واسرائيل .

وما تجب الاشارة اليه هنا هـو ان هذه المرحلة الرابعة في موقف اليسار العـربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، ما تزال في طـور الخاص والتبلور والسعي الحثيث ، ولكنّ المتزن الهادىء وغير اللاهث . وهي اذ تحدّد على ذلك النحو العـام ، فانها تعلن أنها لا تمثل مجرد ردّ فعل على تلك العوامل الثلاثة .

انهـا تجسد ، اولاً ، **وجهـاً من** اوجـه الوضعية العامة التي استنبتتها وبلورتها تلك العوامل الثلاثة . ولكنها ، ثانياً ومن طرف آخر ، تمتلك استقلالية **نسبية** تجاه تلك الوضعية ، باعتبار أنها تمثل مسألة نظرية منهجية خاصة .

وثمة أمـر يلفت نظر المدقق في سياق الاتساع النسبي لدائرة المرحـلة الرابعة في موقف اليسار العربي من الترث العربي منهجاً وتطبيقاً . ذلك هـو نشوء « تحالف » غير مكتوب بين أطراف ثلاثة ضد الاسهامات الأولى التي أخذت تطـرح نفسها تعبيراً عـن تلك المرحلة . اما الأطراف المعنية فهي **اليمـين الديني السلفوي ، واليمين القوموي ، واليسار التأملوي الهجين** .

ا نهـذه الأطراف ـ على وجـود الاختلافات في المنطلقـات الايديولوجية والاجتماعية التي تميزهم عن بعضهم بعضا ـ تلتقي، من حيث تدري أو لاتدري، في مناوأة ومجابهة تلك الاسهامات : الطرف الأول يدينها لأنها « مستجلبة مـن خارج الحدود الاسلامية »، وان بلغة عربية. وهي ، من ثم ، « بدعة » في الصراط

المستقيم للأصالة الدينية الاسلامية . الطرف الثاني يدينها لأنها « مستجلبة من خارج الحدود العربية » ، وإن بلغة الضاد . وهي ، من ثم ، « دخيلة » على الأصالة القومية . أما الطرف الثالث فانه يدينها لأنها لا تمتثل لإرادة « بروكست وسريره » (١) . والمقصود بذلك أنها ــ اي تلك الاسهامات ــ لا تنطلق من القواعد الماركسية تأملوياً ، بل ترى في هذه الاخيرة ما يراه لينين فيها بتواضع العالم الثوري المبدع (٢) : « نحن لا نعتبر اطلاقاً أن نظرية ماركس شيء كامل لا يجوز المساس به ، بل اننا ، على العكس ، مقتنعون بأنها لم تفعل سوى أن وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذي **يجب** على الاشتراكيين دفعه قدماً في جميع الاتجاهات ، اذا شاءوا الا يتأخروا عن موكب الحياة .

ونحن من الراي انه ضروري بشكل خاص بالنسبة الى الاشتراكيين **الروس** ان يطوروا نظرية ماركس **بصورة مستقلة** ، لأن هذه النظرية تقدم فقط **قواعد توجيهية** عامة » (٣) .

ضمن هذا الفهم للمسألة ، كان طموحنا لأن ننجز عملاً يشكل حجر زاوية لنظرية منهجية في قضية التراث العربي ، التي كان لا بد في سبيل صياغتها من التصدي للقضية التراثية عامة . وان كانت هذه النظرية تجد نفسها في تعارض مبدئي مع مظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، التي أتينا عليها فيما سبق ، فانها لا ترفع الادعاء بأنها حققت الأبعاد المثلى على صعيدها . فمثل هذا الادعاء يتعارض ، **بالأصل** ، مع طبيعة البحث العلمي **التراثي** (الجدلي التاريخي التراثي) ، اي مع المبادىء الأساسية لما نقدمه هنا تحت اسم « الجدلية التاريخية التراثية » .

---

(١) اشارة الى الاسطورة الشهيرة « سرير بروكست » . وقد أتينا على تحديد ما نعنيه منها في هذا السياق « التأملوي » .

(٢) كنا اوردنا هذا الشاهد في مكان سابق ، ونورده الآن ثانية لأهميته **الحاسمة** في هذا السياق .

(٣) لينين : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

وبالضبط من موقــع هذه « الجدلية » ، يجب أن نقول بأنها لم تنهض من خواء نظري منهجي وتطبيقي . فلقد ابرزنا ، في موضع سابق ، قاعهــا المادي الجدلي التاريخي . كما نعلن الآن انها تجــد نفسها امتداداً جدلياً لمجموعة مــن الابحاث والدراسات ، التي صدرت في الوطن العــربي منذ ما يقارب العقــدين الأخيرين من هــذا القرن (١) . بل يمكننا أن نبتعد أكثر من ذلك ، فنرى في عدد

---

(١) نشير ، فيما يلي ، الى بعض ما صدر مــن أبحاث ومؤلفات في نطــاق المرحلة الرابعــة في موقف اليســار العــربي من التراث العــربي منهجــاً وتطبيقاً . وهــذا الــذي صدر حتى الآن ما زال ، على المستوى الكمي ، ضئيلاً . ولكنه ينطــوي على دلالــة خاصة وامكانات مستقبلية واعدة . وهو ، بهذا المعنى ، يمثل مرحلة **التأسيس** لنظرية البحث العلمي في ذلك التراث .

ونحن اذ نشير الى ذلــك الذي صدر ، ضمن هــذا السياق وحسب اطلاعنا ، كما يلي مرتبــاً وفــق تاريخ صدوره ، فاننا لا نرى أن مظاهره المختلفة تمثل مستوى واحداً من العمق والشمولية والدقــة :

يا سين الحافظ : كيف تكتب تاريخنا القــومي (ضمن كتاب : كيف تكتب تاريخنا القــومي ــ وهــو حصيلة تحقيق أجــرته مجــلة المعرفة ، نفس المعطيات المقدمة ســابقا ، ص ٨٢ ــ ٨٩) . حسين مروه : الموقف من التراث في الدين والفلسفة ــ مجــلة الآداب ، بيروت أيــار ١٩٧٠ . طيب تيزيني : مشروع رؤيــة جديدة للفكــر العربي في العصر الوسيط ــ المرحلة الأولى ، دمشق ١٩٧١ . عبــد المعين الملوحي : محاولة للبحث عن ديوان الثورة في الشعر العربي ــ بدأها في جريدة الثورة ، دمشق في ١٩٧٢/١٢/٢٣ . غــالي شــكري : التراث والثورة ــ بيروت ١٩٧٣ . ميشال كامل : حوار التراث والعصر ــ مجلة الآداب ، بيروت ، كانون الثاني ١٩٧٣ . الحبيب الجنحاني : إحيــاء الفكر العــربي ــ ١٩٧٣ (ضمن كتاب للمؤلف بعنوان : من قضايا الفكر ــ تونس ١٩٧٥ ، ص ١١١ ــ ١٢٨) . الطاهر اللبيب الجديدي : الاستراتيجية الجنسية في الشعر العذري ــ مجلة الفكــر ، تونس ، عــدد ٥ فيفري ١٩٧٤ . محمود أمين العــالم : تعليق على بحث لانور عبد الملك بعنوان « الخصوصية والاصالة » ، قدم الى ندوة « ازمــة التطور الحضاري في الوطن العربي » ، الكويت أبريل ١٩٧٤ . أحمــد علبي : الاســلام والمنهج التاريخي ــ بيروت ١٩٧٥ . مهــدي عامل : مشكلة التراث (ضمن : أزمــة الحضارة العربية أم أزمــة البورجوازيات العربية ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٨٧ ــ ٢٠٦) . ثابت : في طفولية رفض الدين والتراث (ضمن : مقدمات في فهم الماركسية اللينينية والتبلور الماركسي العــربي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٠ ــ ٤٩) . حسين مــروه : النزعات المــادية في الفلسفة العــربية الاسلامية ــ الجزء الأول عــام ١٩٧٨ والجزء الثاني عــام ١٩٧٩ . وهــذا المؤلف يجسد مستوى متقدماً بصورة حاسمة منهجــاً وتطبيقــاً في اطار المرحلة المعنية مــن البحث التراثي .

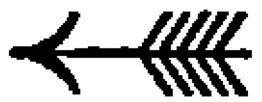
مــن الباحثين والمفكرين ، أمثال سلامه موسى وطــه حسين ، ممهدين لهــذه المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً (١) .

وهنا لا بــد من القــول بأن النظرية المقترحة هنا ، الجدليــة التاريخية التراثية ، في الحــين الذي لا تتوقف فيه عنــد رفض ذلك الفــكر اللاتاريخي اللاتراثي ، بل تخضع للنقــد الجدلي التاريخي التراثي كذلــك المراحل الثلاثــة (المآتي عليها) في موقف اليسار العربي ، في هذا الحين نفسه يدرك صاحب هذا الكتاب ادراك اليقين أن جهده المسطور هنا والذي يريد له أن يكون مدخلاً الى « ثورة تراثية » عربية ، لا يمكنه أن يكتسب أبعــاده وآفاقه الدقيقة الخصيبة إلا بوضع هــذه « الثورة » في سياقها من « الثورة الثقافية الاشتراكية » . وقد سبق أن حددنا هذه الأخيرة من موقــع كونها تكتشف وتمتلك مغزاها وموجباتها عبر « الثورة الاجتماعية الاشتراكية التوحيدية » في الوطن العربي .

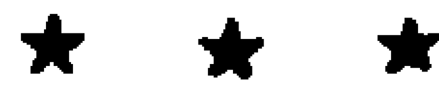
---

(١) في مكان سابق أشرنا الى أن موقف سلامه موسى من التراث العربي اكتسب ، في مراحل لاحقــة من حياته ، بعــداً جدلياً دقيقاً ، وان ظــل ذلك بحدود جزئية أولية . ونشير هنا الــى وجــود مثل ذلك البعد عنــد مفكر آخر ، هو طــه حسين . فاذا انطلقنا من ان فكر هــذا الأخــير قــد طرات عليه تغيرات واسعة في مراحل متعددة من تاريخه ، فاننا واجدون فيه مرحلة هــامة تمثلت بمجموعة مــن الآراء والتصورات حــول العلاقــة بين « النحــن » و « الهــم » ، بين « المــاضي » و « الحاضر » ، تظهر ميلاً متحفزاً باتجــاه موقف جدلي تاريخي تراثي من التراث العــربي على الصعيد المنهــجي .

يكفي هنــا ، لابراز ذلك الميل ، أن نشير الى بعض ما طرحه طــه حسين على هــذا الصعيد . ففي « على هامش السيرة (١) ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص (ي) » يكتب ما يلي : « ان القديم لاينبغي أن يهجــر لانه قــديم ، وان الجــديد لا ينبغي أن يطلب لانه جديد ، وانما يهجر القديم اذا برىء من النفــع وخلا من الفائــدة ، فان كان نافعــاً مفيداً فليس الناس أقــل حاجة إليه منهــم الى الجديد » . ودون أن نفهم هذا الموقف الحسيني من موقــع ذرائعي (براغماتي) ، نقول ان طــه حسين طرح المسألة ضمن اعتبار « الأصالة » و « العصرية » وجهين لمسألة واحدة ، هي مسألــة التقــدم البشري . وقــد أنضج هذا الفهم التراثي الجدلي بأن أخضعه لرؤيــة تكاد تكــون مادية تاريخية . هــذا الموقف ظهر خصوصاً في دراسته لـ « الفتنة الكبرى » في عصر عثمان وعــلي . فقد كتب في الجــزء الاول من هذه « الفتنة » ، وهــو بعنوان « عثمان » ــ القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١١ ــ : « وقــد سخطت قريش أشــد السخط وأعنفه على النبي لمــا أظهر من ذلك (الإعتاق والتحرير) ، حتى لأكاد اعتقــد انه لو قــد دعــا الى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعي والاقتصادي ، ..



ومن هنا ، يتوجب علينا أن نتعرض ، فيما يلي ، لحلقات الاتصال العينية بين تراثنا من طرف ، وبين تلك « الثورة الاجتماعية الاشتراكية التوحيدية » من طرف آخر . فنكون ، بذلك ، أمام وجه آخر من مسألة النظرية التراثية المقترحة (الجدلية التاريخية التراثية) .





ودون أن يلغي ما ألغى من الربا .. - أقول لو قد دعاهم النبي الى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لاجابته كثرتهم في غير مشقة ولا جهد » . انظر كذلك كتاب طه حسين " قادة الفكر - دار المعارف بمصر ١٩٥٢ ، ص ٦ - ٧ . بصيغة أخرى يمكن القول ، ان مثل تلك المحاولة التي طرحها طه حسين (وسلامه موسى ، وأحمد أمين وعبد الحميد العباوي الخ .. بحدود بسيطة) ، تمثل بالنسبة الى « الجدلية التاريخية التراثية » عناصر فكرية تراثية ذات قيمة نظرية معرفية وايديولوجية تحريضية . ولئن كنا نجد فيها مصادر عامة لتلك الجدلية ، فان القلق الليبرالي وعدم التماسك فيها يجعلان منها ، في التحليل الاخير وبشكل أكثر بروزاً ، مصدراً عميق الدلالة من مصادر الاستلهام التراثي المنهجي لتلك « الجدلية » .

ج ـ بين التراث العـربي والواقع العـربي الراهن في افقه الثوري

١

كنـا طرحنا في بداية المقطع (آ ـ مفارقة مرّة ، ولكن واقعية) سؤالين مبدئيين . وقـد اجبنا عن الأول منهما ، حيث اثرنا وحددنا أبعاد وآفاق العلاقة بين التراث العـربي الفكري من جهة ، وبين الواقع الفكري الايديولوجي السائد حالياً في أوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة من جهـة أخرى ، ذلك الواقع الذي يتحرك ، من حيث الأساس ، في اطار الايديولوجية الاقطاعية .

أما السؤال الثاني فقـد صغناه على النحو التالي : ما هي ابعـاد وآفاق العلاقة ـ فيما اذا وجدت ـ بين ذلك التراث من طرف ، وبين القضايا النظرية والعمليـة للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطـن العـربي من طرف آخـر ؟ وكنا ، في سياق ذلك ، قد ابنّا أن تلك القضايا هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفـاقه **الثوريـة** .

الاجابة عن هذا السؤال الخطير تستوجب ، بطبيعة الحال ، انجاز دراسة شاملة للفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي (ونحن عازمون على انجاز هذه المهمة الكبرى بحدودها المبدئية العامة) . ولكننا ، عبر التحليل الذي قدمناه في الفقرة الخاصة بـ « الثورة الاجتماعية » ، استطعنا الوصول الى نتيجـة ذات طـابع مبدئي حاسم . تلك هي ان الخروج من واقـع الوطن العـربي المتخلف اجتماعياً والمجزأ وطنياً وقومياً ، **قـد** اصبح مرهوناً أولا واخيراً بالعمل عـلى بناء مجتمع اشتراكي ، على النحو الذي فصّلنا فيه فيما سبق .

وكما يبدو ، فان النتيجة ، في وجهها **الموضوعي** المفصح عنه هنا ، تتضمن

ايضاً وجهاً آخر ذاتياً . ذلك هو ضرورة انجاز ثورة ثقافية اشتراكية ، تكتشف أبعاد ذلك المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية ، كما تطرح وتطور بنيته الثقافية الجديدة . اي إننا هنا – ونقول هذا في حدوده العامة – لا نستطيع إنجاز بناء ذلك المجتمع الاشتراكي برؤوس اقطاعية أو بورجوازية . من هذا الموقف ، ننطلق في طرحنا ضرورة اكتشاف **الجسور** – فيما إذا كانت موجودة – بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي ، بصفته الاطار النظري المطوع **تطويعاً اشتراكيا علمياً** ، للمهمات الاجتماعية الاقتصادية والقومية والثقافية المطروحة على بساط البحث ، في اطار الواقع العربي الراهن .

ان القيام باكتشاف مثل تلك الجسور يدخل ، إذن وبالدرجة الأولى ، في نطاق اكتشاف وحدة الماضي بالحاضر العربي ، اي التاريخ بالتراث في حلقته المعاصرة ، وبالتالي وحدة اللاإستمرارية بالاستمرارية . وهذا عمل مشروع نظرياً معرفياً وايديولوجيا . بل انه ملزِمٌ لمن يتصدى لقضايا النضال الاجتماعي الاقتصادي والقومي والسياسي والايديولوجي في الوطن العربي .

ومن هنا ، فأنْ نجعل من التراث العربي الفكري – في وجهه التقدمي – طريقاً الى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة ، اي في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والوطني والقومي (حركة التحرر العربي) ، فإن هذا يعني أن نكون قد احطنا بأحد الأوجه الرئيسية للرؤية المقترحة لذاك التراث .

وعلينا ، هنا ، أن نضيف إضافة ضرورية ذات شقين :

آ – ان « المرحلة القومية المهيمنة » – مأخوذةً بمعنى انها معادل لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » في اوجهها المعقدة والمركبة السائدة في الوطن العربي – تشتق مشروعية وجودها بالأصل وفي اتجاهاتها الثورية منها نفسها ، **أولاً بأول** . فهي تستطيع ان تنجز عملية التجاوز الذاتية فقط عبر ثورة اشتراكية توحيدية . ولذلك ، فحين تطرح هذه الثورة حلاً لإشكالات تلك المرحلة ، فإنه لا يكون في ذلك اي مصدر لاحراج الثوريين الاشتراكيين في

الوطــن العربي احراجاً اجتماعياً أو قومياً أو ايديولوجيا أمام خصومهم ، أو أمام أولئك الذين يتحركون في الوسط .

ومن هنا ، فإن ذلك الطرح للواقع العربي الراهن لا يحتاج ، مــن حيث المبدأ ، الى التراث العربي الفكري التقدمي لكي يدلل على مشروعيته الاجتماعية (الموضوعية) والايديولوجية (الذاتية) . ذلك لأن هذه المشروعية تنطلق من انه ، اي الطرح ذاك ، انطلق من مقتضيات ومواصفات ذلك الواقع ، مأخوذاً في اتجاهاته الثورية الممكنة والرئيسية .

ب ــ حين نتكلم عن ضرورة إشراك التراث العربي الفكري التقدمي في تقديم وتسويغ مشروعية تثوير « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العــربي ، فاننا نكون قد انطلقنا من الواقعين التاليين :

١ ــ استمرار التراث ذاك في تلك المرحلة ، وتكوينه ، من ثم ، بعض عناصر هذه الأخيرة . (وقد تحدثنا عن ذلك في معرض التصدي لقانون « العلاقــة بين الداخــل والخارج » ، والظاهرة « الواقعوية الطفولية » في المرحــلة الأولى من موقف اليسار العربي من التراث العربي منهجاً وتطبيقاً) .

٢ ــ تحــويل ذلك التراث الى أداة قمــع في أيدي ايديولوجيي « المرحــلة القومية المهيمنة » المستنفدة تاريخياً (الاقطاع والبورجوازية في شريحتها العليا المتداخلة بالاقطاع والمتواطئة معــه) . فهي توجهها ضد التنظيمات السياسية والايديولوجية الممثلة للطبقــات الكادحــة (العمال والفلاحين الفقراء وشرائح البورجوازية الصغيرة) . كما تحولها الى أداة لجم إزاء هذه الطبقات الكادحة .

وعلى العكس من « المرحلة القومية المهيمنة » في اتجاهاتها الثورية الممكنة والوحيدة التي تكتشف مشروعية وجودها فيها نفسها بصفتها تنطوي على الأفق التقــدمي المستقبلي . فان وجود تلــك الطبقــات الاجتماعية الأولى ، الممثلة بـ « المرحلة القومية المهيمنة » في أفقها المستنفد ، قــد غــدا موضوعياً وذاتيــاً ضد حركة التاريخ والتراث ، وإنْ بفضل هذه الحركة . ولذلك ، فان لجوءها

الى التراث العـربي الاسلامي ، في صيغته الوثوقية الرجعية ، يصبـح أمـراً لا مناص منــه .

بيـد أن هـذا الفعـل لا يماثل في خطورته لجـوء ايديولوجيي الطبقات الراسمالية الامبريالية في البـلدان الغربية المعاصرة الى الجانب الرجعي المعيق للتقـدم من تراث شعوبها . إذ هنـا يتم هـذا الأمر بعـد أن حققت الطبقـات البورجوازية الاوروبية ثورات عاصفة أطاحت ، مـن حيث الاساس ، بالعـالم الاقطاعي القديم . وكان ذلك قد جعلها قادرة على تقديم امكانات جديدة للتقدم الايديولوجي والثقافي عمومـاً في نطـاق الطبقات الكادحة ـ والبروليتاريا في رأسها ـ ، هذه الامكانات التي استخدمت ، في اتون الصراع الطبقي ، في سبيل خلق تنظيمات وحركات ثورية حقاً ضد المجتمع الراسمالي الجديد . بكلمة : ان لجـوء ايديولوجيي تلك الطبقات الراسمالية الى ذلك الجانب من تراثاتها تم بعد أن تحقق تراكم ثقـافي وايديولوجي هائل لدى جماهير الطبقات الكادحـة ، بحيث أصبح ليس من السهل أن تلجم بواسطة تلك التراثات .

في الوطن العـربي يختلف الامـر اختلافاً بيّناً . ففيه لم يحـدث تراكم ايديولوجي وثقافي مرموق في اطار الصراع ضد الايديولوجية **السائدة** (الاقطاعية) . ذلك لأن ما كان قـد عوّل في تحقيقه عـلى « النهضة العـربية » البورجوازية الحديثة ، سقط ، في أساسه ، منذ البدء . فظلت ، بذلك ، جماهير الطبقـات الكادحة فريسة لهـذه الايديولوجيا ذات العمر المديد . ها هنا ، نتبين خطورة لجـوء ايديولوجيي الطبقـات الرجعية العربية الى التراث العـربي الاسلامي : انهـا تبحث فيه عن مسوغ ومشروعية لوجودها المستنفد اجتماعياً واقتصادياً وايديولوجياً .

ومن هنا ، تنشأ الإشكالية والصعوبة والحساسية في عملية التثوير الثقافي الاشتراكي . وقد يبدو أن هذه القضية ارتفعت، بفعل ذلك ، الى صعيد المهمات الجوهرية القصوى المتصلة بمواجهة الوجـود الاقطاعي الايديولوجي الماضوي . هنا يواجهنا ، بسهولة ، عبد الله العروي بتأكيد العارف : الم اقل لكم أن العمل

الايديولوجي هو الاساس في نشاط المثقفين العرب راهنا ؟!

إن في المسألة صعوبة ولا شك . بل لعلنا نعلن ان العروي يملك الحق في تأكيده ذاك . ولكننا إذ ذاك نكون قد بقينا على سطح المسألة . وفي الوقت الذي ننفذ فيه الى قاعها ، فإن أمراً آخر يستبين لنا : ان الوضع الاقتصادي والاجتماعي **والايديولوجي** والأخلاقي للطبقات الاجتماعية الرجعية المستنفدة ، هو الذي ينبغي أن تتركز عليه سهام التصدي **من خلال** الايديولوجيا الاشتراكية العلمية بأساسها الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية . هذا يعني أن إبراز اهمية النشاط (الصراع) الايديولوجي صحيح في « المرحلة القومية المهيمنة » ، **بقدر** ما يسهم في الصراع الطبقي الاجتماعي والاقتصادي والقومي والأخلاقي ضد تلك الطبقات .

ومن هنا ، فإن صراعاً ايديولوجيا لا يوجد في **ذاته** ، وانما **عبر** العلاقات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، مباشرة كان ذلك أو بشكل **غير مباشر** . ذلك لأن هذه العلاقات والمؤسسات ، في تركيبها الاقطاعي والاقطاعي البورجوازي خصوصاً والذي ما زال قائماً في الاقطار العربية بدرجات مختلفة وبأشكال متعددة ، لا تبدو أحياناً واضحة للعين المجردة .

هكذا تبرز قضية علاقات الطبقات الاجتماعية الرجعية بالتراث العربي (الاسلامي) على غاية الاشكالية . كما تتطلب من الطرف الآخر ، الطبقات الكادحة بمنظماتها السياسية ومؤسساتها الثقافية الايديولوجية ، اقصى الحذر والدقة في التصدي لها . لأن لتلك الطبقات ، كما رأينا ، جذوراً عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في اعلان الحروب « التراثية » ضد اعدائها وخصومها الطبقيين خصوصاً .

ولا شك أن ذلك « التراث » خصب وغزير في عناصر العداء للتقدم الاجتماعي والفكري . ومن ثم ، فان لجوء ايديولوجيي تلك الطبقات اليه يرتكز الى اساس فعلي ، **غير مصطنع** . وبناء عليه ، فإن الرد على ذلك لا ينطلق من إنكار تلك العناصر ، كما يفعل الايديولوجيون السلفويون تجاه العناصر التقدمية

منه بغباء وحقـد . إنه ينطلق من تقويم جديد للفكر العربي في مجموع حلقـاته عـامة ، والاسلامية منها على نحو خاص تقويماً يضعـه في سياقيه ، التاريخي والتراثي ، ويخضعه لمبضع « اختيار تاريخي تراثي » ثوري منطلق من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في الوطن العربي بأفقها المستقبلي الناهض (الثوري) .

على هذا النحو وضمن وعي تلك الظروف العينية ، نستطيع ادراك الأهمية القصوى لضرورة **إشـراك** التراث العربي الفكري ، بعناصره وأوجهـه التقدمية والمحرضة على الفعل التقدمي ، في تقديم مسوغات نظرية معرفية وايديولوجية لمشروعية وجود تلك « المرحلة » وبأفقها المعني . ولا يسعنا ، في اطـار هـذه المسألة ، إلا ان نهتف بفرح واطمئنان : ما أكثر العناصر في هذا التراث ، تلـك التي يمكنها أن تقـدم الى ذلك الوجود مثل هـذه المسوغات الفعلية !

ومن هنا ، من استبصار واستقراء البعد الاجتماعي والتاريخي والتراثي لهذه المسألة ، يغدو من السهل تبيّن أن تناول « التراث » ، على النحو الـذي تفهمه وتفعله القوى الرجعية والقوى التقدمية ، يتضمن وجهاً **طبقياً صريحاً** .

ان **المعـركة على** التراث العربي معـركة طبقية شاملة ، تبرز في الحقـول الايديولوجية النظرية والسياسية والأخلاقية والفنية والادبيـة . **ذلـك لأنهـا** ، في وجهها الأكثر حسماً ، معـركة الواقع العـربي **الراهـن** باتجاهاته وآفـاقه الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية المتعددة . وباعتبار ان قضية تجـاوز التجزئة القومية العـربية اصبحت مرتبطة على أكثر ما يكـون الارتباط بقضية تجاوز التخلف الحضاري عن طريق الثورة الاشتراكية ، فإن تلك المعركة عـلى التراث تتضمن ، كذلك ، وجهاً **قومياً صريحاً** : هـل ندعو الى الانتماء الاقليمي الفرعوني ، أم السوري ، أم « الماروني » ، أم الى انتمـاء « ديني اسلامي » أو « مسيحي » الخ . . . ، أم الى انتماء قومي عربي يستوعب ويتمثل تلك الانتماءات بصيغة جدلية تاريخية تراثية ؟

ان التراث العربي ــ بمرحلته الاسلامية على وجه الخصوص ــ يجد نفسه

دائماً وبشكل او بآخر مقحماً في احدى حلقات الدائرة العربية المعاصرة ، مطالباً بالاسهام في الاجابة عن ذلك التساؤل . وهذا صحيح ووارد .

ولقد أتيح لنا ، من خلال التحليل الاجتماعي والتاريخي الذي قدمناه في موضع سابق من هذا الكتاب ، تكوين القناعة العلمية ، ولو بالحد الأدنى ، بأن تفجير اطر التخلف الشامل والعميق ومجابهة الامبريالية وامتدادها الاستيطاني (الصهيونية) في الوطن العربي ، يستلزم ، **شرطياً وبصورة ملموسة** ، توحيد النضال الاشتراكي بالنضال العربي ، وليس الفرعوني أو القومي السوري أو الاسلامي أو المسيحي . وبالطبع ، سوف يكون خطأً فاحشاً ، إذا خلطنا **بين** هذه المسألة ، مسألة الصيغة القومية العربية ، التي توحد قومياً بين الاقطار المختلفة من العالم العربي المجزأ سياسياً واقتصادياً من طرف ، **وبين** الحضارة الفرعونية والأخرى السورية القديمتين من طرف آخر . فهاتان الأخيرتان تشكلان جزءاً من تاريخ وتراث المنطقة العربية . أو بين تلك المسألة من جانب ، وبين كون الاسلام والمسيحية (الشرقية) يمثلان مظهرين هامين من مظاهر ذينك التاريخ والتراث من جانب آخر . ذلك أن الاسلام وتلك المسيحية يشغلان ، من حيث هما كذلك ، حيزاً جزئياً من ذينك الأخيرين . ومن ثم ، من المخالف للتماسك المنطقي والواقع التاريخي ان يختزل الكل بجزئين منه .

ومن هنا ، كانت الدعوة الى تلك النزعات موقفاً اقليموياً غالباً ما أدى الى الوقوع في مخالب « الغرب » الامبريالي بحكمته الذهبية : فرّق تسد !



٢

بيد أنه من الاهمية بمكان ان نبرز هنا بوضوح ما كنا قد تصدينا له في مواضع سابقة على نحو تفصيلي . ذلك ينهض على أن تناول اليسار العربي (ولنقل هنا تحديداً : الماركسي) للتراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، وإن برز **كواحد** من أشكال الصراع الطبقي والقومي مع القوى الطبقية والقومية الرجعية في المرحلة الراهنة ، فإنه **لا يرتد** الى هذا الأمر وما يترتب عليه من مواقف متعددة .

ان طرح تلك القضية التراثية من قبل ذلك اليسار يضع نصب عينيه مهمتين اثنتين ، تحكمهما **علاقة تضايف جدلية :**

١) المهمة الأولى تكمن في استقصاء واستكشاف وقنونة منطق الحركة الداخلية لذلك التراث ، وذلك على نحو ياخذ بعين الاعتبار **كل** اتجاهاتها وآفاقها وتلوناتها واحتمالاتها . بصيغة اخرى يمكن القول ، إن تلك المهمة تقوم على **تحقيق المعرفة العلمية** بذلك التراث (الفكري) باتجاهين إثنين : اتجاه يتصل بالعنصر النظري المعرفي الذي نشأ فيه. واتجاه يلاحق سياقه وخصوصيته الايديولوجية. مع الاشارة **الضرورية** الى أن كلا الاتجاهين يتشابكان على نحو معقد ، **ويتبادلان المواقع** بصورة لا يمكن ضبطها إلا إذا تقصينا ذلك الذي حددناه بالعنصر النظري المعرفي وبالخصوصية الايديولوجية للتراث المعني في وضعيتهما **العينية المحددة** (١) .

---

(١) بهذا الخصوص ، يكتب احسان عباس ، محقا : « كل مظهر من مظاهر التراث يتحمل عدة تفسيرات . فثورة ابن تيمية على منطق ارسطاطاليس قد تفهم على انها حركة رجعية

٢) اما المهمة الثانية فتنهض على الكشف عن الجسور التي توحد تراثياً بين ذلك التراث من جهة ، وبين المسائل والاهتمامات النظرية المعرفية والايديولوجية الثورية للواقع العربي المعاصر من جهة اخرى . (وكنا في فصل سابق قد حددنا اداة البحث في ذلك ـ وتحقيق الهدف منه ـ ممثلةً بالاختيار التاريخي التراثي بعناصره الثلاثة ، التبني التاريخي ، والاستلهام التراثي ، والعزل التاريخي) . وحيث نفعل ذلك ، فاننا نكون قد ادركنا أن هذا الطرح يشكل حلقة نوعية في تاريخ الفكر العربي والانساني عموماً ، وأنه ، من ثم ، يمثل بناء متقدماً على التراث العربي الفكري التقدمي نفسه . وهذا يعني أن الحديث عن « وحدة » عامة بينهما ، لا يلغي تمايزهما . ذلك باعتبار أن كلا منهما يمثل ، ضمن تلك الوحدة ، مرحلة خاصة متميزة نوعياً .

ومن البين أن طرح قضية التراث انطلاقاً من هذه الرؤية لا يتعارض مع تناول الايديولوجية الاقطاعية له فحسب ، بل كذلك مع طرح ما أنجزته الايديولوجية البورجوازية على هذا الصعيد . وهنا ، يصبح من الضروري القول بأن هذا التعارض لا يقوم على موقف تعسفي ذاتوي . إنه ينهض على اساس من التحليل الجدلي المادي التاريخي لآفاق التقدم والمحافظة في المجتمع العربي ، على النحو الذي اتضح لنا فيما سبق ، أولاً ، وعلى أساس التمايز النوعي بين « الجدلية التاريخية التراثية » ومظاهر الفكر اللاتاريخي اللاتراثي ، الذي سبق الحديث عنه ، ثانياً .

ونحن إذ نلح على ذلك الأمر ، نرغب الدخول في مسألة ذات شأن مبدئي

ولكنها من زاوية خرى ـ حين تعتبر ثورة على مسلمات لا يجوز مناقشتها ـ تعتبر محاولة للتحرر من السيطرة الارسطاطاليسية . ودراسة ابن رشد قد تبرز مثاليته الدينية ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ تؤكد نزوعه الى الاتجاه المادى » . (احسان عباس : عمق تفهم التراث وليد هموم الحاضر ـ مجلة : الطريق ، بيروت ، شباط ١٩٧٩ ، ص ٨٣) . يمكن أن نضيف على ذلك ان للمسألة وجهاً آخر يمتلك الاهمية المحورية في اطار تفهم « تعدد التفسيرات » لظاهرة تراثية واحدة . ذلك هو أن هذا التعدد لا يمكن فهمه ، إذا لم تكتشف الحلقة التي تشكل سياقه الحاسم .

في هــذا السياق . فلقد تحدثنا في مكان سابق من هذا الكتاب عن ان الطبقــة البورجوازية العربية ظلت ، مذ نشات ، عاجزة عن ان تتحول من كونها طبقــة « في ذاتهــا » الى طبقة « لذاتهــا » . وهي بسبب ذلك ، لم تستطع أن تكوّن ايديولوجية بورجوازية ذات خصوصية مستقلة الى حد ضروري ، تستطيع من خلالها وعلى ضوئها ان تطرح التراث العربي الفكري سلاحاً صارماً في يدها ضد الوجود الايديولوجي الاقطاعي . ولقد رأينا نماذج رئيسية للموقف البورجوازي الهجين من التراث ذاك (السلفوية في صيغتها القومية ، والعصروية ، والتلفيقوية والتحييدوية في صيغها الثلاث ـ الاكاديموية والوثائقوية واللاادلجة ـ) . كمــا تبيّنا ان هذه النماذج لم ترتفع يوماً الى مستوى الطرح العلمي للقضية التراثية. هــذا بالاضافة الى ان ذلك الموقف البورجوازي الهجين من التراث يمثل احــد مظاهر التواطؤ الاقطاعي الاستعماري الامبريالي في الحقل الثقافي .

ولكن بالعلاقة مع هذا الراي ، الذي يمثل منعطفاً هاماً في المسألة ، يصبح طرح السؤال التالي ضرورياً : هل كان بمقدور المفكرين البورجوازيين ان يصلوا الى مستوى متقدم لطرح التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، لو استطاعت الطبقــة البورجوازية العربية ان تنجــز بنــاء شخصيتها الذاتية الحازمــة عبر المهمات الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية التصنيعية ، والوطنية والقــومية ، والثقــافية الايديولوجية ؟

ان طرحنا لهــذا السؤال ، الذي يبدو نافلاً أكثر ما يكون طريفاً ، والاجابة عنه ، امر واجب . اما وجوب ذلك فيكمن في ضرورة الرد على وجهة نظر ممكنة يقول أصحابها بأن طرحنا لقضية ذلك التراث ليس من المحتم ان يتم عبر النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، بأساسها الاجتماعي الاقتصادي (الفــكر الاشتراكي العلمي) .

فنحن نستطيع انجاز ذلــك أيضاً على نحــو علمي ، ولكن عبر الفــكر البورجوازي الاوروبي في مرحلة ازدهار الطبقة البورجوازية وتقدميتها تاريخياً

وتراثياً ، أي عبر الفكر الليبرالي الاوربي البورجوازي (١) .

وأصحاب وجهة النظر هذه يلحون ، خصوصاً ، على بعض ممثلي ذلك الفكر البورجوازي ، وفي طليعتهم ف. ف. هيجل ، الفيلسوف الالماني الشهير ، الذي أتى بالمنطق الجدلي المثالي في القرن التاسع عشر ، وكان التعبير الأكثر عمقاً عن آفاق التطور البورجوازي الاوروبي ، والالماني خصوصاً ، في ذلك العصر . ان هيجل يمثل ، ولا شك ، احدى الحلقات الأكثر عمقاً وخصوبة في حقل التفكير الفلسفي البورجوازي . وهو الذي استطاع ، لأول مرة في تاريخ التفكير الانساني عموماً ، أن يصوغ نظرية شاملة في التفكير التاريخي الجدلي .

وقد قدم هيجل من خلال نظريته هذه امكانية ضخمة لرؤية التاريخ (مأخوذاً بالمعنى الشامل ، اي غير المقتصر على الماضي كما نطرحه نحن هنا) رؤية معمقة . فلم يعد « التاريخ » ، بمقتضى الجدلية الهيجلية ، ركاماً من الأحداث المبعثرة والتي تكونت عبر مصادفات ، لا ينتظمها ناظم ضابط أو قانونية داخلية . لقد تحول هذا التاريخ ، مع البناء المنهجي التاريخي الجدلي الذي خلقه هيجل ، الى سياق تاريخي تحدد حياته واتجاهاته الداخلية نواظم قانونية لا يمكن فهمه واستيعابه بدونها .

---

(١) ينبغي التمييز الدقيق بين مرحلتين اساسيتين كبيرتين من تطور الليبرالية الاوربية . فليبرالية المرحلة الاولى ، « تمتد من عصر الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر الى الثورة الفرنسية ، أو ما بعدها بقليل » . أما الثانية فهي مرحلة دخول الراسمالية في حالة الاحتضار ، اي هي « مرحلة تحولها الى الامبريالية وذلك منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا » . (أبو سيف يوسف : الليبرالية في نظر الماركسية) . انظر حول ذلك أيضاً : بدء ظهور الليبرالية المصرية ، لبيتر جران . و : موقف الفكر الاسلامي الحديث من الاتجاه الليبرالي ، لمحمد عمار . هذه الأبحاث جميعاً نشرت في مجلة « الطليعة » ـ القاهرة ، أغسطس ١٩٧٢ . ان ذلك التمييز بين تينك المرحلتين من الليبرالية ضروري وهام على الصعيدين التاريخي التراثي ، والسياسي ، لكي نتفادى ما يمكن أن ينشأ من اخطاء والتباسات في هذا الاطار . والملاحظ أن عبد الله العروي يرى في الليبرالية تلك اتجاهاً واحداً ذا نسق واحد ، ان لم يكن موحداً . (انظر : العرب والفكر التاريخي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧) .

فعلى سبيل المثال ، لم يعد « الدين » يمثل ظاهرة بسيطة أتى بها ملك او كاهن بطريق الاحتيال والخديعة للجماهير الجاهلة المفقرة ، ليحكم الوثاق عليها . (وقد تمثل هذا الموقف من الدين خصوصاً في الأبنية الفلسفية والفكرية الاجتماعية التي أقامها فلاسفة القرن الثامن عشر الماديون في فرنسا . كما نلاحظ هذا الموقف في آراء الفلاسفة العرب في العصر الوسيط ، وخصوصاً أولئك الذين كتبوا الرسالة السرية « حول المخادعين الثلاثة » أو اوحوا بأفكارها) .

لقد اصبح بالامكان دراسة الدين من حيث هو ظاهرة تاريخية نشأت وتطورت ضمن ظروف معينة ، على الباحث أن يعمل أداة بحثه العلمية فيها ، لكي يكتشف أبعادها وآفاقها .

هذا صحيح . بل من الضرورة المبدئية أن نلح عليه ، أي على الأهمية القصوى للفكر الهيجلي . ولكن ، انطلاقاً من هذا الفكر **نفسه** ، لا يمكننا إلا أن نطرحه في **حدوده التاريخية والتراثية** ، تلك الحدود التي تمنحه ، بالأصل ، اهميته ومغزاه التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ونحن حيث ننظر الى الفكر الهيجلي على هذا النحو الهيجلي **الجدلي** ، نجد انفسنا ملزمين بأن نتخطاه عبر الحلقة الأكثر تقدماً وثورية ، تلك التي حققها الفكر المادي الجدلي التاريخي (الماركسي) .

ها هنا تبرز **اربع مسائل** :

أولاً — حينما نطرح قضية تقويم التراث العربي الفكري على أساس الحلقة المتقدمة والتقدمية للفكر البورجوازي التاريخي — الاوروبي — ، فانما نكون قد تجاهلنا ان هذا الفكر **نفسه** قد جرى **تجاوزه وتخطيه** من خلال الفكر المادي التاريخي الجدلي . ونقصد بهذا الأخير ذلك الفكر الذي عمل باتجاهين : ١) وحّد بين الجدل والمادية توحيداً جدلياً . ٢) بحث في المجتمع الانساني في الضوء المنهجي لتلك الوحدة ، واصلاً بذلك الى اكتشاف قوانين حركته الداخلية ، ومحدداً إياه بجملة من المفاهيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والايديولوجية (مثل قوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج ، وعلاقة التطابق واللاتطابق

بينهما ، والتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الخ . . .) . كما طرح ، في ضوء ذلك ، تصوراً عاماً حول قضية التراث ، عبّر عنه خصوصاً بقانون التجاوز الجدلي .

ثانياً ـ حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع الفكر البورجوازي التاريخي ـ الاوروبي ـ ، فاننا نكون قد خرقنا مبدءاً خطيراً من مبادىء البحث العلمي . ذلك هو ضرورة طرح الفكر في **وحدته** مع الواقع .

اما تطبيق هذا المبدأ على مسألتنا هنا ، فيعني ان ننطلق ، في دراسة التراث العربي الفكري ، من الجدلية التاريخية التراثية المقترحة ، التي تطمح ان تمثل وجهاً من اوجه **التطبيق** الحي **والتطوير** للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها النظرية الاجتماعية الاقتصادية ، الاشتراكية العلمية . لماذا ؟ لسبب نرى انه يمثل حجر الزاوية في قضية « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » ، التي عرضنا لها فيما سبق . هذا السبب هو قرارنا بأن الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة الوطنية والقومية في الوطن العربي ، يمر شرطياً عبر الثورة الاشتراكية بمهماتها الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية التصنيعية ، والوطنية القومية ، والثقافية الايديولوجية .

وحيث يكون الأمر كذلك أولاً ، وفي سبيل تحاشي الوقوع في مفارقة منطقية وواقعية عملية ثانياً ، فانه يصبح من اللازم ان نقر ونعترف بأن هذه الثورة لا تتم بدون فكر ثوري ، وبأن هذا الاخير لا يمكن أن يكون غير الفكر الاشتراكي العلمي المستوعَب ، بقوانينه العامة ، وفق الخصائص النوعية للواقع العربي **الراهن** في اتجاهاته **الثورية** . ثم ، إذا اخذنا بعين الاعتبار أننا ننظر الى تراثنا العربي الفكري من خلال احتياجات وطموحات **وآفاق** ذلك الواقع الراهن الثورية على الأصعدة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية الايديولوجية ، فانه لا يسعنا إلا أن ننجز ذلك من خلال الفكر الاشتراكي الثوري (العلمي) ، الذي يشكل ، حالئذ ، **فكر هذا** الواقع .

وهكذا ، فاننا اذ نسلط أضواء بحثنا العلمي على التراث المعني ، فإنما

نفعل ذلك من منظور احتياجات وطموحات وآفاق واقعنا الراهن ، اي « مرحلتنا القومية المهيمنة » في بعدها الناهض . نفعل ذلك على سبيل « الاختيار التاريخي التراثي » الحر والمنضبط بضوابط هذه المرحلة الموضوعية والذاتية . هـذا أولاً . أما كيف نتصدى لهـذه المهمة علمياً معرفياً ، فإن ذلك يمكـن تحقيقه على الوجه **الأمثل الممكن** ، في رأينا ، انطلاقاً من هذه النظرية التراثية التي نقدمها في هـذه « المقدمة » والتي تجد نفسها ملزمة بالتوجه المنهجي والتطبيقي صوب كـل الآفاق الانسانية الكونية .

ثالثاً ــ حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع تلك النظرية ، فاننا نكون قد حققنا **نزوعاً تراثياً ذاتيـاً** كامناً في العناصر التقدمية او المحرضة على التفكير التقدمي في ذلك التراث **نفسه** (أي العناصر التي انتهينا وننتهي اليها عبر ممارستنا الاختيار التاريخي التراثي) . فذلـك النزوع يتحـدد بالسير بالعناصر المشار اليهـا حتى امتداداتها التراثية الحازمة القصوى والتي تصب في المرحلة العربية الراهنة بأفقها الثوري بوصفها نسغاً جديداً يحمل الإخصاب والتحريض عليه . بصيغة أخرى نحدد هـذه « العناصر » بتلك التي تقتضيها **ضمناً** موجبات وآفـاق « المرحلة القومية المهيمنة » في افقها الناهض . وهـذا الفعل يشكل الشرط الأولي لتحقيق وحـدة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي .

ان ذلك يعني ان البحث عن الامتداد **النوعي** الحقيقي لتلك العناصر التراثية في الفكر التقدمي الحديث والمعاصر ، هو الجدير بأن يتيح لنا ، بعيداً عن التعسف وعن محاولات التطويع الهجينة ، الوصول الى اليقين العلمي بأن الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الفلسفي ، هو ذلك الامتداد لتلك الجوانب ، وبأنه ، من ثم ، هو **وريثها الشرعي** . ضمن هذه الرؤية للأمور ، يصبح ذلك الفكر **ايضاً** الوريث الشرعي للفكر البورجوازي التقدمي ولما قبله من منجزات تحققت في نطاق المجتمع العـربي الوسيط وغيره .

رابعاً ــ حينما نطـرح قضية التراث العـربي الفكري من مواقع الفكـر

البورجوازي التقدمي (الليبرالي) وما بعده في أوروبا ، فاننا نكون قد اغفلنا امراً آخر أساسياً ، وهو أن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي لم تكن ، ولن تكون ، قادرة ، بشخص مثقفيها ، على تمثل ذلك الفكر وعلى استخدامه بشكل مبدع في التصدي لقضية التراث تلك ، كما كان متاحاً لمفكري الطبقات البورجوازية الاوروبية ، في حدودهم وآفاقهم الممكنة . ان ترميم واصلاح ما نشأ ضمن عمليات الإفساد و « التلفيم » ، لا يدخل في نطاق الممارسة الاجتماعية الحية والعلم الاجتماعي . ومن ثم ، فإن إعادة الاعتبار للطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ولثقافتها ولمثقفيها ، هي بمثابة الدعوة الى احياء الأموات وجعلهم يتحكمون بمصائر الأحياء .

هكذا ومن خلال تلك المسائل الأربع التي سقناها ، يتضح لنا انه ليس صحيحاً في اطار الواقع العربي الراهن وبآفاقه الثورية ان ننكفىء الى « التراث » بقصد البحث فيه واستخلاص عصارته ، انطلاقاً من الفكر البورجوازي التاريخي الاووبي وفي حدوده . ان محاولة من هذا الطراز ليست أكثر من عمل هجين لا علاقة له بالعلم التاريخي والعلم التراثي .

بل اكثر من ذلك . إن تلك المحاولة تسيء الى ذلك الفكر **البورجوازي نفسه** في سياقيه ، التاريخي والتراثي . فهي تقف عاجزة عن استبصار حركتهالداخلية التي تقود ، على نحو تاريخي وتراثي ومنطقي ، الى الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي . كما تسيء الى التراث العربي الفكري في جوانبه التقدمية . وذلك حيث **تعجز** عن استبصار حركته الداخلية ، التي **تشرئب نحو امتدادها النوعي** الذي يوصل الى ذلك الفكر (١) . فتلك الحركة إذ تشرئب نحو امتدادها

---

(١) في بحث بعنوان (التراث والمستقبل ـ مجلة الفكر العربي ، بيروت ، عدد ١٠ عام ١٩٧٩) ، يعالج حافظ الجمالي مسائل تراثية هامة على صعيدي التنهيج والتطبيق . وهو ، في سياق ذلك ، يناقش بعض ما ورد في كتابنا « من التراث الى الثورة ـ الطبعة الأولى منه » . وقد توقف ملياً عند الفكرة التالية : « واكاد افهم مما اقرا في هذا الكتاب انه إن كان تراثنا تأليفاً بين تراثات كثيرة عربية ، او غير عربية ، فانه يمكن سحب ذلك على المستقبل بحيث لا يبدو



ذاك ، تجـد **نفسهـا** ــ في حـال امتلاكها إيـاه ــ في وضعية اجتماعية ونظرية



غريباً أن تكون الجدلية المـادية ، والجـدلية التاريخية ، جزءاً من تراثنا نحن ، لا تراثا للاخرين وحـدهم .. وما دام الاستيراد المتقابل يخـدم حاجات التقـدم أو يحرص عليه ، فمن حـق كـل شـعب يطمح الى التقـدم الاجتماعي أن يضع يـده على منتجات هـذا الاستيراد ، وأن يعتبرهـا ملكاً لـه . بل انه لاحـق بهـذا التراث ، اذا هـو تمثله حقـاً ، من اصحابه الذين لـم يتمثلوه بالدرجة نفسها... ولكن هذا المنطق يمكن تعميمهبحيث يسحب على كل تراث آخر، تقدمي، أو غير تقدمي، وعندئذ تفقد الحدود بين ماهو تراثنا وما هو تراثالآخرين، ويصبحالتراثالانساني كله وحدة واحـدة ، لا فرق بين عربيها واعجميها . وهكذا نجـد الدكتور تيزيني يصرح بـان الماركسية هي الامتـداد النوعي والوريث الشرعي لحـركة القرامطة ، وفلسفة ابن رشـد في منظومته العقـلانية الهرطقية ، وابن خـلدون في ملامساته العميقة لمبادىء المادية التاريخية » . (ص ١٦١ ــ ١٦٢) .

ان هـذا الذي يطرحه حافظ الجمالي ، أمـر على غـاية الاهمية **المنهجيـة** التراثية . وهو ، بما هـو كذلك ، يثير نقطتين لا سبيل الى تجاوزها **في حـال** الحفاظ الدقيق عـلى الفهـم **الجـدلي التاريخي التراثي** لهما .

أولاً . حينما نتحدث عن تمثل جدلي لتراثات الشعوب من قبل شعب ما ، وليكـن الشعب العربي ، فان موضوعة « **الاستيراد** الفكري » وغيره تجـد نهايتها وحتفهـا . ولا أدل على ذلك مـن أن نستعيد ما قدمناه حـول جدلية العلاقة بين « الداخل والخارج ». اذ في مثل تلك الوضعية من التمثل الجدلي ، يتحول « الخارج » الى « داخل »، بأن ينصهر فيه ويكتسب هويته وشخصيته ، دون أن يفقـد دلالته « الخارجية » ، أي العـالمية . والا فسوف نقر ، مـع أرنست رينان ، بان ابن رشـد ليس فيلسوفاً عربياً ، بقـدر ما هو ناقل للفلسفة اليونانية (الاوربية) بلغة عربية .

ثانياً . من موقـع تلك النقطة الأولى نقول : اذا تمثل واحـد من الشعوب ، وليكن الشعب العربي ، تراثات الشعوب الأخرى على نحو **جـدلي تاريخي تراثي** ، فان الحدود بين ما هو تراثنـا وما هـو تراث الآخرين لا تمحي بقـدر ما تتعمق وتتسع . ولكنها اذ تتجه هـذا الاتجاه ، فانهـا تجـد نفسها في وضعية من الخصب والازدهار ما يجعلها وجهـا لوجه أمـام صورة جدلية مبدعـة للعلاقة بين العـام والخاص ، بين القـومي والعالمي ، والجزء والكل . اننا اذ نؤكـد على ان التراث العـربي في عناصره التقدمية والمحرضة على التقـدم يجـد في الماركسية امتداده النوعي ، تكـون منطلقين من خصوصيته بقـدر ما نكون منطلقين من عموميته (كونيته) ، كما نكـون منطلقين مـن خصوصية الماركسية ، بقـدر ما نكون منطلقين من عموميتها (كونيتها) . (لنستعد ، على سبيل المثال ، ما يهمنا هنـا نحن العـرب ، المصائر التاريخية والتراثية للفكر الرشدي **في اوربا** ، ذلـك الذي تمثل أوربيا (بورجوازيا ناهضا في حينـه) ، ومكتسبا ، من ثم وعلى طريق **التمثل الجدلي** ،



ومنهجية اكثر تقدما وعمقاً وشمولاً ، **وامتلاءً باحتمالات التحقق** والانجاز .

ان البحث عن منطق الحركة الداخلية للتراث العربي الفكري التقدمي وعن وحدة هذا التراث بالواقع العربي الراهن في اتجاهاته المستقبلية الثورية ، يتيح لنا ان نتعرف ، **بالضبط** على هوية وابعاد وآفاق المنهجية العلمية المعاصرة ، القادرة ، **بحق** ، على مدّنا باكثر ما يمكن من عوامل الدفع التقدمي لواقعنا الراهن .

ونحن إذ أدركنا الوحدة العميقة التي تربط بين تراثنا الفكري التقدمي **أولا** ، وبين واقعنا الراهن في اتجاهاته الثورية **ثانياً** ، وبين أعمق المنجزات الفكرية التقدمية الحديثة والمعاصرة المتمثلة بالفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي (المادية الجدلية التاريخية) **ثالثاً** ، فانه يغدو من السهل أن نحيط بالبعد المبدئي الأولي لمسألة ذات أهمية بارزة في حقل العلوم الانسانية وحقل النشاط السياسي . تلك هي أننا **نحن العرب** قد أسهمنا ، من خلال تراثنا الفكري المشار اليه ، في التمهيد لصياغة ذلك الفكر وأساسه الفلسفي ، وانّنا من ثم مدعوون الى تعميق وتوسيع نطاق هذا الأخير في حياتنا الثقافية العامة .

وبالطبع ، فإن ذلك العمل يقوم على ركيزة مبدئية في واقعنا المعاصر ، وهي أن الاشتراكية ، كنظام اجتماعي اقتصادي ، قد اصبحت الخيار **الوحيد** امامنا لتجاوز واقع التخلف والتجزئة . ان هذه الموضوعة ، موضوعة الخيار الاشتراكي الوحيد ، هي **كذلك** موضوعة الخيار **الوحيد** بالنسبة الى الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي . إنها كذلك ، من حيث انه (أي هذا الفكر) يجسد منهجية نظرية ثورية بأيدي الثوريين العرب في كفاحهم ضد ذلك الواقع أولاً . ومن حيث أنه ، ثانياً — وهذا ينبغي التأكيد عليه بمزيد من



شخصية الرشدية اللاتينية الاوربية) . هذا مع الاضافة بأن الماركسية هي التي استطاعت لأول مرة — **وفي سياق تمثلها للفكر العالمي التقدمي** ، أن تضع علاقة الخاص بالعام في موقعها الأكثر دقة حتى عصرنا هذا على الصعيد المنهجي والنظري التطبيقي ، مجسدة ذلك بنفسها **هي نفسها** .

الوضوح المنهجي النظـري ـ يمثل الوريث **الشرعي** لتراثنا العـربي في جوانبـه التقـدمية .

ولا شـك أن هـذا الأخير يحتـاج مزيداً من البحث الوثائقي التاريخي والتراثي . وهنا نرغب القول في ان « مشروع الرؤية الجديدة » يرى ان **إحـدى** مهماته تكمن في محاولة التدليل على ذلك الأمر الخطير .

واذا كنا قد انتهينا الى ذلك الوضوح حول الوحدة الجـدلية التاريخية والتراثية بين أطراف القضية الثلاثة ، التراث العربي الفكري في أوجهه التقدمية أو المحرضة على التقدم، والواقع العربي المعاصر في اتجاهاته الثورية، والاشتراكية كنظـام اقتصادي اجتماعي سياسي وكنظرية علميـة ، فان ما يسمى بالنظرية الاشتراكية العلمية « المستوردة أو المقحمة » في نطـاق الوطن **العـربي** . يصبح فاقد الدلالة . فلقد تبين أن دخول الفكر الاشتراكي العلمي (الثوري) الوطـن العربي ، هو من موجبات ومقتضيات ذلك الواقع العربي . وهو ، من حيث هو كذلك ، يجـد نفسه الوريث الشرعي الضروري لتراث هـذا الواقع في عناصره التقدمية أو المحرضة على التقـدم .

ان طرح المسألة على ذلك النحو يجـد نفسه في خط معارض لما دعـا اليه روجيه **غارودي** في كتاباته حول العلاقة بين الاسلام والاشتراكية . ففي محاضرته التي القاها في مصر تحت هذا العنوان ، يعمـل على إثارة ودغدغة الحماسة الدينية الحضارية لدى المؤمنين من المسلمين ، وذلـك عبر تأكيده لهم بأن لهم طريقهم « الاسلامي الخاص » في الوصول الى الاشتراكية : انه « ليس مطلوبا من الشعب عنـدما يختار الاشتراكية أن يعتنق قيماً **أجنبية** (خط التشديد مني : ط ـ تيزيني) ، بل يختار ما يشاء في مسـار تاريخه الخاص »(١) ماهي « الاشتراكية » التي يمكن الشعب العربي ، بفئاته المسلمة ، ان يختارها دون أن يعتنق « قيماً اجنبية » ؟ بكلمة أخرى ، هل متاح لهذا الشعب أن يحقق « اشتراكية اسلامية » خاصة ، « تنبع » من « مسـار تاريخه الخاص » ؟

---

(١) روجيه غارودي : الاسـلام والاشتراكية ، نفس المعطيات سابقاً .

ان روجيه غارودي ، في وجهة نظره هذه عن « مسار التاريخ الخاص » وعن ان كل ماعدى ذلك « أجنبي » ، يلتقي التقــاء مثيراً مع نظرية أزوالد شبنجلر حــول « الحضارات » الذاتية المستقلة . وقــد وجدنا تجسيداً لهــذا الموقف الغارودي في تصوره حول « النموذج » الوطني للاشتراكية (١) . فهنالك ، دون شك ، تفاعل حضاري عالمي يدخــل بصيغة أو بأخرى في تركيب حضارة هــذا الشعب او ذاك ، وبالتالي في تركيب هذه « المرحلة القومية المهيمنة » أو تلك . بيد أن هــذا يتم وفق قانون « العلاقة بين الداخل والخارج » ، الذي كنا قــد اتينا عليه سابقاً .

والأمر بالنسبة الى العلاقــة بين « المرحــلة القومية المهيمنة » العربية في افقها الناهض والتراث العربي الفكري في اوجهه التقدمية أو المحرضة على التقدم من جهــة وبين الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية من جهــة اخرى ، يكتسب جانباً آخر يدعو الى تعميق وتجذير مفهوم التفاعل الحضاري العالمي ذاك في كيان تلك « المرحــلة » . ذلك الجانب هو غياب **الثورة** البورجوازية في الوطن العربي الحديث والمعاصر .

فالمسألة هنا تتحدد ـــ فيضوء اخذ هذا الواقعالأخير بعينالاعتبار ـــ بالسؤال التالي : هل يستطيع هــذا الوطن ان يحقق الاشتراكية **دون** المرور بمثل تلــك الثورة البورجوازية ، بما في ذلك **عدم** إنجاز ثورة ثقافية تبرز فيها قيم العقلانية والعلمانية والتفاؤل المعرفي الخلاق . أو ما يسمى بالقيم الليبرالية ؟

أولا ، ينبغي القــول بأن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة فيالوطــن العربي قد **خرج من يدهــا** تحقيق تلك المهمات الليبرالية (وقد أتينا فيما سبق على أسباب ذلك) . وإذا وضحت هذه المسألة في أذهاننا ، يصبح من السهل إدراك الحقيقة التالية ، وهي ان تحقيق المجتمع الاشتراكي المتقــدم يشترط ، ضمنياً ، تمثل كل القيم التقدمية في التاريخ السابق للانسانية على الاطــلاق ، بما في ذلك قيم الليبرالية البورجوازية .

---

(١) انظر كتيبنا المشار اليه سابقا حول « روجيه غارودي بعــد الصمت » .

ولكن ما هو هذا « التمثل » ؟ إنه تمثل يتم على سبيل « الاختيار التاريخي التراثي » . فكل عنصر من تلك القيم القادرة على الاسهام في تحويل « المرحلة القومية المهيمنة » العربية باتجاه آفاقها الثورية الممكنة ، يجري تبنيه تاريخياً أو استلهامه تراثياً . واذ ذاك يصبح ، بهذه الصيغة أو بتلك ، أحد عناصر المكوّنات الفكرية والقيمية لتلك المرحلة . وكل ما عدى ذلك ، يسقط من حساب الباحث ليدخل في متحف « العزل التاريخي » .

والحقيقة ، ان تمثل تلك القيم الليبرالية وسواها تمثلا اشتراكياً ، لا يتم فقط في حال ما يسمى ب « حرق المراحل التاريخية » ، كما هو الأمر في الوطن العربي ، وانما في مجموع الحالات التي تؤدي الى بناء الاشتراكية . ففي كلا المجتمعين ، « المتخلف » (الذي لم يحقق ثورة بورجوازية ، كما في الوطن العربي) « والمتقدم » (الذي حقق مثل تلك الثورة ، كفرنسا مثلا) ، يجد المجتمع الاشتراكي الجديد نفسه امام مهمة تمثل التراث التقدمي السابق عليه والمتحدر من العلاقات ما قبل الاشتراكية .

اما الفرق بين ذينك المجتمعين في نطاق هذه المسألة ، فيكمن في ان الثاني ـ المجتمع المتقدم ـ يحقق تلك المهمة في سياق عملية التحويل **الاشتراكي** . بينما الثاني ـ المجتمع المتخلف ـ **يمكن** أن ينجزها في اطار ثورة **ديمقراطية** سابقة على الثورة الاشتراكية ، **ولكن** داخلة في نطاق هذه الأخيرة من حيث القيادة السياسية والايديولوجية والفلسفية النظرية . وهذه الوضعية الأخيرة تتمثل ب « حركة التحرر العربية » الراهنة بآفاقها الوطنية والقومية والديمقراطية . (واليمن الديموقراطي يجسد احد الشواهد الحية على ذلك) .

وعلى هذا النحو ، يصبح الحديث لاغياً عن **صراع** « بين النزعة الليبرالية ، اي ضرورة المرور بمرحلة الثورة الديمقراطية (أو العودة اليها) ، والنزعة الارادية القائلة بإمكانية تخطي المرحلة ذاتها فعلياً ان لم يكن ذهنياً » (١) . ذلك لأن تحقيق الثورة الاشتراكية من شأنه ان يتمثل التراث الليبرالي على أساس

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨ .

مــن « الاختيار التاريخي التراثي » . بحيث يمكن القول أن تلك الخطوة (تمثل التراث الليبرالي) **متضمنة اصلاً** في الثورة الاشتراكية . وقــد كان لينين ، في حينه ، قد حــدد موقف الثورة الاشتراكية الظافرة من هــذه المسألة المبدئية التي واجهتها عملياً (ونظرياً) ، حين كتب عــام ١٩٢٠ : « ان تمريس وتربيــة وتكوين الشبيبة يجب ان ينطلق من المادة التي خلّفت لنا من المجتمع القديم »(١). وكان من قبل (عــام ١٩١٩) قد كتب بصيغة حازمة : « يجب علينا أن نمتلك جميع الثقافة التي خلفتها الراسمالية ، وأن نبني عليها الاشتراكية » (٢) . ومن هنا ، فان المسألة المطروحة لا تتحدد بصيغة : إما الثورة الديموقراطية ، وإمــا « النزعة الارادية (الإرادوية) » .

وجدير بالذكر ان ما يسميه ، هنا ، العروي بـ « النزعة الارادية » لايخرج عن كونه احــد الأشكال الجديدة لتحقيق الاشتراكية دون المرور بالراسمالية . وعلى ذلك ، فإن ذلك التعبير « النزعة الارادية » مغلوط . فهو يوحي بفعــل ارادي غير منضبط بضوابط موضوعية وذاتية ، هي – في حقيقتها – الضوابط القانونية لمرحلة الانتقــال الى الاشتراكية . وإذا كان تساؤل العروي : « كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية » (٣) ، غير قادر على ايجاد إجابة صحيحة فعلية لا عبر التأكيد عــلى موضوعة حــرق (تجاوز) المراحل التاريخية التي تدخــل في افق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي ، فإن التأكيد على قضية استيعاب الفكر الاشتراكي العلمي هنا يبدو على نحو أكثر اهمية وضرورة (٤) . فهــذا يغدو أكثر الحــاحاً

---

(١) لينين : مهمات اتحادات الشبيبة (ضمن : لينين – الاعمال ، مجلد ٣١ ، ص ٢٧٢) .

(٢) لينين : نجاحات وصعوبات السلطة السوفيتية (ضمن : لينين – الاعمــال ، مجــلد ٢٩ ، ص ٥٥) .

(٣) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي – نفس المعطيات سابقا ، ص ٧ .

(٤) ياسين الحافظ ينتبه الى هــذه المسألة بتيقظ جــدلي ، حيث يكتب ، بان الفكر الذي يدعو اليه « يهيىء للفــكر الثوري العــربي ، في سياق تاريخي انعدمت فيــه فرص تكــون طبقــة بورجوازية قبل / وبدون أن يعيش مرحلة بورجوازية » . (ياسين الحافظ : التجربة التاريخيــة الفيتنامية – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨) .

ـ على الاقل من الناحية الايديولوجية ـ حينما نجـد مفكراً كروجيه غارودي يعمل على اقناع العرب المسلمين بأن لهم مسارهم الاسلامي الاشتراكي الخاص ، الذي يتيح لهم أن يبنوا الاشتراكية دون أن يعتنقوا « قيماً أجنبية » .

وإذ ذاك يصبح طرح السؤال التالي أمراً لا مفر منه . ذلك هو : وإذا تبين اننا مدعوون الى استيعاب ذلك الفكر عبر الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـ « مرحلتنا القومية المهيمنة » ، فهل ينبغي علينا رفضه إذا تذكرنا ، فجـأة ، بأنه ذو مصدر « أجنبي » ؟ ثم ، هل يجعلنا القرامطة في حركتهم الثورية (١) ، وابن رشـد في منظومته العقلانية ذات الأفق المادي وعبد الرحمن بن خلدون في ملامساته العميقة لمبادىء المادية التاريخية ، هل يجعلنا هؤلاء جميعاً نرى أن امتدادهم النوعي التراثي يقف عند أخلافهم من بني جنسهم العرب المسلمين ؟

ان الاجابة عـن ذينك السؤالين الكبيرين هي بالتأكيد سلبية . ذلك لأن الواقـع العربي ، بما ينطوي عليه مـن مظاهر متعددة من تشكيلات اقتصادية اجتماعية متعددة ، هو القادر ، في أفقه التقدمي الناهض ، عـلى منحنا اليقين العلمي بأن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية تمثل بالنسبة الى ذلك الواقع أعمـق متطلباته **الذاتية** . لأن هـذه الاشتراكية نظـاماً ونظرية قدمت برهاناً **عملياً ونظرياً قاطعاً** على جدارتها في حل اشكالات التقدم والتخلف في بلدان كانت متشابهة مـع الوطن العـربي في التركيب الاجتماعي الاقتصادي (مثل بلغـاريا) .

---

(١) روجيه غارودي يغـالي في اتجاهه القـائم على ممالأة العرب المسلمين ودغدغة عواطفهم ، حين يصف حـركة القرامطة بالاشتراكية الطوباوية ، غير مدرك أن هـذه الاشتراكية نشأت بصيغتها الدقيقة في أوربا في اطار عمليـة الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى الراسمالي ، وان المجتمع العربي الوسيط وإن احتوى ارهاصات رأسمالية تجارية مبكرة ، فإنه لم يتح لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية ان تنشأ . وفي رأينا أن حركة القرامطة (في أواخر القـرن التاسع) ، التي مثلت رد فعل عميـق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي ، حملت بـذوراً لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية ، ممتزجـة باشكال متعددة مـن التصورات الغيبية الدينية ، التي لـم يمنـع وجودها تبلـور بعض المواقف النظرية والعملية التي أدت في حينه ، الى بعض الاجراءات العلمانية . وتلك البذور ظلت بـذوراً دون أن يتـح لهـا أن تتحول الى ثمـار ، كما حدث في أوروبا انطلاقا من القرن السادس عشر .

وهذا بدوره يظهر أننا يمكن ان نكون امناء وافياء لأبي ذر الغفاري ولغيلان الدمشقي وللقرامطة ولابن رشد وابن خلدون وغيرهم ، **فقط حينما** نضعهم في سياقهم التاريخي والتراثي ، مكتشفين - على هذا الأساس - استمرارهم النوعي الحازم . ومن هنا ، فإننا لسنا ضد الليبرالية وكل أشكال التفكير الإنساني المنصرم ، وانما ضد عملية **الخلط بين أفقي** هذه الأخيرة ، التاريخي والتراثي . ولكننا إذ نميز تمييزاً دقيقاً بين هذين الأخيرين ، فإننا نصبح قادرين ، عبر الجدلية التاريخية التراثية ، على أن نأخذ ما نأخذ من الليبرالية واشكال التفكير تلك . كما نغدو ، من ثم ، قادرين على رفض الموضوعة الصورية التالية ، بصيغتها التي طرحها عبد الله العروي ، ضمناً ، في كتابه (العرب والفكر التاريخي) : إما أن نأخذ بالليبرالية كما هي على عواهنها ، وإما أن نرفضها كما هي على عواهنها !

والجدير بالذكر ان طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة ، وبالتالي من مقتضيات الثورة الثقافية الإشتراكية في الوطن العربي . وهنا ، أيضاً ، ينهض أحد الشروط الايديولوجية والنظرية المعرفية الكامنة وراء ضرورة انجاز الوحدة الوطنية والقومية العربية في **سياق** الثورة الاشتراكية في هذا الوطن . والتعبير « سياق » يعني هنا العلاقة الجدلية بين كلا الطرفين ، تلك العلاقة التي لايمكن أن ترتد بحال الى تلازم ذي طابع ميكانيكي . إذ بمقتضى مثل هذا التلازم يتعين علينا القول بأن كل خطوة اشتراكية ، لكي تكون كذلك ، تستلزم بالمقابل خطوة وحدوية ، وان كل خطوة وحدوية ، لكي تكون كذلك تستلزم بالمقابل خطوة اشتراكية . ان تلازماً من هذا النوع ينطلق من فهم ميتافيزيقي صوري للأمور . وهو ، بما هو كذلك ، خاطىء نظرياً معرفياً ، **وغير قابل** للتحقيق عملياً . اما ما نأخذ به هنا ، فهو النظر الى ذلك التلازم على انه ذو طبيعة **جدلية** . فبمقتضى هذا الفهم يغدو السؤال التالي غير ذي دلالة صحيحة ، وهو : اين نبدأ بالوحدة القومية (والوطنية) أم بالاشتراكية ؟ ان « البدء » ، على هذا الصعيد ، يكون صحيحاً ، حيث يمتلك **كلتا الدلالتين والأفقين** ، الاشتراكي ، والقومي والوطني . حالئذ

يكتسب الكفاح الاشتراكي **في الوطن العربي** دلالة وافقاً قومياً ووطنياً ، كما يكتسب الكفاح القومي والوطني دلالة وافقاً اشتراكياً .

اما دواعي القول بهذه العلاقة الجدلية بين ذينك الطرفين ، فهي **ثلاثة** :

١ ــ تحول الطبقات العربية الكادحة (عمال وفلاحين وبورجوازية صغيرة) الى موقع المرشح **الوحيد الممكن** لتحقيق الوحدة العربية والوطنية ، بعد أن خرجت هذه المهمة ، وغيرها ، الى الأبد من ايدي البورجوازية الاقطاعية الهجينة .

٢ ــ وحدة الطبقة العاملة العربية **وطنياً وقومياً** .

٣ ــ وحدة الطبقة العاملة العربية **طبقياً** .

وإذا وضعنا النظرية التراثية المقترحة في اطار هذه القضية ، اتضحت صلتها العميقة بتلك العلاقة الجدلية ، وعبر ذلك ، بالثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي . فلقد كنا ذكرنا أن للقضية التراثية ، كما نراها ، ثلاثة أبعاد ، واحد طبقي ، وآخر قومي (ووطني) ، والثالث انساني عالمي . واذ يكون الأمر كذلك ، فانه يصبح من الضروري على تلك النظرية التراثية أن تستكمل أبعادها المشار اليها **فعلاً** ، وذلك بأن تحقق ذاتها عبرها . ولكنها حيث تفعل ذلك ، فإنها لا تفقد استقلاليتها الخاصة النسبية .

وما قلناه فوق ، يشكل الوجه الآخر للموضوعة التي انطلقنا منها ، وهي ان الثورة التراثية (في فهم وطرح قضية التراث العربي الفكري) تجد في الثورة الثقافية الاشتراكية اطارها الخاص وشرطها الذاتي ، وفي الثورة الاجتماعية الاشتراكية اطارها العام وشرطها الموضوعي .

وفي كل تلك الأشكال الثلاثة لـ « الثورة » في الوطن العربي ، يظل اللولب المحرك لها الجماهير العربية الكادحة المتحدرة بالدرجة الأولى من طبقتي العمال والفلاحين الفقراء . ولكن إذا كانت هذه الجماهير تتحرك ، في أساس الأمر وحتى الآن ، في دائرة الايديولوجيا الاقطاعية (التبريرية الغيبية التيوقراطية) ،

فان السؤال التالي يوحي للوهلة الاولى بضرورته وشرعيته : **هل علينا ان نرفض هـذا التراث لنكسب تلك الجماهير ، بعـد « غسل دماغهـا » ؟**

بيد أن المدقق يكتشف أن ذلك السؤال **مغلوط ومتجـاوز** . انه مغلوط ، لأنه يرى في « التراث » العربي الاسلامي الفكري كتلة واحدة متجانسة (وهـذا ما كنا قد رفضناه عبر التدليل على أن التراث ذاك ، من حيث هو احد أوجـه البناء الفوقي للمجتمع العربي ، خضع لفعل التباين والتناقض والصراع) . وهو متجاوز ، لأنه يتحدر في الأصل من المرحلة الاولى في موقف اليسار العربي مـن ذلك التراث منهجاً وتطبيقاً .

ان تثوير تلك الجماهير ، أي تحويلها الى « الوضع الثوري » انطلاقاً مـن الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية للواقع العربي الراهن ، لا ينبغي أن يمرّ عبر رفضها لتراثها ذاك عـامة ، وفي صيغته **الاسلامية** خاصة . بل عليه ، عـلى العكس من ذلك، أن يمر **عبر هذا التراث** في أوجهه وعناصره التقدمية أو المحرضة على التقـدم .

وعلى هذا النحو ، يتوقف ذلك التراث عن أن يمارس دور المعوّق والمهجّن لعملية تحويل الجماهير تلك الى « الوضع الثوري » المرموق . بل أكثر من ذلك ، انه (أي التراث) **يتحول** حالئذ الى **بعد جديد** من أبعاد فعالية تلك العملية (١) .

---

(١) فيَ كتيبه « الاسـلام وحـركة التحـرر العـربي ـ بـيروت ١٩٧٣ » ، يتحـدث منـح الصلح عن ضرورة توحيد « اسلامية الجماهير » بـ « عروبـة الطـلائع » (انظر ص ٥٩ ــ ٦٠) . هـذا الاتجاه صحيح ، ولا شـك ، من حيث المبدأ . ولكنـه يغفل وجهين آخرين للمسألة : أولهما أن عروبة « الطلائع » يصبح تحويلها الى طلائعية ممكناً ، **فقـط** حينما نضعها في سياقها من الثورة العربية المعاصرة الممكنة ، أي ذات الطبيعة والهدف الاشتراكي . اما الوجه الاخر فيقـوم على ان « إسلامية الجماهير » ليست ذات نسيج واحـد متجانس ، على طريقة من يظن من مثقفي ما بعـد الخطوة الاولى من ثورة ايران في الوطن العـربي بأن هنالك « إسلاماً واحـداً لا يتجزأ » ، كما مـرّ معنـا في مـكان سابق . ان « اسـلامية الجماهير » تلـك تحتوي من العناصر المتباينة والمتناقضة والمتصارعة ما يدعونا الى أن نمارس إزاءها « اختياراً تاريخياً تراثياً » عميقا ، منطلقاً من الموجبات والاحتياجات والآفـاق الثورية لـ « المرحـلة القومية المهيمنة » ، أي انطلاقاً من مستلزماتها الطبقية والقـومية والانسانية .

ان البقــاء في حدود اللحظة المعاصرة يؤدي ، وإن كانت هذه الأخيرة تجـد مبررات وجودها وتجاوزها في ذاتها ، الى الفصام والغربة والقطيعة مع الحركة التاريخية والتراثية الخاصة . بل اننا إذا بحثنا في أسباب النكوص الجـزئي أو الكلي في بعض الحركات اليسارية العربية المعاصرة ، فإننا سوف نجد أن احـدها يقــوم على واقع تلك الغربة والقطيعة بين النظرية الاشتراكية العلمية من طـرف والجماهير العـربية الكادحة (المؤمنة) من طرف آخر . فالـذي قامت به تلك الحركات انطوى على محاولة تطويع الواقع العربي لتلك النظرية تطويعاً تعسفياً ، دون رؤية تجاعيده الخاصة نسبياً . لقد فعلت ذلك دون دراسة هذا الواقع من حيث هو إحدى ظاهرات ماتسميه بـ « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » في ما يسمى على سبيل الخطـأ العلمي بـ « العـالم الثالث » ، ودون النظر اليه في اطار جذوره التاريخية وبعده التراثي . وهـذا يعني ، بمصطلح اكثر تحديداً ، ان تلك الحركات لم تتمثل مسألة العلاقة بين الخاص والعـام ، وبين الواقع والفكر ، وبين الداخل والخارج ، وبين الواقـع بجذوره التاريخية وبعـده التراثي .

والحقيقة ، انه في عملية التطويع التعسفي تلك لم يقتصر على الارتفــاع عن الواقع العربي الحي ارتفاعاً تأملوياً ميتافيزيقياً ، وانما أدى ذلك، أيضاً ، الى اجهاض آفاق التطوير والاغناء والإخصاب للنظرية الاشتراكية العلميـة نفسهـا في اطار المجتمع العربي : إن قسر هذا الواقع في تلك النظرية قسراً بعيداً عـن مقتضيات العـلم وعن حركة الواقع الذاتية ، لم يقد الى تعمية هـذا الواقــع وإلقــاء الظلال الغيبية عليه فحسب . لقد قــاد ، كذلك ، الى شل أبعاد تلك النظرية الثورية واظهارها بمظهر النظرية « الدخيلة المستوردة » والبعيدة عـن « الأصالة » العـربية والاسلامية . (ولا شك أن القوى المحلية المناوئة والأجهزة الثقافية الامبريالية الاستعمارية الغازية أسهمتا بقوة في ذلك) .

وفي فصل المقال ، تبرز النتيجة الأكثر خطورة في اطار العلاقات السياسية العينية ، وهي أن ترفض فصائل كبيرة مـن الجماهير العـربية الكادحة هـذه

النظرية ، **بل وان تدينها** على انها نظرية **دخيلة** على الواقع العربي وعلى التراث العـربي (الاسلامي) عموماً . هـذا اذا لم نضف بأن تلك الفصائل الجماهيرية اسهمت في ملاحقة الذين دافعوا عنها بشكل او بآخـر .

من هنا ، تبرز الاهمية **المبدئية والقصوى** لفكرة أن التجاوز الجدلي العميق للتراث العـربي الفكري ، يعني ان نغني هـذا التراث بما لا يقاس من خـلال المكتسبات الايديولوجية الثورية الحديثة والمعاصرة ، اي ان نصل به الى الأشكال الايديولوجية الأكثر تقدماً وعمقاً وشمولا . ذلك ان هـذه الأخيرة ، في الوقت الذي تتمثل فيها الجوانب التقدمية من التراث العربي الفكري ـ بالاضافة الى الافكار التقدمية من تراثات الشعوب الاخرى ـ فانها تظل أكثر تطوراً وعمقـاً وشمولا منه **انطلاقـاً** من واقع الحال والظروف التاريخية والتراثية .

ولهذا يستبين لنا ان اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العـلمي) بالواقع العربي المعاصر ، يشترط انجاز تحليل علمي عيني دقيق لهـذا الواقـع وانطلاقاً من ذلك الفكر **من حيث هو** امتداد نوعي للتراث العـربي والانساني في عناصره التقدمية أو المحرضة على التقـدم . ولكن حيث يراد لذلـك أن يتم ، فليتم بكثير من حذر العالم الثوري ، الذي يرى في الفكـر دليل عمـل حي ، **ليس إلاّ** .

وحيث ننجز ذلك ، نكون قداحتفظنا ليس فقط بفضائل التفاعل الثوري بين الواقع والفكر ، وانما ايضاً بالوحدة الحقيقية ـ غير الوهمية ـ بين الجذور التاريخية للمجتمع العربي من جهة ، ولحظته المعاصرة من جهة أخرى .

ها هنا ، نستطيع أن نصل الى النتيجة التالية ، وهي أن تحقيق فضائل ذلـك التفاعل الثوري بين الواقع العـربي في اتجاهاته الثورية ، وبين الفكـر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي ، وبين هذين معاً من جهة ، وبين التراث العربي الفكري من جهة اخرى ، يستلزم القيام بخطوتين توحّد بينهما علاقـة داخلية عميقـة :

١ ـ انجاز بحث دقيق للواقع العربي يأخذ بعين الاعتبار معطيات وآفـاق

التحول البورجوازي الهجين منذ القرن التاسع عشر . وعبر هذا البحث يستبين لنا أن المجتمع العربي الحديث ، الذي أخفق في تحقيق ثورة بورجوازية ، لا يرى نفسه حالياً مدعواً الى تحقيق ما أرغمت الطبقة البورجوازية تلك على إسقاطه من حسابها كارهة ومتواطئة ضمن قدراتها وآفاقها الضحلة . بل إنــه إذ يفعل ذلك ، فانما يفعله في اطار العلاقات الاجتماعية الممكنة والأكثر تقــدماً ، أي في اطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الاشتراكية .

فالمعــادلة التاريخية التي طرحت نفسهــا ، في حينــه ، امــام الطبقــة البورجوازية تلك ، وهي (ثورة اجتماعية تصنيعية ، ووحدة وطنية وقومية ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، في اطار علاقات بورجوازية) ، ان هذه المعادلة لم تعد ضمن الواقع العــربي الراهن صحيحة ، أولاً . وهي لم تعد قابلة للتحقيق ، ثانيــاً . فلقد حلت محلها معادلة اجتماعية جديدة تستجيب لاتجاهات ذلــك الواقع الثورية . تلك هي (ثورة اجتماعية تصنيعية ، ووحدة وطنية وقومية ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، **ولكــنْ** في اطار علاقات اشتراكية) .

٢ ــ دراسة الفكــر العــربي ، والحضاري العام ، في سياقيه التاريخي والتراثي ، وعبر التصدي للرؤى اللاتاريخية اللاتراثية . ذلك لأن هــذا الفكر قــد كتب تاريخه ونظّر له تراثياً ، من حيث الأساس وبالقياس العــام ، من وجهة نظر الطبقات الاجتماعية التي هيمنت على حياة المجتمع العربي عبر الفترة المنصرمة الطويلة ، اي عبر المراحل القومية المهيمنة في حينه . وهــذا يعني ، بطبيعة الحال ، ان وجهة نظر الطبقات المسودة في التاريخ العربي ظلت ، بشكل عــام ، بعيدة عن أن تظهر للعيــان . وهي ما تزال **حتى الآن** كذلك . أما قولنــا بأنها ظلت على ذلك النحو ، بشكل عام ، فانه يعني الاقرار بوجــود استثناءات اساسية ومرموقة عبرت ــ وإن ظلت مشتتة ومبعثرة ــ عن المصالح والآفــاق النظرية والاجتماعية للطبقات المسحوقة تاريخياً . مع انه جرت محاولات عديدة لتزييفها أو ابادتها أو إنكارها أو تهميشها ، على نحو ما أظهرناه في مكان سابق .

المهم هنــا ان ندرك مدى الأهمية والخطورة التي تحــوز عليها المزاوجة

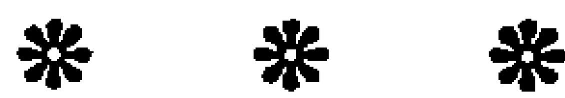
الجدلية العميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي **ايضـاً** مـن خلال دراسة تراثنا العربي . وفي حـال منح ذلك الادراك صيغة عملية تطبيقية، فاننا سوف نجـد أنفسنا مدعوين الى اكتشاف الجسور الحية التي تربط بين هـذا التراث في جوانبه التقدمية أو المحرضة على التقدم ــ وما اكثرها فيه ــ من جهة ، وبين ذلك الفكـر الاشتراكي بأساسه الفلسفي ، من جهة اخرى .

الهدف من ذلك هـو ان نبرز **بيقين عـلمي** دقيق (وليس بشكل ميكانيكي مبسط ومبتذل عـلى النحـو الـذي تم ويتم في إطـار المرحلة الثالثة في موقف اليسار العربي من التراث العربي والذي عقـد المسألة منهجياً و « جماهيرياً » اكثر مما حرض على دفعها الى امام) الحقيقة التالية . تلك هي أننا حين نعمل على تحويل الفـكر الاشتراكي العلمي ــ بأساسه الفلسفي ــ ، الذي تكـون في صيغته الرئيسية في **اوروبا القرن التاسع عشر ، وفي ضوء نموه الداخلي الـذي لحـق به في شخص اللينينية** ، أي الماركسية في عصر عالميـة الامبريالية وعالميـة الثورة ، الى نبراس نظري ومنهجي خلاق على طريق التقدم الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي ، فانما نفعله ــ وهذا ينبغي التشديد عليه ــ **انطلاقـاً من مقتضيات الحركة الداخلية للواقع العربي تاريخاً وتراثاً** .

بهـذا الادراك الجـدلي الثوري لمقتضيـات تلـك الحـركة ، نستطيع الاقدام بثقة على تخطئة وجهة النظر القائلة بأن الفكر الاشتراكي العلمي دخيـل على الواقع العربي المعاصر . ذلك ان موقفاً علمياً ــ العلمية ــ وثورياً ــ الثورية ــ من هـذا الواقع يؤدي بالضرورة الى تلك النتيجة . وربما كان من الضروري أن نشير هنا اشارة سريعة ــ بعـد أن تعرضنا لذلك في مواضع متعددة من هـذا الكتاب ــ الى أن الفكر الاشتراكي العلمي المدعوين الى مزاوجته مـع الواقـع العـربي الراهن ، هـو ذلك الفكـر المتمثل **جدليـاً ماديـاً تاريخياً** في سياق هـذا الواقـع .

ومن هـذا الموقع ، يبقى ذلك الفكر فكـر التحويل الاشتراكي الثوري في

العـالم المعاصر : ها هنا تكمن علاقة دقيقة طريفة بين العـام والخاص ، علينـا ان نفض أسرارها ونكتشف أبعادها النظرية والاجتماعية . وها هنا تكمن الدعوة التي لا تحتمل العسف العـلمي والتبسيطية السياسوية للقيـام بجهـد علمي عميق ، يكتشف خصوصيات الثورة العربية الاشتراكية ضمن عموميات الثورة العاليـة الاشتراكية ، وذلـك عـلى نحـو يقـود الى اغنـاء واخصاب واثراء **الاثنتين معـاً .**



٣

اذا كنا قد وصلنا الى هذه النقطة من المسألة ، فانه يتضح ان وجهاً آخر منها ما يزال بحاجة الى مزيد من الوصوح . وفي سبيل ذلك ، نذكر بأحد السؤالين ، اللذين طرحناهما في موضع سابق من هذا المقطع . وكنا اجبنا كفاية عن الأول منهما ، بينما ثانيهما ما يزال يشرئب نحو المزيد من الوضوح .

ذلك السؤال الثاني كان التالي : ما هي أبعاد وآفاق العلاقة ـ فيما إذا كانت موجودة ـ بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة ، وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ؟ ان لطرح هذا السؤال أهمية نظرية وعملية خاصة . فهو يلامس ذلك التراث و « المرحلة القومية المهيمنة » العربية من طرف ، كما يمتد ، من طرف آخر ، ليلامس ، عبر هذه الأخيرة ، الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي ، والفلسفي (المادية الجدلية التاريخية) .

ولقد كنا (في مكان سابق من هذا الكتاب) قد تصدينا لما يطلق عليه منذ فترة طويلة في الوطن العربي مصطلح « النظرية المستوردة » ، التي عني بها بالخط الاول ذلك الفكر بأساسه المشار اليه ، اي ما يكوّن الماركسية. ووجدنا ، انطلاقاً من قانون العلاقة بين « الداخل و الخارج » ، ان مثل ذلك « الاستيراد » الذي يدخل في نطاق التأثير « الخارجي » ، غير ممكن بالأصل . إذ أن الفكر ، اي فكر ، حينما ينتقل من بيئته الى بيئة اخرى (اجنبية) ، يخضع لسلسلة مطولة معقدة من عملية تبييئه مع الظروف الجديدة . وهو ، في ذلك ، يلبي حاجة ما في هذه الاخيرة ، ايجابياً أو سلبيا . او يظل ظاهرة هامشية تعوم على سطح الواقع ، ما يلبث ان يلفظها بصيغة أو بأخرى .

وانه من الوارد والممكن أن تكتسب عملية التبييء تلك طابعاً مبسطاً مبتذلاً وقسرياً ، طابعاً « تأملوياً » على ايدي من ينجز هذه العملية . وهنا **يظهر** ذلك الفكر بمظهر الغريب عن الواقع الجديد . ويكتسب ، من ثم شيئاً فشيئاً وعلى ذلك النحو ، تلك الصفة المهينة ، صفة « الاستيراد » من الخارج . وفي ضوء التجربة الممتدة على طول مراحل متعددة في الوطن العربي وخارجه ، نستطيع أن نقرر بأن تلك الصفة كانت تطلق على التأثيرات الفكرية الخارجية في هذا المجتمع أو ذاك من قبل أعدائها الايديولوجيين أو السياسيين الخ ، بغية ادانتها وتسفيه دعاتها **خصوصاً** أمام الجمهور الكبير .

هكذا كان على الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، أن يظهر بمظهر « المستورد الدخيل » ، نتيجة لانعدام « الوضع الذاتي » القادر على أن يحيط بـه على نحوٍ مبدع ، وعلى أن يدخله في صميم الواقع العربي ، فيتم ، بذلك ، إغناء واخصاب لكلا الطرفين .

ولكن مع التطور الحثيث اللاحق ، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، ذلك التطور الذي احدث وتائر جديدة عميقة نسبياً في مجرى التحرك السياسي والاجتماعي والقومي والايديولوجي الثوري في الوطن العربي وفي بقاع عديدة من العالم (نشوء العالم الاشتراكي ، وانهيار الهيمنة المطلقة للامبريالية في العالم بشكل عميق ، وتعاظم التحام الحركة الوطنية والحركة القومية في « العالم الثالث » بالثورة الاجتماعية الاشتراكية) ، مع ذلك التطور الواسع والعميق كله اخذت « الاشتراكية العلمية المستوردة » تفقد حجراً بعد آخر من بنائها الإشكالي الزائف ، ولكنّ المشروع ذاتياً . ثم تأتي الأبحاث الناضجة نسبياً حول بعض المسائل الحيوية ، مثل الماركسية والوطن العربي ، والماركسية والوحدة القومية ، والماركسية واليهودية والصهيونية ، والاشراكية والبلدان النامية . وفي سياق ذلك يأتي ، كذلك ، تعاظم الوعي الطبقي الاشتراكي والنظر من خلاله الى الوعي القومي ، ومن ثم تلازم النضال الاشتراكي والنضال القومي في الوطن العربي ، لنرى ان بناء تلك المقولة أصبح معرضاً الى السقوط في

صفوف الحركات والأحزاب السياسية اليسارية الممثلة لطبقات العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازيين الصغار . نقول ذلك ، وان لم ينتقل مشهد ذلك السقوط بعد إلا بنسبة ضئيلة الى صفوف تلك الطبقات نفسها .

في سياق ذلك التحول الخطير في الحياة السياسية والايديولوجية والثقافية عامة في الوطن العربي ، أخذ المثقفون الثوريون (اليساريون) المنتظمون في صفوف احزاب ثورية ، وغيرهم من الذين يحومون حولها ، يجدون أنفسهم أمام مهمة شائكة وشائقة ، في آن واحد . تلك هي دراسة التراث (والتاريخ) العربي ، ودراسة الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي . أما الهدف من ذلك فهو الوصول الى موقف هذا الاخير من التراث المعني هنا أولا ، أي تحديد فيما اذا كان هذا التراث يمثل ، بشكل او بآخر ، **احد مصادره أو محرضاته** التاريخية والتراثية . كما يهدف ، ثانياً ، الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوروبي في مرحلته الاولى التقدمية خصوصاً ، بغية تمثله واستيعابه واختزانه ابداعياً **عبر** ذلك الفكر .



فيما يتصل بالوجه الثاني من المسألة ، كنا قد أتينا على معطياته في موضع سابق . يبقى الوجه الآخر منها ليبرز أمامنا على غاية الأهمية والتعقيد ، في آن واحد . ونود أن نشير هنا الى ضرورة تقصي ذلك وملاحقته بصورة تتسم بالشمول والعمق . وهذا ما يقتضي بذل جهود مكثفة ، تتوزع وتلتقي في **اتجاهين :** ١) دراسة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي **في أوربا** ، بحيث تتحدد العناصر الأساسية والثانوية من ذلك الفكر التي اسهمت ، **على نحو ضمني وغير مباشر** ، في بناء الفكر الماركسي عموماً . ٢) دراسة وتدقيق الموقف **المفصح عنه** من قبل رواد هذا الأخير تجاه الفكر العربي ذاك .

ولا سبيل الى الشك في ان انجاز ذلك الجهد يتطلب عملاً جماعياً كبيراً . ولذلك ، فإن ما نقدمه هنا لا يطمح الى أن يكون أكثر من نقطة كاشفة واثارة اولية ذات طبيعة منهجية .

ويبدو أن الاتجاهين المومى اليهما متداخلان . إذ أن أولئك الرواد كشفوا عن بعض أوجههما بحدود عامة . وقد ظهر ذلك عبر تصديهم لقضايا تدخل في هذا النطاق ، مثل « الشرق ونمط العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي سادت فيه » ، و « الأديان القبلية والأديان القومية » ، و « اليهودية » ، و « المسيحية » و « الاسلام » و « الجذور التاريخية للدين » ، و « العرب ودورهم في تطوير الفكر الفلسفي المستنير » ، و « العرب ودورهم في تطوير العلوم الطبيعية » الخ . . . (١) .

لقد كتب انجلز ، محدداً دور الفكر العربي في سياق التطور الفكري منذ عصر الأنوار حتى نشوء فلسفة القرن الثامن عشر المادية ، اي في اطار مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الراسمالية في أوربا : « لقد حطمت الدكتاتورية

---

(١) انظر حول ذلك خصوصاً : ماركس انجلز ــ حول الدين ، برلين ١٩٥٨ .

الروحية للكنيسة ، إذ نبذتهـا اغلبيـة الشعوب الجرمانية مباشـرة واعتنقت البروتستانتية . بينما كان الفـكر الحـر النشط المأخوذ عن العـرب والمغذى بالفلسفة اليونانية المكتشفة حديثاً يضرب اكثر فأكثر جـذوراً له عند الشعوب الرومانيـة **ويمهـد لمـادية القـرن الثامـن عشـر** (خـط التشديد مني : ط . تيزيني) » (١) .

ويتعرض انجلز لمنجزات العرب القروسطيين على صعيد العـلم الطبيعي ، حين يكتب : إن البحث الطبيعي الحديث هو الذي تحول الى اتجاه علمي منظم وشـامل ، بعكس « الحدوس الفلسفية الطبيعية العبقريـة لـدى القـدماء ، واكتشافات العرب الخطيرة حتى الحـد الاقصى ، ولكن التي انتهت مبعثرة ، والى درجة كبرى بدون نتيجـة » (٢) . وفي موضع آخر يشير الى أن « العصر القديم أنجب اقليدس والنظام الشمسي البطليموسي ، وان العـرب قد خلفوا النظام العشري وبدايات علم الجبر والأرقام الحديثة والسيمياء Alchimie » بينما العصر الوسيط المسيحي لم يخلف شيئاً » (٣) .

ان تلـك النصوص الإنجلزية تنطـوي عـلى نقطـة عقـدية بالنسبة الى مسألتنا . **تلك هي ادراك** انجلز لمصائر الفكر العربي « الحـر النشط » في أوربا والتي قادت الى أن يكـون **تمهيـداً** لمادية القرن الثامن عشر ، أي المـادية التي تشكل احـد المصادر النظرية **الرئيسية المباشـرة** للفلسفة الماركسية (٤) . كمـا تشير تلك النصوص الى أن انجلز إذ يرى في ذلـك الفكر العـربي تمهيداً لتلك المادية ، فإنه يقر ، **ضمنـاً** ، بأن الفلسفة الماركسية تمثل الوريث لكـل الفـكر

---

(١) ف . انجلز : مقدمة لـ « ديالكتيك الطبيعة » ــ ضمن المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(٢) نفس المصـدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢٤ .

(٤) انظر حـول ذلك : ماركس / انجلز ــ الايديولوجيا الالمانية ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٢٦١ . لينين ــ ثلاثـة مصادر وثلاثة اقسام للماركسية ، ضمـن الاعمـال ، مجلد ١٩ ، برلين ، ص ٣ . G. Klaus : الجزويتيون والله والمـادة ــ برلين ١٩٥٨ ، ص ٢٩ ــ ٣٢ . الفلسفة الماركسية ــ كتـاب تعليمي ، برلـين ١٩٦٧ ، ص ٥٩ ــ ٦٥ .

الفلسفي العالمي التقدمي . فمثل هـذا الحكم صحيح . إلا أنه ــ وهو ذو طبيعة عامة ــ ينبغي ان **يخصص** ، كما فعل انجلز نفسه .

ذلك أمـر . وأمـر آخـر يغني تلـك النصوص الإنجلزية ، حيث يتضمن « **شاهداً** » عليها عميق الدلالة على صعيدي الفكر الماركسي والفكر العربي القروسطي . ففي مكتبة المتحف البريطاني بلندن « كتاب في الأموال لمؤلف عربي من منتصف القرن الرابع الهجري يسمى ابو عبيد الله ترجمه احد المستشرقين ، اطلع عليه كارل ماركس وقرأه وعلق على هوامشه بخطه تعليقات تشيد بالأفكار الاجتماعية التي فيه . ويروي المستشرق بولجانوف ان ماركس كان يقرأ هـذا الكتاب أثنـاء تأليفه لكتابه راس المـال ، وأن بين أبي عبيد وماركس في قضية العمل وقيمته شبهاً كبيراً » (١) .

في الحقيقة ، نحن لا نريد أن نضخم تلك الواقعة ــ على خطورتها فعلاً ــ ، بحيث ننزلق الىالقول بأن ماركس انطلق ، في فكرته حول « العمل »، من الباحث العربي المذكور . ولكننا اذ نأخـذ بها (الواقعة) ، فإنه يتعين علينا أن نستنتج ان الفكر العـربي (الاقتصادي) « الحر النشط » ، على حـد تعبير انجلز ، قد عرفه ماركس بشكل **مباشر** .

في سياق ذلك واضافة اليه ، نستطيع استقراء مجموعة من الرسائل التي تبادلها ماركس وانجلز ، لنتبين كم كان اهتمامهم كبيراً بقضايا العرب في جذورهم التاريخية وفي انماط علاقاتهم الاجتماعية ، وبالاسـلام كعقيدة دينية وكمذهب

---

(١) ورد ذلك « الشاهد » في : مجـلة « دراسات اشتراكية » ، عـدد (٣) ١٩٧٢ . وفي : محمد عماره : نظـرة جديدة الى التراث ــ بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٥ . ولكن صبحي الصالح أعلـن ــ في نطـاق مناقشة لمحـاضرة قدمتها في اتحـاد الكتاب اللبنانيين (بيروت ١٩٧٨/٤/١٣) ــ بـأن المقصود بالباحث العربي ، الذي اطلع ماركس على كتابه ، هـو ابو عبيد القاسم بن سلام (٨٣٧م) وليس ابو عبيد الله . ومن المعروف أن أبا عبيد القاسم بن سلام له كتاب بعنوان « الاموال » صدر في القـاهرة عـام ١٩٥٣ .

اقتصادي واجتماعي (١) . وذلـك بحيث ان ماركس وصل ، عبر ذلـك وعبر دراسات أخرى لمنـاطق أخـرى في العـالم ، الى ما سماه « اسلوب الانتـاج الآسيوي » (٢) .

واذا ولجنا المرحلة اللينينية ، واجهنا اهتماماً خاصاً من قبل لينين بالتراث العربي الشرقي . وقـد برز ذلك الاهتمام في رسالة ذات دلالـة مبدئية كبرى بعث بهـا مكسيم غوركي الى المفكر الروسي ف.أ. أنوتشين بتاريخ ٢١ ايلول عـام ١٩١٢ ، وفيها يقول : « ... انك تنبؤنا بأن ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر كان أول من اظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج . ان هذا النبأ قد أحدث وقـع خبر مثير . واهتم به صديق الطرفين يقصد (لينين) اهتماماً خاصاً ... » . وبهـذا الصدد كتب أنوتشين : « اهتم فلاديمير ايلتش (لينين) اهتماماً شديداً بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون (المقدمة) ، الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية . وكان لينين يتساءل : (ترى اليس في الشرق آخرون أيضاً أمثال هذا الفيلسوف !) » (٣) .

ان تلك الوثيقة تلقي ضوءاً ساطعاً ليس على تعاطف لينين مع الفكر العربي العلمي التقـدمي وحسب ، وانما كذلك على اكتشافه في هذا الفكر أحد جوانب التراث **الخاص** للماركسية في نظريتها حول العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج.

أما إذا تصدينا لمسألتنا المطروحة ، مسألة العلاقة بين الماركسية والتراث العربي الفكري التقدمي أو المحرض على التقدم ، في ضوء العصر العربي الحديث، فاننا نجـد أمامنا جملة من المواقف والوثائق التي تبرز مجـدداً اهتمام رواد الماركسية بالقضايا العربية . فلقـد سبق وأوردنا نصاً لماركس يقوّم فيه حركة

---

(١) انظر : ماركس/انجلز ـ حـول الدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٥ ـ ١٠١ .

(٢) انظر حـول ذلك : جـان شينو ، يوجين فارغا ، موريس غودولييه ـ حول نمط الانتاج الآسيوي ، بيروت ١٩٧٢ .

(٣) عـن كتاب « لينين وغـوركي ـ رسائل وذكريات ووثائق » ، موسـكو ، دار التقـدم ، الطبعـة الفرنسية ، ص ٢٣٠ ـ ٤٠١ .

محمد علي باشا التقدمية « العصرية » تقويماً « ماركسياً » . فقد اعتبرها ذات أهمية خاصة في تاريخ مصر الحديث . لأنها عملت على نقــل مصر من العصور الوسطى الاقطاعية ، دون أن تنجح في ذلك .

ومن الأمور الملفتة للنظر في هذا السياق « الهوامش » التي سجلها ماركس على القسم الأول من كتاب العالم الروسي مكسيم كوفاليفسكي « الملكية الجماعية للأرض : أسباب انحلالها وتاريخه ونتائجه » ـ موسكو ۱۸۷۹ . ففي هذا الكتاب يبحث مؤلفــه أشكال الملكيــة في الجــزائر في مرحــلة استعمارها مــن قبــل الكولونياليين الفرنسيين . ويتصدى لخطط هؤلاء الهادفة الى تدمير العلاقات الاجتماعية هنــاك لصالحهم . ماركس يثير في سياق ذلك مسألة ذات أهميــة وطرافة خاصة . تلك هي اشارته الى محاولة الاوربيين الاستعماريين « تأويل » الاسلام وفــق احتياجاتهم ومصالحهم وانطلاقاً من امكانات التأويل التي يطلقها الاسلام بخصوص « الملكية » .

فالمعمرون الفرنسيون أولوا ذلك من موقع أنهم يمثلون الدولة «الاسلامية»، التي هي صاحب الحــق في الملكية . ها هنا يعلق ماركس ، مبرزاً ، في اطــار ذلــك ، موقفه الأممي الإنسي المنــاوىء لـ « المركزوية الاوربية » العرقية **أولاً** ، واطلاعه على القــانون الاسلامي **ثانيــاً** ، واهتمامه بقضية الجزائر الاقتصادية الاجتماعية والسياسية **ثالثاً** : « ان الاوربيين حين يجدون قانوناً أجنبياً ، غــير أوربي ، (مفيداً) لهم ـ كما هي الحــال هنا بالنسبة الى القانون الاسلامي ـ لا يعترفون به ـ للحال ! ـ فحسب ، بل (يخطئون في تأويله) لا لصالح أحــد غير صالحهم ، كما في المثال الحالي . أن الجشع الفرنسي لا يخفي نفسه » (١) . ويشير الى أنه في قانون ١ تشرين الأول « تعلن [تلك الحكومة البورجوازية عينها التي كانت نصبت نفسها مالكاً أوحــد للتراب الجزائري بفضل تفسير خــاطىء للقانون الاسلامي] : « كل عقد تخلية لملكية عقار ارتضاه أحــد الأهالي (حتى

---

(١) انظر ذلك ضمن : الماركسية والجزائر ـ نصوص لماركس وانجلز حـول الجزائر . نفس المعطيات المقــدمة سابقاً ، ص ٦٧ .

عندما يبيع ما لا يملكه ! ك.م) (١) لصالح اوربي لا يجوز الطعن فيه بحجة أن العقارات كانت غير قابلة للتصرف فيها بموجب القانون الاسلامي » (٢) .

والملاحظ أن كوفاليفسكي أورد ، ضمن مراجع كتابه ، واحداً حول ابن خلدون . ذكره بدوره ماركس في اطار الكتب التي اختارها من تلك المراجع (٣) . وهذا ما يشير ، ضمناً على الأقل ، الى أن فكر ابن خلدون ، مفصلاً أو موجزاً او ملمحاً اليه ، لم يكن ايضاً على ماركس غريباً .

وكما هو الحال لدى ماركس ، اظهر كذلك انجلز اهتماماً بالسياسة الاستعمارية في البلدان العربية . فلقد كتب في ١٨٨٢/١٢/١١ ، اي في أعقاب هزيمة الانتفاضة العرابية المباشرة ، ما يلي : « أن **جلادستون** يقرر أنه يمكنه وببساطة ان يستولي على مصر ، ان مصر ما زالت غير خاضعة تماماً للسيطرة البريطانية . وحتى لو خضعت فإن بريطانيا لن تستطيع الابقاء على هذا الوضع . يرى جلادستون — مثلا — أن استيلاء روسيا على ارمينيا هو تحرير لدولة مسيحية من نير السيطرة الاسلامية — لكن ذلك كله مجرد رياء وزيف ومحض اختلاق ، والسؤال هو هل يوفق جلادستون في تآمره هذا . سوف نرى قريباً » (٤) .

بيد أن لينين لاحق الوضع في مصر بشكل شامل ودقيق . فقد كتب ما يلي ، محدداً بدقة وعمق الاتجاهات الاستعمارية في البلدان التي تنجز الثورة البورجوازية : إن « بريطانيا تجعل من مصر — اكثر فاكثر — دولة منتجة للقطن وحده .. وتلك هي السياسة المعاصرة التي تتبع في المستعمرات . وهي تتمثل

---

(١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٩ .

(٢) هذا المقطع الاخير هو بالاصل من كوفاليفسكي .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥٤ .

(٤) نقلا عن : ف . ا . لينين . الاعمال الكاملة . الجزء ٣٩ — كراسات عن الامبريالية — الطبعة الروسية الرابعة ١٩٦٠ ، ص ٦٥٣ (هذا النص موجود في : رفعت السعيد — الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية — مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٥) .

في تشجيع زراعة المواد الخام وتعويق نمو الصناعات . ان السياسة الاستعمارية تصبح أكثر بشاعة ، كلما كان الشعب أكثر تخلفاً » (١) .

وقـد توصل الى ذلك الوضوح حول الوضع الاستعماري ـ البريطاني في مصر من خلال ملاحقته الاحداث هناك بأشكال متعددة . من ذلك انه كان ـ عبر تقصيه الأوضاع الخاصة في البلدان التي أومأنا اليها فـوق وفي ضوء القضايا المتولدة من آفاق الحركة الثورية في العالم ـ يطلع على ما يكتب مـن المصريين انفسهم . فهو قد درس كتاب يوسف نحاس عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفلاحين المصريين ، والذي صدر في باريس ١٩٠١ . وعلى هذا الكتاب يسجل لينين ملاحظاته التالية : « عمل مدرسي ـ مجرد تلخيص لبعض المراجع ـ عرض ملخص للغاية للفقر المدقع للفلاحين الذين يعيشون في أكواخ من الطين بدون أثاث ومع دوابهم ـ يكدحون من الصباح حتى المساء ـ قهر وجهل كما في روسيا ـ وجهة النظر : تقليدية تماماً ـ ليبرالية ـ قريبة من وجهة نظر الشعبيين الروس في أعوام ١٨٨٠ ـ ١٩٠٠ » (٢) .

وهنالك وثائق ومواقف أخـرى للينين ـ ولغيره من الماركسيين ـ تظهـر اهتماماً مباشراً وخاصاً بقضايا التطور في الوطن العربي الحديث (٣) . وفي سبيل اظهار الموقف اللينيني من مسائل التحرر في بلدان الشرق ، ومن ضمنها بلدان الوطن العـربي ، نثبت هنـا ثلاثة نصوص له ، كنا قـد أوردناها سابقـاً في أسيقة أخـرى :

القى عام ١٩١٤ في لوزان بسويسرا محاضرة عن « البروليتاريا والحرب » ، قال فيها : « ... لن يكون في مستطاع البروليتاريين الواعين في الهنـد والصين

---

(١) نفس المرجـع السابق ، ص ٧٨ .

(٢) نفس المرجـع السابق ، ص ٥١٦ .

(٣) انظر في ذلك مقـال : رفعت السعيد المشار اليه سابقا (الاتحاد السوفياتي وحـركة التحـرر العربيـة) .

ان يسيروا هم أيضاً في طريق آخر غير الطريق القومي ، لأن بلدانهم لم تتكـون بعـد في دول قومية » (١) .

والقى عام ١٩٢١ خطاباً في المؤتمر الثالث للكومنترن ، قال فيه : « الحركة ـ القومية ـ التي تقوم بها غالبية سكان المعمورة والتي كانت تهدف أصلاً الى التحرر القومي ، سوف تتحول ، في المعارك القادمة للثورة العالمية ، ضـد الرأسمالية والامبريالية ، وقد تلعب دوراً أكثر ثورية مما تصورنا بكثير » (٢) .

وبعث عام ١٩٢١ رسالة الى مجلس شعوب الشرق للدعاية والعمل ، جـاء فيهـا : « ان مصير الحضارة الغربية بأسرها يتوقف اليوم الى حـد كبير على مساهمة جماهير الشرق الكادحة في الحياة السياسية » (٣) .

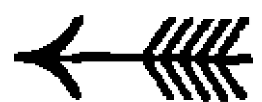
تلك النصوص الثلاثة تنطوي علـى دلالتين عميقتين بالنسبة الى مسألتنا المطروحة هنا . **الدلالة الأولى** تكمن في فهم لينين العيني العميق لقوانين الحـركة الاجتماعية في الشرق آنذاك ــ وحتى الآن ــ في السمات الرئيسية العامة (٤) .

(١) نفس المصدر والمعطيات المقـدمة سابقاً .

(٢) نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

(٣) نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً .

(٤) يصح هنا أن توجـه ذلك الفهم الماركسي اللينيني للمسألة القومية في شرق ما بعد نشوء الامبريالية ، الى فريقين مـن المثقفين والسياسيين في الوطن العـربي . الأول الذي فهم الماركسية اللينينية من موقع كوسموبوليتي ، والثاني الذي فهمها طبقوياً . لنقارن بين ما كتبه لينين فوق وبين ما كتبه أحد الطبقويين : « إننا نزعم ، أن طيب تيزيني هو أحد المفكرين القوميين التقدميين الذين استفادوا من الماركسية . انـه يرى ضرورة قيـام ثورة اجتماعية من طراز جديد ، (من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما ذلك الوطن ، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية) .... يقـول طيب تيزيني : (ان الخيار الوحيد المطروح أمـام الوطن العـربي هـو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية)... وهكذا أيضاً فهمت الأحزاب التقدمية للبورجوازية الصغيرة واقعنا المعاصر » . (بو علـي ياسين : مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠١ ــ ١٠٢). على طرف آخر ، **يظهـر** انه مناقض للطرف الأول ، يزيّن أحـد الكتاب القومويين مقـالة له تحت عنوان (في القومية والتراث ــ مجلة : المعرفة ، دمشق ، شباط ١٩٧٧ ، ص ٩) بقول لسيكوتوري، يقـودنا الى ظاهرة « الزنوجة » ، أو الى « قومـوية افريقية » ، أو ــ اذا أردنا ــ الى « قوموية



اما **الدلالة الثانية** فتستبين لنـــا عبر ادراك لينين النظري والعمـــلي للماركسية على أنها نظرية علمية ثورية لأنهـــا حصيلة النمو التاريخي والتراثي البشري ، واستجابته وفهمه وقيادته لهـــذا النمو ، في آن . بصيغة أخرى ، تلك الدلالة الثانية تجسدها ظاهرة اللينينية **نفسها** بصفتها ماركسية عصر عالمية الامبريالية وعالمية الثورة ، اي بصفتها الموقف النظري والعملي الماركسي الذي **لخص** قوانين الحركة العالمية الجديدة في حدودها **الأولية العامة ، بما فيها** قوانين حركة المجتمع العربي . وهي بذلك ، أي اللينينية ، ما كان لهـــا ان تنشأ بدون تمثل وفهـــم وتلخيص تلك الحركة .

والآن ، إذا تمثلنا النقاط العقدية في ما طرحناه ، فإن سؤالاً سوف يلوح في أذهاننا بكثير أو قليل من الثقة ، ولكن بكفاية من المشروعية النظرية المنهجية والتاريخية والتراثية .

ذلك السؤال يمكن أن يقدم بالصيغة التالية : إذا كانت الماركسية ترى في نفسها الوريث الشرعي **لكـــل** الفـــكر التقدمي العالمي ، ومن ثم حصيلته المنطقية النقدية الحازمة (١) ، فهـــل من الوارد ان نوسّع دائرة « مصادر » الماركسية

عربيـــة » : « يكتب سيكوتوري مـــرة اخرى : (ان الماركسية تتبخر وتذوب حينما تنتقل من اوروبـــا وتصل الى خـــط الاستواء . وفي أعمـــاق افريقيا ، تبدو ظاهرة جديدة وحياة ثانية غير الحياة التي كان يحللها الماركسيون ويعمل لهـــا الماركسيون) » .

ترى ، هـــل من الصعوبة اكتشاف ان كلا الموقفين يمثلان وجهين لمسالة **واحـــدة** ، هي مسالـــة فـــكر طبقوي قومـــوي محنط ، يحمل دلالته الاجتماعية بوضوح : البورجوازية الصغيرة المحبطـــة والمناوئة للواقع العربي في افقـــه الثوري وللماركسية **اللينينية** ، في آن واحـــد !

(١) لينين يكتب : « ان كل ما كان قـــد أبدع من قبل المجتمع البشري ، تمثله ماركس نقديا ، ولم يـــدع نقطة واحدة بدون اهتمام . ان كل ما حققـــه الفكـــر الانسـاني ، اعـــاد النظـــر فيه ، واخضعه للنقـــد .. » . (لينين : مهمات الاتحادات الشبيبية ـــ ضمن الاعمال ، مجلد ٣١ ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٧٦) ـــ ويعني لينين بذلك ، بطبيعة الحـــال ، كل ما ابدعـــه المجتمع البشري وكان حتى ذلك الحين في متناول يـــد ماركس ـــ .

ويكتب في مكان آخـــر (حول الثقافة البروليتارية ـــ ضمن نفس المجلد من الاعمال، ص ٣٠٨): « لقـــد حازت الماركسية على أهميتها التاريخية العالمية بصفتها ايديولوجيا البروليتاريا الثوريـــة ليس من خـــلال رفضها لمنجزات العصر البورجوازي ، وانما لأنهـــا ، على العكس من ذلك امتلكت وتمثلت كـــل ما كان ذا قيمـــة هـــامة في تطـــور الفـــكر الانساني والثقافة الانسانية طـــوال ما يزيد عـــلى الفي ســـنة » .

بأقسامها الثلاثة ، الفلسفة والاقتصاد السياسي ونظرية الاشتراكية العلمية ؟ هذا عموماً ، اما على نحو مخصص ، فيمكننا طرح السؤال السابق بالصيغة التالية : **الا يصح توسيع دائرة تلك الأقسام الثلاثة نفسها أولاً** ، وهل مما يتعارض مع الماركسية ، كوريث شرعي للفكر التقدمي العالمي ، أن نبحث عن مصادر **أخرى لها في هذا الفكر نفسه** ، ثانياً ؟

في الاجابة عن ذلك السؤال ، بشقيه الاثنين ، تبرز أهمية التصدي لاتجاهين يمثلان وجهين لمسألة واحدة . الاتجاه الأول يكمن في النظر الى الماركسية على انها ظاهرة **أوربية** ، تولدت عن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الاوربيين ، وعلى أنها ، من ثم ، نشأت لتلبي احتياجات أوربية ، **من حيث الأساس** . والمثير في هذه الوضعية ان اليمين الديني واليمين القومي واليسار التأملوي (الماركسي زعماً) يلتقون على ذلك : الطرف الأول باسم الأصالة الدينية ، والطرف الثاني باسم الأصالة القومية ، والطرف الثالث باسم « الأمانة العلمية والموضوعية الصارمة » . وتكون المحصلة إدانة الماركسية بصفتها مشكلة **مصطنعة زائفة في الواقع العربي**. وبذلك نكون قد جاورنا « المركزوية الاوربية »، ان لم نكن قد ولجنا عالمها العرقي المناهض للعلم الاجتماعي (١) .

وإذا ما أخذنا بتلك المحصلة ، فإنه يصبح من اللغو أن نؤكد ، مع لينين ، « بأن كل عبقرية ماركس تكمن في انه قدم جواباً عن الأسئلة التي طرحها فكر

---

(١) يكتب ، مثلا ، جورج طرابيشي : « والواقع ايضا ان حقل رؤية ـ وعمل ـ ماركس وانجلز كان حقلا اوربيا ، واوربية كذلك كانت حدود معرفتهما » . (الماركسية والجزائر .. نفس المعطيات المقدمة سابقا ، المقدمة ص ٦) . كما يرى كاتب آخر ما يلي : « ان مصادر الاشتراكية هي ثلاث ، كما حدد مراراً . آ ـ الفلسفة المثالية الالمانية ، ب ـ الاقتصاد الانكليزي ، ج ـ الاشتراكية الفرنسية (الطوباوية) . وهذه المصادر الثلاث مجتمعة ، إنما هي كذلك نتيجة للتطور الاجتماعي الاقتصادي الاوربي في العصور الحديثة وخاصة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر » . (نقد التراث ام نقد الواقع ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا) . وينبري ثالث ليصحح للكاتب الأخير رايه في « المصادر الثلاثة للماركسية » ، معلنا في نفس الوقت موافقته الضمنية و « المكتسبة اكتسابا » على « أوربية » الماركسية المتكونة في القرنين المشار اليهما من الزمن (انظر : التراث بين الناقد والمنقود ـ ملحق الثورة الثقافي في ١٩٧٧/٤/٢٨) .

الانسانية التقدمي » (١) .

اما الاتجاه الثاني الذي تقتضي الاجابة عن ذلك السؤال ضرورة التصدي له ، فينهض على تجريد الماركسية من احدى سماتها الرئيسية . تلك هي كونهـا تمثل حلقـة **نوعية** كبرى على طريق تطور الفكر الانساني ، أي كونها اجابة علمية ثورية عن تساؤلات **عصرها** .

اما عمليـة الاطاحة بتلك النوعية فتكتسب صيغة دفاع عـام مضلل عن شخصية مجردة كونية للماركسية ، تخرج عن بؤرة **التاريخي والتراثي العيني** . وبذلك ، تكون الطريق قـد مهدت لرفـع راية المصادرة المعتقدية ذات الملامح السلفوية : الماركسية نظريةً ومنهجاً تصلح لكل زمان ومكان . اما تعليل ذلك فيكمن في أنهـا تمثل حصيلة البشرية التقدمية **عـامة** ، دون أن تكـون حصيلة مرحلتها التاريخية النوعية **الخاصة** أولاً ، ودون أن تجد نفسها مدعوة للاجابة عن مسائل نوعية **خـاصة** في مراحل تاريخية متعددة ومتباينة الخصوصيات ، كمراحل التاريخ العربي والمرحلة العربية الراهنة ، ثانياً .

فإذا كان الاتجاه الأول يرى من اللوحة الماركسية أحـد وجهيها ، وهـو الخاص ، مزيّفاً **بذلك** هذا الأخير بإبعاده عن سياقه الداخلي ، فان الاتجاه الثاني يرى من تلك اللوحة وجهها الآخر ، الذي هو العـام ، مزيفاً **بذلـك** هـذا الأخير بإبعاده عن سياقه الداخـلي . وعلى هـذا ، يطاح بجدلية العلاقة بين العـام والخاص في فهم الماركسية . وذلك لصالح علاقة مجردة باهتة بين عام كوني كلي يحل في كل ظاهرات العالم ، وخاص جزئي طارىء يمثل صهوة جـواد يمتطيها ذلك العـام ، على طريقة الفكرة المجردة المطلقة عند هيجل .

وهكذا ، فنحن إذ تصدينا لذينك الاتجاهين الزائفين علمياً ، يصبح طرح مسألتنا العتيدة ضمن أفـق منفتح متماسك . حالئذ يغدو ممكناً بل ضروريا أن نمارس البحث العلمي في ذلك الذي لم تتح الفرصة لماركس وانجلز ولينين

---

(١) لينين : ثلاثة مصادر وثلاثة أقسام للماركسية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢

تقصيه على نحــو واسع وشامل ، ووفق الآفاق الواسعة التي بسطتها أمامهــا عملية التطور العميقة التي لحقت بمناهج البحث عامة . ولكننا اذ نفعــل ذلك ، فانما نفعله في ضــوء المنهــج الماركسي نفسه ، ومن ثم ــ وعلى صعيد المسألة التراثية ــ في ضوء الجدلية التاريخية التراثية .

والآن ، إذا عدنا الى السؤال الأساسي المقــدم سابقاً ومن موقع المسائل المنهجية التي اتينا عليها فوق ، وجدنا أن الاجابة عنه ، في شقه الأول ، تكتسب الصيغة التالية : ليس هنالك ــ من منطلق **جدلي ماركسي** ــ ما يحول أو يغلــق الأبواب دون ممارسة البحث العلمي في المصادر الثلاثة للماركسية بهدف اكتشاف عناصر **جديدة** تدخل في دائرتها ، أو بهدف استقصاء الأبعاد التي تحــدد بنيتها الداخلية عمقيــاً .

فعلى صعيد المصدر الفلسفي ، مثلاً ، يرى كثيرمن النّقلَة العقيديين أنه يتحدد بـ « الفلسفة الكلاسيكية الالمانية المثالية »، التي تتمثل بمجموعة الفلاسفة الألمان الشهيرين كانط وفخته وشلنج وهيجل . وقــد لاحظنا هــذا الموقف في بعض ما اوردناه سابقاً من شواهد . ولكن جمهرة من الباحثين الماركسيين يرون أن النظر الى المسألة على ذلك النحــو يحيل الماركسية ، على الصعيد الفلسفي ، الى وضع من الفقر وضيق الأفق التاريخي التراثي . إضافة الى ذلك ، فهــو لا يتطابق مع واقع الحال التاريخي التراثي نفسه (١) .

والأمر نفسه يتعلق بالموقف من المصدر الفرنسي للماركسية . فهنا يلغي الكثير من امثال أولئك النقلة العقيديين في الوطن العربي البعد الفلسفي الفرنسي،

---

(١) في كتابه « التراث الفلسفي القومي ــ برلين ١٩٦٠ ، ص ٧٢ » . يكتب R. O. Gropp ما يلي : « الفلسفة الكلاسيكية الالمانية غالباً ما تختزل بعمل هــذه المجموعة مــن الفلاسفة (اي كانط وفخته وشلنج وهيجــل) ، بحيث ان المــرء يحــدد الفلسفة الكلاسيكية الالمانية مــن حيث هي ، وعــلى عواهنها ، مثاليــة » . ولكــن « مفهــوم الفلسفة الكلاسيكية الالمانية يشتمل عــلى تصورات مثالية ومادية في آن واحــد » .

الذي تمثل بمادية القرن الثامن عشر (١) .

أما بالنسبة الى الاجابة عن السؤال (المحدد سابقاً) وفي شقه الثاني ، فاننا هنا أيضاً ـ ومن منطلق **جدلي ماركسي** ـ لا نجد ما يحول أو يغلق الأبواب دون ممارسة البحث العلمي في مسألة المصادر النظرية للماركسية ، بهدف اكتشاف أبعاد وآفاق وجذور أخرى لها في تواريخ وتراثات شعوب أخرى غير الأوربية .

ان ذلك الطموح إذ يسهم في اغناء واثراء الماركسية بصفتها علم الثورة في العالم ، فانه ، كذلك ، يتطابق مع مقتضيات البحث العلمي ، الجدلي الماركسي . وهذه المقتضيات تكمن في استجلاء **السياق (البعد) التراثي** لهذا العلم بصفته « جواباً عن الأسئلة التي طرحها فكر الانسانية التقدمي » ، على حد تعبير لينين .

والآن ، وفي ضوء هذا التوجه المنهجي الجدلي الماركسي ، ألا يغدو مقبولاً التمييز ـ على الأقل حتى الآن ـ (٢) بين مصادر رئيسية وأخرى ثانوية للماركسية ؟ (ونفهم تحت الأولى تلك التي تتمثل بالثلاثة المعروفة ، الانكليزية والفرنسية والالمانية ، **ماخوذة** على النحو المعمق الذي اشرنا الى احتمالاته وامكاناته وآفاقه العامة . كما نفهم تحت الثانية تلك التي تتجسد بالروافد المتحدرة من العوالم الفكرية للشعوب الأخرى في مرحلة الرأسمالية والمراحل السابقة عليها) .

وإذا سحبنا ذلك التساؤل على الوضعية العربية التي طرحناها في بداية

---

(١) ماركس في (الايديولوجيا الالمانية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) يتحدث عن العلاقة الوثيقة بين المادية الفرنسية والاشتراكية الفرنسية الطوباوية . (انظر حول ذلك أيضاً : لينين ـ ثلاثة مصادر وثلاثة اقسام للماركسية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً . G. Klaus : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً . الفلسفة الماركسية ـ كتاب تعليمي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً) .

(٢) نقول « على الاقل حتى الآن » تعبيراً عن مقتضيات الموقف العلمي الحذر تجاه ما قد يحدث على هذا الصعيد في مراحل لاحقة .

هـذه الفقرة (٣) ، أفلا يغـدو من حـق الباحث المدقق أن يتفكـر في مسألة المصادر الرئيسية والأخرى الثانوية ، ويستخلص نتائج يمكـن أن تكـون ذات أهمية بالغـة ؟ إذ حينما يتحدث انجلز عن الفكر العربي الحـر النشط . الذي كوّن **تمهيداً لأحـد** المصادر النظرية (الفلسفية) للماركسية ـ أي مادية القـرن الثامن عشر ـ ، وعن اكتشافات العرب العلمية الطبيعية الخطيرة حتى الحـد الأقصى ، وحينما نعـلم أن ماركس قرأ كتاباً في الأمـوال لأحـد الاقتصاديين الكلاسيكيين العرب أثناء كتابته « رأس المـال » وان بين الرجلين ((**شبهاً كبيراً**)) في قضية العمل وقيمته ، ثم حينما نتبين أن لينين عرف ابن خلدون مباشـرة ، وأبدى دهشته العميقة من وجود مثل هذا « الفيلسوف الشرقي » الذي كان « **أول** من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتـاج » ، وأن ماركس لم يكن على جهل بفكر هـذا الفيلسوف وبـ « القانون الاسلامي ـ العربي » ، وأخيراً حينما نفكر بالاهتمام العميق الذي أبداه لينين بشؤون الشرق عـامة ، وضمن ذلك شؤون مصر العربية ، بحيث قـاده ذلك الى دراسة ما كتبه مؤلف مصري عن أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية دراسة نقدية ، تقول **حينما يكـون الأمـر على هـذا النحو** ، فان الباحث المدقق لا يسعه إلا أن ينظر إليه بعين الجديـة . والنظر الى ذلك الأمر بعين الجدية ينبغي ، بطبيعة الحال ، الا يحمّل أكثر مما يحمله : تضخيم لا تاريخي لا تراثي لأهمية تلك الوقائع . ولكـن ـ من طـرف آخر ـ من الخطـأ المنهجي العلمي (الجدلي الماركسي) والتاريخي التراثي أن نلجـأ الى تهميشها .

ونحن نميل هنا الى الرأي بأن ما قد يتم في مستقبل قريب أو بعيـد من دراسة جدلية ماركسية لمصائر الفكر العربي القروسطي ، يمكن أن يسلط أضواء جديدة كاشفة على ذلك الأمر . ذلك أن هـذا الأخير يمتلك أهمية خاصة ليس بالنسبة الى ذلك الفكر وحسب ، وانما **كذلك** بالنسبة الى الماركسية نفسهـا ، التي أجابت من حيث الأساس عن أسئلة البشرية التقدمية . كما يمتلك أهميته الخـاصة والخطـيرة بالنسبة الى قضيتنا المطروحة هنـا ، قضية « الجسور التراثية » بين الماركسية والتراث العربي القروسطي خصوصاً بعناصره التقدمية أو المحرضة على التقـدم .

وهكذا اذن ، نستطيع في ضوء ما سبق أن نتبين فيما اذا كانت النظرية الماركسية هي « المستوردة » لنا و « الدخيلة » على تراثنا ، أم ان تراثنا بعناصره التقدمية أو المحرضة على التقدم هو « المورّد » لها و « الدخيل » عليها !

هاهنا ، في هذا المنعطف من المسألة، تنفضّ ستر الهدف الثاني من دراسة التراث العربي والفكر الماركسي . فهذا الهدف كما حددناه ، فيما سبق ، يكمن في الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوربي في أوجهه التقدمية بغية اختزانه واستيعابه وتمثله عبْر ذلك الفكر .

ونحن إذ ننجز هذه المسألة عبر الفكر المذكور ، فاننا نكون قد نظرنا الى هذا الأخير بصفته الوريث الشرعي للتراث العربي والعالمي التقدمي أولاً ، ومن حيث هو تجسيد علمي مبدئي للاجابة عن الأسئلة التي طرحها الفكر البشري التقدمي عبر المراحل التاريخية المديدة والمختلفة ثانياً . وعلى هذا ، فان الستر التي تحدثنا عنها فوق ، تتكشف أمامنا حالما نطرح المسألة الليبرالية في سياقيها، التاريخي والتراثي . وهذا ، بدوره ، يلزمنا باستقصاء العناصر النسبية والأخرى المطلقة في التراث الليبرالي ، فنخضع الأولى لـ « استلهام تراثي » والثانية لـ « تبن تاريخي » . ومع الاشارة الى أن نسبية العناصر الأولى وإطلاقية الثانية نفسيهما نسبيتان ــ ذلك لأن الأولى تنطوي على أفق اطلاقي وان الثانية ذات بعد نسبي ــ ، فاننا اذ نمارس ذينك الشكلين من « الاختيار التاريخي التراثي » ، ننطلق أولاً وأخيراً من « المرحلة القومية المهيمنة » في آفاقها المستقبلية الناهضة (الثورية) .

وليس من شك ، بطبيعة الحال ، في أن انجاز ذلك الأمر لا يمكنه أن يأخذ بحسبانه ثوابت مقدسة مزعومة . وهذا من شأنه الافصاح عن انه حتى في نطاق

الحقبة الأولى التقـدمية من الليبراليـة لا يمكـن أن يستلهم مـن عناصرها « النسبية » إلا ما هـو قادر على اغناء واثراء تلك « المرحلة القومية » الناهضة ودفعها الى أمام . ومثل تلك العناصر كثيرة نكتشفها في القيم العقلية والمادية عند امثال فرنسيس بيكون وسبينوزا وديكارت وديدرو الخ . . .

أما ما يتبنى من عناصر « مطلقة » في تلك الحقبة الليبرالية الأولى ، فانه غالبـاً ما يدخل في نطـاق الاكتشافات والاختراعات العلمية والتقنية ومجموعة من القضايا الفكرية . وبالطبع ، فإن ذلك « التبني » يخضع هو نفسه لوظائف اجتماعية واقتصادية وايديولوجية الخ . . . ، جديدة منطلقة مـن « مرحلتنا القومية » الناهضة .

واذن ، فنحن امـام مهمة الاستلهام التراثي والتبني التاريخي ليس فقط تجاه الليبرالية تلك في مرحلتها الاولى (وكذلك في مرحلتها الثانية ، الامبريالية ، ولكن بصورة خـاصة فيما يتصل بالعـلوم الطبيعية والتقنية ، اي في مجـال العناصر المطلقة) ، وإنما كذلك تجـاه التراث الانساني العالمي **كلـه** . وإذ نفعل ذلك ، فإننا نقبل عليه دون إحراجات وعقد حضارية وقصور معرفي وسياسي . وعلى هـذه الطريق نتآخى مـع متطلبات الموقف العلمي والثوري ، اي الموقف التاريخي والتراثي الجـدلي .



وإذا عدنا الى قضية « الأصالة » و « العصرية » في ضوء ما أوردناه فوق ، وجدنا ، مرة اخرى ، ان « استلهامنا التراثي » و « تبنينا التاريخي » هما اللذان يحددان لنا أولا وأخيراً العناصر الجديدة التي تدخل في بنيان أصالتنا الجديدة . كمـا سنتبين ان طريقتنا العلمية ، الجدلية التاريخية التراثية ، هي التي تجعلنا متآخين مـع العصر ، وتجعل هذا الأخير متآخياً معنا .

ويبقى التأكيـد ضرورياً على اننـا في كلتـا الحالتين ننجز ما ننجزه عبر

نشاط اجتماعي خلاق . وبما ان السمة الأساسية « الأصيلة » لذلك « العصر » هي الانتقال الى الاشتراكية وانتصار حركات التحرر الوطني والقومي بتوجهها الاشتراكي ، وتحقيق الثورة العلميـة التقنية في سياق تلـك التحولات ، فان عصريتنا تصبح تجسيداً لمقتضيات وآفاق تلك السمة . كما أن قضية اختزان واستيعاب وتمثـل التراث الليبرالي ومكتسبات الثورة العلميـة التقنية تكف عن أن ينظر إليها ، كما يفعل التقنويون في الوطن العـربي ، مطروحة في ذاتهـا ولذاتها . فهي تتحول ، بمقتضى منطوق ذلك « العصر » ، الى جزء من عمليـة تحقيق « العصرية **الاشتراكية** » المتآخية ، عـلى نحـو عميق ، مـع الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في ذلك الوطن .

هكذا نصبح وجهاً لوجه أمام **معنى وافق آخر** لـ « الأصالة » و«العصرية» . فالأولى تتحدد بأنهـا الانطلاق من تلك « المرحلة » والوصول عبرها ليس فقط الى التراث العربي ، وانما كذلك الى كـل تراث يتوافق ويتطابق مـع موجباتها ومقتضياتها وآفاقها الناهضة (الثورية) . حالئذ ، نرى أصالتنا متطابقة مـع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة على التقـدم في تراثنا العربي عامة ، وفي حلقته **الاسلامية** على نحو خاص . نواجه ذلك بشخص النزوع الإنسي السئال لـدى جلجامش وأخناتون .. ، مـروراً بالتساؤلات العقلية البسيطة التي طرحها القرآن والمؤمنون والهراطقة اللاحقون ، امثال أهل الراي والنظر والقدريين ، وحتى أعمـق وأعقـد المسائل والحلول التي طرحها وقـدمها المفكرون العـرب الاسلاميون في مراحل النهوض والانحسار ثم النهوض الحديث والمعـاصر .

ذلك يشير الى ان أصالتنا تلك نحن الطامحين الى تمكينها مـن الانتصار في شخص « مرحلتنا القومية المهيمنة » من منظور آفاقها الناهضة ، ليست في شيء مما طرحته الحركات والاتجاهات والشخصيات التي مارست دوراً رجعياً أو محرضاً علىالرجعية على كل الاصعدة . نواجه ذلك في صيغة تلك الارهاصات المناوئة للتفكير العقـلي والإنسي ، التي كانت تعمر الملاحم السومرية والكلدانية

والآشورية والأساطير والكتابات المصرية القديمة ، مروراً بالمذاهب والمواقف والمدارس التي قدمتها جماعة المتسنّنين الاسلاميين اصراراً منهم على أخذ « النصوص » نصّياً وعلى نحو يخدم اغتراب الانسان اجتماعياً وايديولوجياً ، وكذلك بالجبريين والسلفويين أمثال ابن تيمية ، وبأولئك العتاة الذين مثلوا في « عصر النهضة البورجوازي » خط الرجعة والتلاحم مع قوى الطغيان العثماني والتركي والعربي والفرنسي وغيرها .

والأمر نفسه نفهمه كذلك مسحوباً على تراثات الشعوب الآخرى . فهذه التراثات تتحول ، في عناصرها التقدمية والمحرضة على التقدم وطبقاً لذلك الفهم والسياق للأصالة والعصرية ، الى تراث **لنا** .

ولا شك أن تكوين تلك المعادلة الجدلية التاريخية التراثية من الأصالة العصرية والعصرية الأصيلة يشترط ، ضمناً ، القيام بتحليل « التراث العربي الفكري » الى **مكوناته الأساسية المتناقضة والموحدة** ضمن نسق كلي عمومي . وفي إطار هذا الاعتبار الكلي العمومي ، تكون مخولين بالاحتفاظ بمفهوم « التراث العربي الفكري » .

وفي سبيل الكشف عن التناقض والوحدة في هذا التراث ، تبرز مسألة القيام بحركة **تحليلية** له ، تحدد منطلقاته ودلالاته التاريخية والتراثية المتمايزة والمتصارعة. كما تبرز ، من طرف آخر متمّم ، مسألة القيام بحركة تركيبية له ، تتيح الاحاطة المعمقة بتلك المنطلقات والدلالات في كليتها الانسانية العامة والقومية الخاصة والطبقية الاكثر تخصيصاً .



ان انجاز ذلك الجهد الكبير عمقاً وافقاً هو ، في **احد** اوجهه **الأساسية** ، مسألة سياسية . إضافة ، بالطبع ، الى أنه مسألة علمية . بل ربما **يظهر** ، في الوضعية **العينية الراهنة** ، بصفته مسألة سياسية طبقية قبل أن يظهر من حيث هو مسألة علمية . لماذا ؟ لأن إكسابه ابعاده الأولية ، لا يتم ، في الخط الأول ، على يد مجموعة من **العلماء** المحترفين المبعثرين ، وانما يقتضي النظر إليه على انه جهد علمي منضبط — في جوهر الأمر — بالتوجهات والآفاق العامة لـ « المرحلة القومية المهيمنة » في بعدها المستقبلي التقدمي الناهض . ولكن رغم ذلك **الظهور** السياسي للبحث التراثي المعني ، **بل بفضله** ، تبرز المشكلية العلمية لهذا البحث .

ولا سبيل الى الريب في انه لا يمكن لذلك البعد المستقبلي التقدمي الناهض إلا أن يكون تجسيداً لقضية واحدة ، هي تثوير الواقع العربي من موقع الاشتراكية العلمية بمنهجها الفلسفي ، المادي الجدلي التاريخي . أما تلك القضية ، التي أجملناها بمصطلح « حركة التحرر العربي » ، فتنهض على أوجه ثلاثة ، هي التقدم الاجتماعي والوحدة الوطنية والقومية والتقدم الثقافي — بما في ذلك حل مشكلة التراث .

ومن هنا ، يتضح أن الوجه السياسي من المسألة (أي الثورة) الثقافية في الوطن العربي ، هو الذي يقتضي اخراج المسألة التراثية من النطاق الثقافوي ، والحاقها بنشاط علمي واجتماعي . وهذا الأخير ، بما هو نشاط علمي واجتماعي ، لا يجد — من حيث الأساس — تناقضاً وتعارضاً بينه وبين البعد المستقبلي التقدمي المشار اليه ، وإن كان يحافظ على حد ضروري من الاستقلالية النسبية .

وحيث نفعل ذلك ، نتبين ان ما يتمثل بوضعية **الفئة** المثقفة يأخذ في التراجع . انه يتراجع مفسحاً الطريق العريضة امام ما يتجسد مستقبلاً بوضعية **الشعب** المثقف المتلك ــ وعياً وسلوكاً ــ حركة واقعه وفي سياقه التراثي . هذا يعني أنه يفعل ذلك من حيث هو حصيلة بعدي الماضي والحاضر وبؤرة التوجه المستقبلي .

وإذا كنا قد ألححنا على العلاقة الجدلية الشرطية بين أوجه الثورة الثلاثة في الوطن العربي ، الاجتماعي (والوطني القومي) ، والثقافي الايديولوجي ، والتراثي ، فاننا لم نقصد بذلك أن نرى في القضية التراثية بعداً **موازياً للبعدين** الآخرين ، الاجتماعي (والوطني القومي) والثقافي . فالحديث إذ يدور حول ثلاثة أبعاد للثورة في الوطن العربي ، فانه لا يعني القول **بثلاث** ثورات أولاً . كما أنه لا يقود الى الاعتقاد بأن هنالك ثورة ثقافية واخرى تراثية ثانياً .

ولكننا ونحن نرفض ذلك التصور التجزيئي الميتافيزيقي ، لا نقع في تصور آخر مقابل يقوم على نفي الشخصية المستقلة نسبياً للمشكلة التراثية تجاه القضية الثقافية العامة في المرحلة العربية الراهنة . فتلك القضية الأخيرة لا تجد ان مهمتها ضمن هذه المرحلة تكمن في التصدي للمشكلة التراثية وحسب، بل تواجه مشكلات أخرى ذات خصائص متميزة نسبياً ، كنا قد عرضنا لها في موضع سابق من هذا الفصل .

* * *

٥

مــن التراث الى الثــورة
مــن الثــورة الى التراث !

واذن ، **الى اين بقضية التراث العــربي ؟** هذا السؤال ، الذي نطرحه بعد الجولة الطويلة الشائكة والشائقة التي قمنا بهــا ، يغــدو صحيحاً وضرورياً ضمن البناء المنطقي والنظري المعرفي للبحث المقــدم هنا . ولكننا إذ نعمل الآن علــى التصدي لــه ، فاننا ندرك ان الاجــابة عنه قد قدمت في ثنايــا المسائل والمشكلات التي اتينا عليها فيما سبق (خصوصاً الفقرة المتصلة بالمرحلة القومية المهيمنة وعلائقها بقانون الداخل والخارج) . نثبت ذلك ونحن نعــلم أن تلــك الاجابة قد ظهرت حتى الآن بصيغ ضمنية أو مفصح عنها، ولكن دون تخصيص. اما الآن فنطمح الى طرحها في صورة أولية مكثفة مقننة .

لقــد انطلقنا وننطلق ، في ذلك ، من قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . فهو يحدد ويضبط التوجه الأساسي في المسالة . وفي سبيل ايضاح ذلك لا بــد من التذكير بأن « الداخل » يمثل في هــذا الاطار المبتدى والمنتهى . انه هــو الذي يحدد ويضبط ، اولاً ، الموقف النظري المعرفي ممثلاً ب « أداة البحث » المنوطة بهــا مهمة تقصي التراث منهجاً وتطبيقاً . كما يحدد ويضبط ، ثانياً ، التوجه الايديولوجي المحيط ، بشكل او بآخر ، بأداة البحث تلك .

وحالما نأخــذ بعين الاعتبار أن « الداخل » ، من حيث هــو كذلك ، يندغم ــ عــلى صعيد القضية التراثية ــ ب « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضةً كانت أو مستنفدة، فاننا نتبين أن العلاقة بين « أداة البحث »و« التوجه الايديولوجي »

نسبية ، متحـولة . اما سبب ذلـك فيكمن في طبيعـة العلاقـات الاجتماعية الانتاجية ، وفي الدلالات الايديولوجية لما يدرس ويستقصى بأداة البحث تلـك ، واخيراً في المستوى النظري المعرفي لهذه الأخيرة . والملاحظ ان الهوة بين أداة البحث والتوجه الايديولوجي تتلاشى في حالتين اثنتين . في الحـالة الأولى يتم ذلك لصالح ايديولوجيا رجعية محـافظة تكتسب دلالتها الاجتماعية عبر تكريس علاقـات اجتماعية رجعية محـافظة ، مناهضة للتقـدم الاجتماعي والتاريخي والتراثي . وفي الحالة الثانية ينجز ذلك لصالح ايديولوجيا تقدمية ثورية تمثل وجهاً من أوجه العـلم ، من حيث هو (أي العلم) منظومة من المفهومات والمقولات النظرية المنطقية التي تهـدف الكشف عن الحـركة الذاتية القانونية للموضوع الذي نبحث فيـه .

اما الحالة الأولى فنواجهها على قـدم وساق في مراحل الانكفاء والانحطاط الاجتماعي **الطبقي** والاقتصادي والسياسي والعلمي . وذلك بحيث يغدو التوجه الايديولوجي والفئات والفصائل الاجتماعية ذا بعد تسويغي محافظ ، وبحيث يتحول النشاط العلمي الاجتماعي (واحياناً الطبيعي) الى ملحق من ملاحق ذلك البعـد . وفي هذه الحال يفقد التوجه التراثي لتلك الطبقات والفئات والفصائل الاجتماعية صحته المعرفية النسبية . لكننـا في الحـالة الثانية لا نواجه ، في اساس الأمر المبدئي ، إلا حـالة واحدة ، هي حـالة الايديولوجيا الماركسية . فهنا ، إذ نتحدث عن وحدة العلم بالايديولوجيا ، نلاحظ أن هذه الوحدة تنحدر من موقعين . الموقع الأول يتحدد بالعلاقات الاجتماعية الملبية لاحتياجات التقدم الاجتماعي والتاريخي والتراثي . اما الموقـع الثاني فيقوم على البنـاء المنطقي العلمي للايديولوجيا الماركسية ، ذلك الذي يغطي تلك الاحتياجات على الصعيد النظـري الوعيوي باستباقها وبالتخطيط لهـا وبموازاتها والتطـابق جـدلياً معهـا (١) .

---

(١) ان الماركسية . بصفتها تجسيدا لوحـدة العلم بالايديولوجيا ، تحقق شرائط المـوقف النظري القـادر على تلبية احتياجات ومقتضيات الواقـع في العـالم المعاصر ، ومن ضمنـه الوطـن العـربي . هذا الحكم نطلقه هنا مـع أخذ أمـرين بعين الاعتبار . الأمـر الأول يكمن في أن الماركسية



وحيث اننا نواجـه في « الداخل » معادلاً لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ناهضةً كانت أو مستنفدة ، وفي هـذه « المرحـلة » معادلاً تراثيـاً للمصطلح السوسيولوجي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، فإننا نرى في هذا الأخير **منطلقـاً** لفهم المسألة الاجتماعية ، وفي تلك « المرحـلة » **منطلقـاً** لفهـم المسألة التراثية ، وفي « الداخل » **منطلقـاً** لفهم العلاقة التاريخية التراثية بين الأبعـاد الثلاثة ، الحاضر والماضي والمستقبل . من هنا ، يتاح لنا التأكيد بأن **الحاضر** ـ سـواء ظهـر بالصيغة التراثية « المرحـلة القـومية المهيمنة » او بالصيغـة السوسيولوجية « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ـ هو محـور النظر الى الماضي والمستقبل وتقصيهما تراثياً ، بدءاً من عملية الاستعادة الوثيقية الكاملة وانتهـاءاً بممارسة « الاختيار التاريخي التراثي » .

حينما تواجـه افكاراً ونظريات جـديدة من اي مصدر كان ، فانها تمارس تجاهها موقفاً ماركسياً ، اي جدلياً تاريخياً تراثياً قائمـاً على « **الاختيار التاريخي التراثي** » ، بعناصره الثلاثة الآتي عليهـا سابقاً . فتغني ، بذلك ، نفسها بكل ما من شـأنه أن يحافظ عليها ، من حيث هي موقف نظـري علمي من الواقـع المستجد ، متمثلة على هـذا النحو ـ دون مكابرة دوغمائية او انفتاح هشٍ زائف ـ ما أعلنه ابن رشـد قبل ما يقارب الثمانمائة عـام : « فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غـير مشارك في الملة فان الآلـة التي تصح بهـا التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بهـا كونها آلـة لمشارك لنـا في الملـة او غـير مشارك اذا كانت فيهـا شروط الصحـة » . (انظـر : القسم الثاني من هـذا الكتاب ـ فصل ٣ ، فقـرة هـ) .

أما الأمـر الثاني فيتصل بضرورة النظـر الى الفـكر الماركسي في علاقـة **نسبية** مع الواقـع العيني ـ العربي في هـذه الحالة ـ . فظهور ذلك الفكر في هـذا الواقع منذ عـدة عقود من الزمن ، وعـدم تمكنه من حـل إشكالاته ، لا يجوز فهمه على أنه تعبير عـن إخفاقه . ذلك لأنه ليس هنـالك علاقـة ميكانيكية حـدّية بين الفـكر ومن يمثله ويعمل على تطبيقه . ومـن ثم ، فإن **الفهـم المبـدع** للواقع ولذلك الفكر هو وحده الذي يصون حقيقة هذا الأخير في سياق النفاذ الى داخل الواقع المعني. ومن هنـا ، يظهر خطل ما يكتبه احـد القومويين عن الفكرة التالية بصدد كلامه على الماركسية : « عنـدما تخفق فكـرة ما في اثبات جدارتها ، كليـاً او جزئياً ، فإن انصارها سرعان ما ينسبون هـذا الاخفاق الى سـوء في التطبيق . لكـن الثابت تاريخياً ان الفكرة التي تكتسب ، من خـلال تطبيقها ، هـذا الشكل الذي تنكره هي نفسها ، فان العقل لا بـد عندئذ أن يتجـه الى البحث



وإذا كان ذلك كذلك ، فإننا اذ ننطلق في حل قضية التراث العربي الفكري من « الحاضر » العربي في أفقه الثوري الناهض ، لا يسعنا إلا أن نؤكد على أن حل تلك القضية حلاً **علمياً** ، **ينطلق من الثورة** ، من المشروع الثوري العربي . ومن ثم ، فان المسألة تكتسب صيغة : **من الثورة الى التراث حاضراً وماضياً** .

والحقيقة ، ان تلك الصيغة ــ وهي المنطلقة من الوعي العميق بمحوريه « الداخل » إزاء « الخارج » ــ تكتسب بعدها الأساسي من حيث هي تعبير عن **النوعية الخاصة** التي **تميز** هذا « الداخل ــ الحاضر » عما سواه ، ومن حيث أن هذه « النوعية الخاصة » هي التي **تملي وتحدد** طبيعة التعامل مع التراث منهجاً وتطبيقاً . وهي ، بذلك ، تنطوي على درجة عليا من التجريد والتعميم .



عن العلة في الفكرة ذاتها » . (من ماركسية ماركس الى ماركسية القرن العشرين ــ مجلة المعرفة ، دمشق ، تشرين الثاني ١٩٧٧ ، ص ٨) .

والطريف ان هذا الكلام قد ورد في المصدر المذكور في اطار محور خاص بعنوان « الماركسية اللاماركسية » . فاذا قدنا ذلك الكلام حتى نهايته وفي ضوء هذه « الماركسية اللاماركسية » ، أي ماركسية القرن العشرين ، فاننا سوف نجد أنفسنا أمام ضرورة نفي للماركسية نفسها ، تلك التي تمثل الفكرة « المخفقة في التطبيق » ، كما يفهم من كلام الكاتب . وعلى ذلك ، ، فليس هنالك سوى الخاص القومي . هذا هو جوهر الفكرة التي يهدف الى التأكيد عليها هذا الاخير .

في نطاق الرد على مثل هذا الموقف المنهجي المتهافت ، نتساءل فقط فيما اذا كنا مدعوين أيضا ، ووفق هذا الموقف ، الى التشكيك بفكرة الوحدة القومية العربية ــ التي يدعو اليها نفس الكاتب بحماسة قوموية (انظر مقالة له بعنوان : هل للوحدة مستقبل ــ المعرفة ، تموز ١٩٧٧) ــ لانها لم تحصد حتى الآن الا الفشل في ظل علاقات اجتماعية اقطاعية بورجوازية وما قبل اقطاعية ! وهل يوصلنا ذلك الموقف المنهجي الى أن ندافع ، من ثم ، عن الوحدة العربية المتلازمة في الوطن العربي الراهن مع حل المسألة الاجتماعية من موقع اللاوحدة ، اي الانفصال الاقطاعي والاقطاعي البورجوازي الهجين ؟ !

ان في مثل ذلك الموقف المنهجي ــ في حالتي الماركسية والوحدة العربية ــ قصورا في الرؤية المنهجية يقوم على تجريبوية تنكر التواصل الجدلي التراثي بين لحظات ظاهرة أو فكرة ما . ومن هنا ، فان عبد الله العروي مصيب في اعتراضه على القول بأن « كل اخفاق سياسي عنوان اخفاق ايديولوجي » . (العرب والفكر التاريخي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣) .

ولكنها في نفس الحين لا تعني شيئاً الا في سياق عيني محدد . بيـد أنها ــ تلك الصيغة ــ اذ تنطلق من « الداخل ــ الحاضر » وتنتهي فيه ، تجسد الانفصال واللاإستمرارية تجـاه ما يتاخمها من بعدي الماضي والمستقبل . وعلـى ذلك ، فإنه لا يمكنها أن تمثل الحقيقة الكلية في مرحلـة اجتماعية معينة ، وإن كانت تجسد **جـوهر** المسألة . ان استكمال هـذه الحقيقة يتم عبر تقصي **لواحقهـا وآفاقها** ، أي عبر اسـتكشاف السياق الذي يوحد بينها وبين جذورها ، وعبر سبر غور احتمالاتها المستقبلية .

ها هنا يفصح « الداخل » عن نفسه ، من حيث هـو وجود **متصل** بشكلين وجوديين آخرين ، هما الماضي والمستقبل . ان الوجود المغلقة عليـه النوافذ ، اي اللامتصل واللامستمر ، يتشابك مـع الماضي **إذ يتصل** به ، ومع المستقبل **إذ يرنو ويتجـه** اليه .

وخليق بنا أن ننوه بأن أساس الموقف الواقعوي الميتافيزيقي ــ بأية صيغة أيديولوجية يظهر فيها ــ يكمـن في **اطـلاق** لحظة الراهن تجـاه لحظتي السابق واللاحق ، أي في العودة ليس الى ما وراء هيجل ، الجدلي المثالي ، وحسب ، وانما كذلك الى ما وراء ماركس ، الجدلي المادي . ويكمـن ، من ثم ، في الركون امتثالاً الى لايبنتز و « موناداته » التي تشكل وجودات منفصلة عـن ذواتها ، موحـدة بذات الله .

ان الوصول الى صيغة « الداخل » المتصل ماضياً والمستمر مستقبلاً ، هو ما يحدد لنا الأفق الثاني للمسألة المطروحة في هذا المبحث . فهاهنا ، يكف ذلك « الداخل » عن أن يمثل فقط المحور الذي **تتجه اليه** كل الأبعاد الأخرى ، ليتحول هو نفسه **ذاتيـاً** الى موقع التوجه **صوب** هـذه الأبعاد . وبذلك ، فهو بعد أن يكون ــ في حال الانفصال واللااستمرار ــ بؤرة المشروعية الاجتماعيـة والتاريخية والتراثية لكـل قـوة بشرية تبغي التحـرك بهذا النسق او ذاك ، يصبح هو نفسه ــ في حال الاتصال والاستمرارية ــ في موقع المتلقي للمشروعية الاجتماعية والتاريخية والتراثية من الماضي والمستقبل . **ولكـن** في هذه الحـال

ينظر الى هذين الأخيرين ، من حيث هما وجه من أوجه العلاقة بين « الـداخل والخارج » ، أي من حيث انهما **يتحولان** الى عنصر من عناصر « الداخل » . وبهذا يصح القـول : ان الماضي إذ يغدو أحـد أوجه « الداخل ـ الحاضر » ، فإنه يكون قد أفصح عن **دعوته ونزوعه الداخلي نفسه لتجاوز ذاته** . أي يكون ، في ذلك ، قد عبر عن سياق حركته التراثية الداخلية نفسها .

ها هنا نكون وجهـاً لوجه أمـام الصيغة الثانية من القضية المطـروحة : **من التراث الى الثورة** . وإذا كنا قد جعلنا من هـذه الأخيرة عنواناً للكتاب الذي نقرأ فيه ، فإنما لابراز قضية التراث العربي في الحقبة العربية الراهنة ، اي في حقبة تحولت فيهـا عملية **تصفية الحساب** العلمي الثوري ـ الماركسي ـ مـع تلك القضية الى امر **مبـدئي** من أمور تثوير تلك الحقبة .

وما من شك في اننا اذ نطمح من مبحثنا هذا أن يكون ـ الى جانب غيره ـ تعبيراً علمياً حقـاً عن المرحلة الرابعة في موقف اليسار العربي من قضية التراث العربي منهجاً وتطبيقاً ، فاننا نعلن بذلك عـن طموحنا العميق لتحويل نتـائج البحث في هده القضية منهجاً وتطبيقاً الى **واحـد** من أبعاد **الفعل** الثوري المبدع في واقع عربي محبط ، وشأنه الذاكرة التاريخية والتراثية الخاصة به وبشعوب العـالم المتعـددة .

أما انجاز ذلك الطموح فيقتضي تعبئة وتنسيق وتنهيج النشـاط العلمي التراثي واشراك أوسـع القطاعات الجماهيرية فيه بالصورة المثلى والقصوى . ففي ذلك تحقيق أمرين اثنين . أولاهما يقوم على أن هذه الجماهير إذ تشارك بذلك ، فانها تقدم **حماية عظمى** للنتائج التي تتحقق في اطاره ، كما تشكل ضماناً « اجتماعياً » لاستمراره . أما الأمـر الثاني فيتمثل في أن تلك الجماهير **تكتشف نفسها** في سياق ذلك ، محققة النقلة مـن كونها موضوع التاريخ والتراث الى كونها ذاتهما .

وحيثما نمارس « الاختيار التاريخي التراثي » ، فإننا ، في حـال اكتشافنا

آفـاق وأبعاداً تقدمية أو محرضة علـى التقـدم في تاريخنا وتراثنا **القـومي** ، لا نتردد بأن نهتف معبرين عن فخرنا واعتزازنا العميقين بانتمائنا لذينك التاريخ والتراث . ونحن اذ نفعل ذلك ، فاننا لا نكون قـد مارسنا موقفاً علميـاً تراثياً منطلقـاً من موقع « اختيار تاريخي تراثي » وحسب ، وانما نكون قد حـددنا موقعنا الطبقي وانتماءنا القومي .

وإذا كان انجلـز قد أعلـن قولته الشهيرة : « نحـن الاشتراكيين الألمان فخورون بأن نتحدر ليس من سان سيمون وفورييه وأون فحسب ، وانما كذلك مـن كانط وفخته وهيجل » (١) ، فإننا نحـن كذلك نستطيع القـول : نحـن **الاشتراكيين** العـرب فخورون بأن لا نتحدر ، بما نحن اشتراكيون ، من ماركس وانجلز ولينين وسان سيمون وفورييه وأون فحسب ، وانما كذلك من المسيحيين الأوائل ومحمد بن عبد الله وأبي ذر الغفاري وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وغيلان الدمشقي والخوارج والقرامطة والزنج ... وبنفس المشروعية والدقـة **التاريخية والتراثية** نستطيع أن نفخـر **منطلقين** مـن المسيحيين الأوائل **ومنتهين** الى ماركس وسواه من أولئك .

ان ممارستنا « الاختيار التاريخي التراثي » تجاه تاريخنا وتراثنا العربيين على نحو جدلي تاريخي تراثي وبغية تحويل الحصيلة الايجابية الى واحـد من ابعـاد الفعل الثوري المبـدع في « مرحلتنا القومية » الناهضة ، من شأنها أن تسهم في تكوين وتعميق الشخصية القومية والأممية للقـوى الثورية العربية ، دونما خوف من عقد التقازم أمام الآخرين والتعملق أمام الأهلين .

ومن هنا ، تكتسب مسألة التصدي للتاريخ والتراث القوميين في الواقع العـربي **الراهـن** اهمية خاصة باعتبارين اثنين كبيرين . الأول يتمثـل بسيادة السلفوية ذات البناء والأفق الرجعيين ، ومن ثم بسيادة الاعتقاد (الوهم) بـأن ذينك التاريخ والتراث ليسا إلا بؤرة لـ « الأوراق الصفراء » . أما الاعتبار الثاني فينهض على أن القطاعين المشار اليهما مترعان ، وإن لم يكن بصورة حاسمة ،

---

(١) ف . انجلز : تطور الاشتراكية من الطوباوية الى العلـم ـ برلين ١٩٥١ ، ص ٥ .

بالعناصر التي تندرج في حيّز « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » . وهـذا ما يدعونا الى القول ، من موقع الماركسية مخصصةً على الصعيد التراثي بشخص الجـدلية التاريخية التراثية : إن مصلحة العزة القومية لـ « العـرب العظماء » — وهي عزة لا تفهم بالمعنى القومي ولا بالمعنى الطبقوي الاقتصادوي بصيغة عربية أو بأخرى — تتطابق بعمق تاريخي تراثي مـع المصالح الاشتراكية للطبقات الكادحة « العربية العظيمة » ولكل الفئات الأخرى (١) .

هكذا إذن — **وفي ضـوء** قانون العلاقة الجدلية بين « **الداخـل والخارج** » كما **في سياق** « المرحلة القومية المهيمنة » في افقهـا الناهض — يغـدو الانطـلاق « من التراث **الى الثـورة** » الوجـه الأول من مسالة واحـدة ذات وجهين . اما وجهها الثاني ، فهو الانطلاق « من الثورة **الى التراث** » ، اي من الثورة الثقافية بنهجها الجدلي التاريخي التراثي وبقاعها الاجتماعي الاشتراكي ، الى ذلك التراث القـومي (والعـالمي الأممي) .

ولكننا إذا كنا انجزنا هـذه النظرية المقترحة في قضية التراث العـربي منهجـاً — وتطبيقاً بالحدود التي يقتضيها هـذا المنهج — ، فاننا ندرك ، **بحـذر علمي جـدلي** ، انها الخطوة الأولى المبدئية لوضع ذلك التراث في موقعه وسياقه الحقيقيين . اما الخطوة الثانية — وهي تقصي هـذا التراث من داخـله وعلى نحو ميداني — فإنهـا تكتسب انتظامها المنطقي المنهجي من خـلال تلك الخطوة الأولى ، بقـدر ما تعـود هـذه الأخـيرة لتغني وتخصب وتضبط تعميماتهـا وتجريداتها عبر تلك ، مضيئة الطـريق أمـام الفعل الحقيقي والحقيقة الفاعلة .

---

(١) **فقـط** مـن موقع جدلي تاريخي تراثي **مناوىء** للجموح القومي والدوغمائية الطبقوية الاقتصادوية ، اللتين تطبعان بميسمهما فكـر مجموعة واسعة مـن المثقفين والسياسيين العـرب في المرحلة الراهنة ، نفهم لينين في اطروحته التالية : « ان مصلحة العـزة القـومية للروس العظماء (دون ان تفهـم بالمعنى العبودي) تتطـابق مـع المصلحة **الاشتراكية** للبروليتاريين الروس العظـام ولكل الاخـرين » . (لينين : حـول العزة القومية للروس العظام . ضمن الأعمال ، مجـلد ٢١ ، نفس المعطيات المقـدمة سابقاً ، ص ٩٥) .

في انجاز هذا الطموح أو بعضه ، يجد « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي » اقصى هـدف له .

ويبقى أن نقـول ، من موقع « الجدلية التاريخية التراثية » وفي سياقهـا التراثي : من اجتهـد وأصاب ، فلـه أجران . ومن اجتهـد ولم يصب . فلـه اجـر واحـد .



فهرس الكتاب

جدول الخطأ والصواب

ص	سطر	الخطـأ	الصـواب
٤	١٧	في موقعـة	في موقعـه
٩	٧	تقـدم	نقـدم
٩	١٨	اقتصادي	اقتصادوي
٢٠	٧	ثانياً انما	ثانياً . ونحن
٢٤	٨	اوردنا	أردنـا
٢٧	١٢	المرحـلة ، اما	المرحـلة . اما
٣١	٩	سوسيولوجية	وسوسيولوجية
٣١	١٧	والفكر اذ	والفكر . اذ
٣٦	٤	اذ أن هـذه التي	التي
٣٨	١٠	ولكننـا	بيـد اننا
٤١	٩	الاحـاطة	الاطاحـة
٤٢	١٧	ما استخدمنا	ما استخدمناه
٤٣	٢١	السالمبقة	السابقة
٤٩	العنوان الفرعي	والفكري	الفكـري
٥٣	١٣	اجـزء	الجـزء
٦٦	١	مـن	عـن
٧٦	٨	والسوسيوجي	والسوسيولوجي
٧٨	٢٣	(١)	(٢)
٨٦	١٨	قمصياً	قميصاً
٩١	١٤	ميطلق	ينطلق
١١٤	١٠	التاريخبة	التاريخية
١١٦	١٨	موضع	موضوع
١٢٥	٦	في لعصر	في العصر

ص	سطر	الخطأ	الصواب
١٣٣	١٣	entfrem dend	entfremdend
١٤٦	١٢	تجابهم	تجابههم
١٥٦	٤	اذا	اذ
١٦٤	٨	الحكم فيها	الحكم فيهما
١٦٦	٩	الشيرة	الشهيرة
١٦٩	١٦	« النبوءة »	« النبوءة
١٦٩	١٨	العـدالة «	العـدالة
١٧٥	١١	« وما	« ما
١٧٦	٧	التأكد	التأكيد
١٧٨	٢٥	عيب »	عيب ؟ »
١٨١	١٧	يمثلا	يمثل
١٨٧	٧	الأول .	الثاني .
١٩٤	٤	العلمي والذاتي	العلمي الذ تي
٢٠١	٩	وغيرهم (٣) .	وغيرهم » (٣) .
٢٠٨	٩	السبالمعي	السباعي
٢١١	١٥	للاسلام	الاسلام
٢٢٢	٩	عضوي	عنصري
٢٢٣	٢١	كلن	كان
٢٢٧	٩	الشعرا	الشعراء
٢٣٣	٧	امتدث	امتدت
٢٣٤	١١	متداخلٌ	ومتداخلٌ
٢٣٥	٩	واستعملٌ	واستفحلٌ
٢٤٢	١٣	تسديد	تحديد
٢٤٢	٢١	يقنعون	يقتنعون
٢٤٣	٢٤	يوجدونها	يوجهونها

ص	سطر	الخطـأ	الصـواب
٢٤٧	١٣	(و اليقظة)	(أو اليقظة)
٢٥٧	٣	تأسيساً قلى	تأسيساً على
٢٧١	٦	اساسية	سياسية
٢٧٦	١	تشويه ما يبدو	تشويه يشوه ما يبدر
٢٨٢	١٧	بعمق على	بعمق وعلى
٢٨٩	٢٥	الماركسية .	الماركسية ،
٣٠٠	٩	ومر	وسر
٣٢٠	١٠	المتكة	المتكئة
٣٢٤	١١	تامة » (١) .	تامة » (٤) .
٣٣٣	٢	وكما	كما
٣٤٣	٩	مزاولة	مزاوجة
٣٤٦	١٦	وثورياً	ثورياً
٣٤٩	٢٣	الشرح	الشرع
٣٤٩	٢٦	دتيوية	دتيوة
٣٦٣	١٧	دفة	دعاة
٣٧٠	١٠	الجـدل » .	الجـدل » (٢) .
٣٧٧	١	يسى	عيسى
٣٨٠	١٣–١٤	الأصولية ». أما النتائج الحضارية التي يمكـن Semantique والمعنمية Etymologique	الأصولية Semantique والمعنمية Etymologique أما النتائج ...
٣٨٧	٤	الجـديد	الجديدة
٣٨٩	٢١	حين قبل على ،	حين قبل ، على
٣٩٢	٥	بالطبفة	بالطبقة
٣٩٣	١٠	بملابساتها	بملابساتهما

ص	سطر	الخطـأ	الصـواب
٤٠٣	١٩	، ذلك	، وذلك
٤٠٥	٢٧	...)	... »)
٤٠٨	١	يتماً	يتيماً
٤١٤	١٤	بديات	بدايات
٤٢٥	٢١	أو بالاخرى	أو بالاحرى
٤٣٦	١	صيف	صيفة
٤٣٨	١٣	من	عن
٤٣٨	٢٤	وضعها	وضعهما
٤٣٨	٢٥	التراث	الذات
٤٤٢	١٥	يحط	يحطان
٤٤٥	١٥	العصرية	العصروية
٤٤٦	٦	وحدم	وحده
٤٤٩	٣	منع	مع
٤٤٩	١٥	بابعاده من	بابعاده عن
٤٥٠	٢	بالانتبام	بالانتباه
٤٥١	٣	**الامبريالية**	**الامبريالي**
٤٥٢	٨	تدخل	تدخلا
٤٥٦	٤	والامبريالية	الامبريالية
٤٥٧	٦	اليه	اليها
٤٥٩	٣	ب،مكها	ببعضها
٤٦١	١٩	تقوم انه	تقوم على انه
٤٦١	٢٨	والمزوّرة ، تجر	، تجر
٤٦٥	٥	وحيت	وحيث
٤٦٥	١٠	ذلك التساؤل	تلك الصيفة
٤٦٥	١٢	عن منهجة	عن منهجه

ص	سطر	الخطأ	الصواب
٤٦٨	٦	ثلاثة . تلك	الثلاثة فإنها
٤٦٨	١٤	على ن	على أن
٤٧٣	١٣	المادية الروحانية	المادية والروحانية
٤٧٢	٢٢	يقــدم على	ينطلــق من
٤٧٦	٥	الذاتي	التراثي
٤٩٣	١	الاقطاعي الاستعماري	الاقطاعي
٤٩٧	٢٤	، وإنما	. إنما
٥٠٤	١٤	subjectivistisch	subjektivistisch
٥٠٥	١٠	(ارادي)	(ارادوي)
٥٠٧	١٩	كبير	كبيرة
٥١٣	١٤	فهو « يرى	فهو يرى
٥١٨	١٠	المذكور ، ،	المذكور ، أ . جيلين ،
٥٢٤	٧	الفنية	الفنية
٥٢٤	١٢	. أما فيما	. وفيما
٥٢٩	٧	احتوت على	احتوت
٥٣٥	١٦	، تلك التي	، التي
٥٣٧	٢٥	(الشحطات)	(الشطحات)
٥٤٢	٢٣	بواجه	نواجــه
٥٤٤	١٤	ــ يمثل	ــ من أنه يمثل
٥٤٥	٥	وجــديد	وجــدير
٥٤٥	٢٣	الطبقة	الطبعة
٥٤٩	٨	» .	» (١) .
٥٥٣	٩	الطبقية	اللاطبقية
٥٥٤	٧	العربيين	العــربي
٥٥٥	٩	ورافتهما	ورافقتهما

ص	سطر	الخطـا	الصــواب
٥٦٠	٢٢	ايناناً	ايذاناً
٥٦٣	١١	الفربية	العربية
٥٦٦	١١	تاريخهما	تاريخها
٥٧٠	٦	وتبلور	تبلور
٥٧١	٤	بسببت	بسـ،ب
٥٧٤	١٨	جينئذ	حينئذ
٥٧٤	٢٤	لا يمكن	يمكــن
٥٨٠	١٧	وعرضناها	عرضناها
٥٨٥	٧١	تطبيقي .	تطبيقي (وهــذا الأخير هو الاعتبار الثاني لتلك الصعوبة) .
٥٩١	٥	الذاتي	التراثي
٥٩٤	١٦	الفكر	الفكري
٥٩٧	٤	بمنهج	لمنهج
٦٠٨	٣	ذلك	اذ
٦١١	٩	الخوص	الخوض
٦١٨	١٦	ودفة	ودفة
٦٢٢	٢٠	المحــدد	المحــددة
٦٢٣	١٥	اذ تقــدم	تقــدم
٦٢٩	٦	التطويري	التطوري
٦٣٤	٤	عنهــا	عنه
٦٣٥	٢٠	المــاي	المــادي
٦٣٥	٢٣	٢) من	٢) ومن
٦٣٧	٦	بواجه	نواجه
٦٣٧	١٣	ممتكاً	متملكاً

ص	سطر	الخطأ	الصواب
٦٤٥	١٥	نفعي	نفعوي
٦٥٥	١٩	التأريخ ذلك	التأريخ ذاك
٦٦٦	٢٣	قومي	فوقي
٦٧٧			بعد العنوانين الثلاثة يأتي رقم ١
٦٨٠	١٣	الاشتراكية	والاشتراكية
٦٨٦	٩	، كان	، اذا كان
٧١٣	٢٣	(١) انو	(١) أنور
٧١٩	٨	تراثيا ، فيعني .. (الى آخر السطر)	تراثيا لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، وضمن فهمها تعبيراً تراثياً عن
٧٢٤	١٦	: ومهما	: « ومهما
٧٣٥	١٤	ايديولوجية .	ايديولوجية تقدمية .
٧٤٩	٩	ومزيّفا(	مزيّفا
٧٥١	١١	والستنفد	والمستنفد
٧٧٠	١٧	تراثياً	لا تراثياً
٧٨٠	١	وبدلك	وبذلك
٧٩١	٣	، قد	، وقد
٧٩٧	٢١	وليأس	واليأس
٨١٣	١٥	الثقافية	الثقافة
٨١٣	١٧	المدنيين	المدينيين
٨٢٤	٣	الطبقة	الطبقات
٨٣٠	٢٢	الصفة	الصفة
٨٤٩	٥	الاحد	الأخذ
٨٥٤	٦	دحول	دخول

ص	سطر	الخطـا	الصـواب
٨٩٥	١٢	القـرن ١٦ع ، ماديـة القرن ١٨ع	القرن ١٦ ع ، مادية القرن ١٨ ع
٨٩٧	٢٠	آ فقط	آ) فقط
٩٠٦	٦	الاجتماعي التطبيقي	الاجتمـاعي النظـري والتطبيقي
٩٢٧	٢٣	فانه سواء	فانه وسواه
٩٢٨	٨	نفرض	تفرض
٩٣٠	١١	العربي والاسلامي	العربي الاسلامي
٩٣٥	٢٣	التفتت	التعنت
٩٤٠	٨	الماركسية . (	الماركسية (
٩٤٠	١٠	التيوقراطي) .	التيوقراطي) ؟
٩٥٠	١٠	الخاص	المخاض
٩٥٠	١٧	الترث	التراث
٩٥٤	٨	العباوي	العبادي
٩٥٧	٤	التقلمي لكي	التقدمي في بعده الماضي لكي
٩٦٤	١	النتاب	الكتاب
٩٦٧	٢	عنـتّر	عنْبّر
٩٦٧	١٢	قرارنا	اقرارنا
٩٧٠	٣	يحرص	يحرض
٩٧٥	١٦	لا عبر	عبر
٩٨٢	١٧	الفترة	الفترات
٩٨٩	١٢	« Alchimie	Alchimie
١٠٠٧	٧و٩	(والوطني القومي)	(والوطني والقومي)
١٠٠٩	١٣	الايديولوجي والفئات	الايديولـوجي للطبقـات والفئات

النشر والتوزيع في الأقطار العربية

بيروت : دار الجيل - شارع سورية - بناية صمدي وصالحة - ص.ب ٨٧٢٧

دمشق : دار دمشق - شارع بورسعيد - هاتف ١١١٠٢٢ - ١١١٠٤٨